

A. FEUILLET

Docente presso l'Institut Catholique de Paris

IL SACERDOZIO DI CRISTO E DEI SUOI MINISTRI

secondo la preghiera sacerdotale del quarto Vangelo
e molteplici testi paralleli del Nuovo Testamento

EDITIONS DE PARIS

Traduzione di Francesco Treccia e Rino Bartolini

Prefazione alla traduzione italiana.

Nell'opera della formazione sacerdotale che nella vita ho avuto occasione di svolgere, ho sentito la necessità di chiarire (per me e per gli altri) la vitale questione del rapporto tra sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale. Di grande aiuto è stato per me lo studio delle radici bibliche che A. FEUILLET, docente all'Istitut Catholique di Parigi, ha fatto nell'opera che presentiamo ai lettori di lingua italiana. Si tratta di un testo molto adatto per docenti, seminaristi e studenti di teologia, nonché per tutti i sacerdoti: richiede una certa familiarità con la Scrittura. E' densissimo e ricchissimo di motivazioni per un'autentica spiritualità sacerdotale.

P. Rino Bartolini, curatore dell'opera.

INTRODUZIONE

Nel momento culminante del colloquio con la Samaritana, che nel suo commentario (p. 101) il P. Lagrange chiama “la meraviglia delle meraviglie” del quarto vangelo, Cristo dichiara: “Credimi, donna, viene l'ora in cui né su questo monte né a Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorate ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma viene l'ora - ed è questa - in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità: così infatti il Padre vuole che siano quelli che lo adorano. Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorare in spirito e verità” (Gv 4,21-24).

Da questa proclamazione solenne consegue che Cristo ha portato all'umanità un culto nuovo, in rapporto a quello dell'Antico Testamento (perché “la salvezza viene dai Giudei”) al quale è incomparabilmente superiore. A questo nuovo culto deve corrispondere un sacerdozio, anch'esso nuovo nello stesso modo, cioè ugualmente in unione e in discontinuità con quello dell'economia veterotestamentaria.

Ora, a questo riguardo, la lettura del Nuovo Testamento ci riserva una gran sorpresa. Anche quando l'insieme dell'economia cristiana si dà e appare come il compimento dell'antica economia, non si dirà forse che tra le istituzioni cultuali dell'Antico Testamento e il nuovo culto esiste una discontinuità totale? In effetti, ad eccezione della Lettera agli Ebrei, nessun testo del Nuovo Testamento chiama esplicitamente Cristo sacerdote, o sommo sacerdote; inoltre nessun testo, neppure la Lettera agli Ebrei, ci dice esplicitamente che nella nuova alleanza altri uomini devono essere separati dal resto del popolo di Dio per essere investiti di poteri speciali d'ordine sacerdotale e che debbano servire, come tali, da strumenti all'unico Salvatore dell'economia cristiana. Così dunque, a questo riguardo, ci sarebbe veramente rottura tra l'Antico e il Nuovo Testamento. Ma come stanno esattamente le cose?

Questo è il problema fondamentale che il presente studio, di tipo esegetico-teologico, pone in tutta la sua forza e tenta di risolvere. Più avanti menzioneremo molte opere che ci hanno aiutato nel nostro compito. Tuttavia abbiamo il diritto di dire che, preso nel suo insieme, questo studio è in gran parte nuovo. Per di più abbiamo inteso conferirgli un interesse permanente e perciò parlo molto al di sopra delle controversie attuali sul sacerdozio.

Per noi si tratta prima di tutto e soprattutto d’inventariare e di contemplare con tutta serenità le ricchezze nascoste e poco conosciute delle Scritture, particolarmente degli scritti giovannei in un campo così capitale come questo: il sacerdozio della nuova alleanza. Vorremmo che le pagine che seguono, scritte molto semplicemente, aiutassero molti lettori a scrutare il senso profondo di alcuni testi annoverati tra i più sublimi di tutta la Bibbia: nell’Antico Testamento i poemi del Servo, e particolarmente *Is 53*; nel Nuovo Testamento la preghiera di *Gv 17*. Speriamo che a partire da ciò essi comprenderanno meglio queste due realtà inseparabili che sono al cuore stesso della religione di Cristo: il suo sacrificio e il suo sacerdozio.

Affinché non ci siano fraintendimenti, tengo a sottolineare il disegno principale che mi anima. Non c’è in questo lavoro alcuna intenzione polemica, anche se il tema tocca questioni che, nel momento attuale, rivestono un bruciante interesse, appassiano e anche dividono gli spiriti. Anche se questo lavoro era stato preparato da tempo, tuttavia non avrebbe potuto vedere la luce in questa forma se, in qualità di membro della Commissione Internazionale di Teologia, non fossi stato sollecitato come esegeta a portare un contributo positivo alle ricerche alle quali la Commissione si è dedicata a riguardo del sacerdotale¹.

Il problema del sacerdozio è all’ordine del giorno. Molteplici sono gli studi che da qualche tempo gli sono stati consacrati. È un fatto che la maggior parte di essi sono una rimessa in questione della concezione del sacerdozio finora accettata nella Chiesa cattolica. Quando la dottrina tradizionale proclama l’esistenza di un sacerdozio ministeriale, “essenzialmente differente” dal sacerdozio comune a tutti i battezzati², sono molti oggi i cristiani che mettono in dubbio la legittimità di questa distinzione. Ne risulta che i preti stessi hanno difficoltà a situarsi esattamente all’interno del popolo di Dio. Capita loro di domandarsi come possono servire bene in quanto preti.

Le cause di questa contestazione sono certamente complesse. Alcuni autori ne hanno reso particolarmente responsabile il Concilio Vaticano II³. Preoccupato, si dice, di reagire contro la centralizzazione romana e un certo accrescimento del primato pontificio, il Vaticano II avrebbe eluso il problema del sacerdozio. In ogni caso certamente ha voluto porre in piena luce il ruolo che tocca al collegio dei vescovi, successori degli apostoli. Inoltre, a partire dalla Scrittura, ha proclamato una verità che fino allora era stata troppo spesso lasciata in ombra: la partecipazione di tutti battezzati al sacerdozio di Cristo. Il Concilio non fa così apparire il vescovo e il popolo di Dio come i due poli necessari e sufficienti della Chiesa sacerdotale? In compenso, si dice che il Concilio lascia un po’ nell’ombra il semplice prete. “Il Concilio mantiene, certo, la specificità del suo sacerdozio, essenzialmente differente da quello dei battezzati. Ma mentre pone in opera una mezza dozzina di testi scritturistici per stabilire la realtà del sacerdozio comune, non ne trova nessuno da invocare in favore della famosa differenza essenziale. Il contrasto tra i due passaggi successivi della *Costituzione sulla Chiesa* è sorprendente: il primo, relativo al sacerdozio dei fedeli, è ben posto e scritturisticamente fondato, il secondo è un semplice sviluppo teologico poggiato su due testi di Pio XI e di Pio XII⁴. Il vescovo, che continua la missione degli apostoli, trova facilmente la sua ragione d’essere nella Scrittura. Il prete, lui, non può fondare la sua specificità che sulle dichiarazioni pontificie”⁵.

Non è con l’intenzione di denigrare l’opera compiuta dal Vaticano II che abbiamo citato questo duro apprezzamento. Abbiamo cercato con questo di far cogliere meglio l’urgenza e la

¹ Rimando qui al rapporto della Commissione Internazionale di teologia: *Il Ministero Sacerdotale*, Parigi 1971. Questo rapporto è stato preparato da una sottocommissione composta dal P. URS VON BALTHASAR, da Mons. CARLO COLOMBO, dal P. GONZALEZ DE CARDEDAL, dal P. M.G. LE GUILLOU, presidente, dal P. LESCRAUWAET, segretario, e da Mons. J. MEDINA-ESTEVEZ.

² Il Concilio Vaticano II ha cura di richiamare questo insegnamento tradizionale: ci sono insieme il sacerdozio comune dei fedeli e il sacerdozio ministeriale o gerarchico; tuttavia si deve ammettere tra di essi una differenza essenziale, e non solo di grado (*licet essentia, et non gradu tantum differant*). *Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, 10.

³ Rinviamo prima di tutto a D. OLIVIER, *Les deux visages du prêtre. Les chances d’une crise*, nella collezione *Points chauds*, Parigi (Fayard) 1971.

⁴ Cf. COV, p. 28-29.

⁵ D. OLIVIER, *Les deux visages du prêtre*, p. 52-53.

gravità del problema dottrinale, che vorremmo qui tentare di risolvere partendo dal Nuovo Testamento. Il problema è il seguente: gli apostoli, chiaramente sorgente e punto di partenza di tutti i ministeri che si esercitano attualmente nella Chiesa, sono realmente sacerdoti per volontà reale di Cristo: sacerdoti che, in quanto tali, sono del tutto distinti dall'insieme del popolo di Dio? Ma siccome Cristo, inviando gli apostoli verso gli uomini, ha inteso fare di essi dei prolungamenti e come dei sostituti della propria persona, la questione più fondamentale alla quale dobbiamo rispondere allora è questa: Cristo stesso è stato prete e si è considerato tale? Se è stato sacerdote, il suo sacerdozio dev'essere meditato a lungo, perché egli non può essere che il modello primo e perfetto, perciò anche la sorgente prima, non solo del sacerdozio universale, ma anche del sacerdozio ministeriale.

La maggior parte degli studi biblici sul sacerdozio della nuova alleanza danno un largo spazio alla lettera agli Ebrei. Niente è più normale: questo scritto non è forse il solo documento del Nuovo Testamento ad esprimere il mistero della persona e dell'opera di Cristo con l'aiuto di un vocabolario esplicitamente sacerdotale? Su questo punto preciso il presente lavoro rappresenta una novità. Ci proponiamo di riflettere sul sacerdozio cristiano servendoci soprattutto del capitolo 17 del quarto vangelo. Nello svolgimento certamente faremo intervenire anche dei dati paralleli presi dal resto del Nuovo Testamento, particolarmente dall'insieme della letteratura giovannea e della lettera agli Ebrei da cui richiameremo brevemente i concetti sacerdotali. Ma, ancora una volta, ripetiamo che è Gv 17 a costituire l'oggetto principale della nostra meditazione esegetica.

Un triplice motivo ci ha fatto decidere per questo metodo. 1°: La dottrina sacerdotale della lettera agli Ebrei è stata tante volte scrutata e sintetizzata; ci sembra assolutamente inutile di riprendere dettagliatamente questa esposizione. 2°: È curioso constatare che, nelle ricerche recenti sul sacerdozio cristiano e cattolico, il capitolo 17 del quarto vangelo è stato più o meno lasciato da parte: anche se questo grande testo è stato molto giustamente indicato come la preghiera sacerdotale di Gesù. Merita dunque tutta la nostra attenzione. C'è qui, con ogni evidenza, un'importante lacuna da colmare. 3°: Sebbene la lettera agli Ebrei non suggerisca mai che dei ministri della Chiesa potrebbero essere essi stessi sacerdoti in dipendenza dell'unico Gran Sacerdote della nuova alleanza, al contrario la preghiera di Gv 17 ci mostra il Cristo, che fa partecipare i suoi apostoli alla sua duplice consacrazione di sacerdote e di vittima. È almeno in questo modo che noi interpreteremo il linguaggio di Gesù.

In questa *Introduzione* ci asterremo dal riprendere tutti i problemi complicati, d'ordine storico o letterari, posti dai discorsi dopo la Cena, di cui Gv 17 costituisce il punto culminante. Ci contenteremo di ricordare quello che è l'evidenza stessa: questi discorsi non sono delle stenografie, vogliamo dire una riproduzione parola per parola delle parole di Gesù. Tutti sono d'accordo oggi nel riconoscere la parte considerevole che, nella loro composizione, spetta all'evangelista. Vi si ritrova la maggior parte dei temi più importanti, che caratterizzano la teologia giovannea. Qui, come dappertutto d'altronde, il pensiero di Gesù ci viene donato unito intimamente ai commenti autorizzati dell'evangelista, il quale nell'interpretazione beneficia dell'aiuto dello Spirito Paraclito e dei lumi, che a lui vengono dalla vita stessa della Chiesa⁶.

Tuttavia significherebbe ingannarsi gravemente se ritenessimo questi discorsi come una semplice finzione didattica, una meditazione di un dottore della fine del primo secolo, destinata ai cristiani di quei tempi⁷. Non abbiamo qui, come lo si è talvolta preteso, una dissertazione teologica

⁶ Cf. *Introduction à la Bible*, sotto la direzione di A. ROBERT e A. FEUILLET, Tournai-Paris 1969, t. II, p. 668-670.

⁷ Con alcune varianti questa posizione è quella di molti critici; ci si riferirà per esempio allo studio di Käsemann ricordato nella nota 9: essa forse ha influenzato l'esegesi che sostiene B. RIGAUX, *Les Destinataires du IV Évangile à la lumière de Jean XVII*, in *RTL* 1 (1970), p. 289-319. L'autore conclude così il suo articolo: "Quest'opera, la cui risonanza è eterna, è stata concepita e scritta in un ambiente storico e teologico determinato. Uomini concreti, i discepoli del tempo, sono interpellati da questo Gesù esaltato, che parla loro in termini di Chiesa. Se bisogna rinunciare a usare la Formgeschichte come si applica al genere evangelico dei Sinottici, tuttavia le formule stesse sono veicoli di temi e di tradizioni che bisogna ricercare attraverso quest'opera negli strati diversi, tornando senza posa a delle idee maestre. La definizione del discepolo non sfugge a questa legge. Come ci è sembrato, egli è lontano dall'uditore del Gesù storico. Egli è membro di una comunità, dove nuovi valori sono scrutati, esposti, vissuti. In un tempo nel quale il

astratta, un insegnamento più o meno esoterico rivolto a dei perfetti, giudicati capaci di essere iniziati ai segreti dell'altro mondo, ma piuttosto una spiegazione anticipata proposta da Cristo ai suoi apostoli, dal punto culminante della storia religiosa dell'umanità, di quel che il quarto vangelo chiama l'Ora di Gesù. È chiaro che i discorsi dopo la Cena riguardano in primo luogo gli apostoli, sono rivolti a uomini che Gesù ha scelto, pur conoscendo in anticipo la futura defezione del “figlio della perdizione”, che vivono con lui dall'inizio del suo ministero e che ha circondati di una sollecitudine tutta speciale (13,18; 14,7-9; 15,27; 17,12...). Questi discorsi si ricollegano a un tema ben attestato dai Sinottici: Gesù fa beneficiare gli apostoli di rivelazioni particolari. Qui dona loro delle chiarificazioni sulla sua Ora.

Ciò che vale per l'insieme dei discorsi dopo la Cena, vale in particolare per la preghiera del capitolo 17; essa è anche più strettamente collegata all'Ora di Gesù di certi brani dei capitoli 13-16⁸. Diciamo dunque qualche parola di ciò che è l'Ora di Gesù e della luce molto speciale che essa conferisce alle parole di Gesù riferiteci da questa parte del quarto vangelo⁹.

L'Ora di Gesù comporta due aspetti antitetici. Essa è il tempo dell'apoteosi di Gesù, della piena manifestazione di quello che egli è, della rivelazione definitiva della sua unità d'essere e d'azione con il Padre, il tempo anche dove la luce vince sulle tenebre. Ma quest'apoteosi e questo trionfo si scontrano con un dramma atroce: quello delle sofferenze e della crocifissione di Gesù, quello anche della cecità degli uomini increduli, perché è a causa di questa cecità che Gesù è stato condannato a morte. Del resto, al di là degli attori umani, Giuda, i Giudei, i Romani, colui che di nascosto dirige tutta l'azione è Satana, l'Avversario per eccellenza, il Principe delle tenebre. In apparenza l'Ora di Gesù è quella della vittoria delle tenebre e del Principe di questo mondo. In realtà è quella della vittoria di Gesù su tutte le forze del male.

Nella storia religiosa dell'umanità, l'Ora di Gesù rappresenta dunque un culmine che non sarà mai oltrepassato. Essa è il compimento di tutta la storia religiosa anteriore, e allo stesso tempo, l'inaugurazione del tempo della Chiesa e della fine dei tempi. I discorsi d'addio di Gv 13-17 ci dicono in anticipo quale sarà la vita della Chiesa e la fine della storia. Lo sguardo d'aquila di Giovanni ha percepito con acutezza la grandezza unica di questo momento dell'esistenza del Cristo, ed egli l'ha espressa in modo incomparabile

Il doppio aspetto antitetico dell'Ora di Gesù dà ai discorsi di dopo la Cena la tonalità loro propria, un tono specialissimo, che non si ritrova più nel vangelo. Siamo introdotti in un'atmosfera ieratica e contrastata, fatta di giochi d'ombre e di luce. La pace, e anche una gioia soprannaturale, emanano da questi colloqui: Re e giudice escatologico dell'universo, Gesù domina molto al di sopra il dramma gigantesco di cui è il centro; l'assicurazione divina, di cui dà prova e che vuole comunicare ai suoi, esclude la disperazione e anche il turbamento profondo. Tuttavia, d'altro lato, l'ombra tragica della Passione, e di tutte le sue conseguenze, aleggia su questi discorsi d'addio: una morte crudele attende Gesù; i discepoli saranno separati dal loro Maestro e sottomessi a dure prove. La fiducia e la gioia sono forzatamente colorite di tristezza, di una tristezza discreta, ma straziante.

In ragione stessa del suo oggetto, di cui l'importanza e l'attualità non sfuggiranno a nessuno, lo studio che intraprendiamo è destinato a un largo pubblico. Abbiamo anche ridotto al minimo le

cristianesimo nascente conosceva le rovine della seduzione e della persecuzione, dove il mondo odia i discepoli, un maestro, che la tradizione ha chiamato Giovanni, ha riunito intorno a sé un'assemblea di uomini e di donne che, attraverso una meditazione su Gesù, una presenza rinnovata e arricchita della sua parola, delle sue opere e della sua persona, fosse in grado di resistere ai mali presenti, con la certezza di una rivelazione amplificata e vittoriosa” (p. 317).

⁸ Pensiamo specialmente a 15, 1-6 e 15, 18 – 16, 4^a. Nel primo di questi brani, l'allegoria della vigna, non si trova la minima allusione alla partenza imminente di Gesù; i discepoli sono supposti vivere in unione con Gesù, e l'accento non è posto che sulla permanenza di questa unione. Il secondo brano offre molti paralleli, sia con il discorso apocalittico dei Sinottici, sia soprattutto con il discorso della missione di Matteo 10 (cf. particolarmente Gv 15,18 e Mt 10,22; Gv 15,20 e Mt 10,23-24; Gv 15,26 e Mt 10,20 o Mc 13,11; Gv 15,27 e Mt 10,18 o Mc 13,9; Gv 16,1 e Mt 24,10; Gv 16,2 e Mt 10,17; 24,9 o Mc 13,9.12). Si vede da ciò che, nei discorsi d'addio, Giovanni ha operato una sintesi delle rivelazioni speciali fatte agli apostoli, non solo nel momento dell'ultima cena, ma in altre circostanze. Cf. M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, Parigi 1927, p. 397-398.

⁹ Ciò che segue s'ispira soprattutto a H. VAN DEN BUSSCHE, *Jean, Commentaire de l'Évangile Spirituel*, Bruges 1967, p. 367-371.

indicazioni tecniche e bibliografiche. Le note sono poste in fondo ad ogni pagina; anche senza di esse il nostro testo è sufficiente a se stesso ed è perfettamente intelligibile. Le parole greche o semitiche, non potevano essere evitate completamente, perché la discussione talvolta non ha senso che partendo da esse; per quanto possibile, sono anche poco numerose e sempre trascritte.

Innumerevoli sono i lavori antichi o moderni, che sono stati consacrati al quarto vangelo. È inutile che ne facciamo l'elenco. Ci contentiamo di redigere in nota la lista delle principali monografie recenti che vertono sull'insieme o su alcuni dettagli della preghiera di *Gn 17*¹⁰. Ci teniamo ad aggiungere che due studi ci sono serviti particolarmente e che, anche senza dirlo, vi facciamo riferimento molto spesso: si tratta in primo luogo del commento generale di R. E. Brown sul quarto vangelo¹¹, e in secondo luogo del commento speciale su *Gv XVII* di W. Thüsing¹², commento che è stato tradotto in francese¹³.

Ecco qual è lo sviluppo della nostra ricerca. Il primo capitolo sottolineerà l'orientamento liturgico della preghiera di *Gv 17*. Il secondo capitolo, senza dubbio il più inatteso, metterà in luce i rapporti nascosti tra *Gv 17* e la liturgia giudaica del gran giorno dell'Espiazione. Partendo dal doppio riferimento al culto cristiano (1° capitolo) e all'Antico Testamento (2° capitolo), tenderemo in un terzo capitolo di definire ciò che rende trascendente il sacrificio e il sacerdozio del Cristo, due realtà che sono evidentemente inseparabili. Infine il nostro quarto e ultimo capitolo verterà sulla partecipazione dei ministri di Cristo alla sua duplice consacrazione sacerdotale e di vittima.

Una *Conclusion generale*, insolitamente sviluppata, sintetizza le diverse tappe della nostra ricerca e dà indicazioni sulle fonti bibliche di un'autentica spiritualità sacerdotale. Il lettore frettoloso potrebbe cominciare da questa conclusione generale, per avere una visione d'insieme del nostro studio; gli sarebbe in seguito più facile entrare nei particolari dell'analisi.

¹⁰ Ecco questa lista, che non ha la pretesa di essere completa. Le opere sono citate per ordine cronologico: J. HUBY, *Un double problème de critique textuelle et d'interprétation: Saint Jean XVII*, 11-12, *RSR* 27 (1937), p. 408-421; J. BONSIRVEN, *Pour une intelligence plus profonde de Saint Jean*, *RSR* 39 (1951), p. 176-196; A. GEORGE, *L'Heure de Jean XVII*, *RB* 61 (1954), p. 392-397; J. GIBLET, «*Sanctifie-les dans la vérité*», *BVC* 19 (1957), p. 58-73; T. E. POLLARD, «*That They All May Be One*» (*Gv XVII*, 21), and *The Unity of the Church*, *Exp T* 70 (1958-1959), p. 149-150; E. L. WENGER, «*That They All May Be One*», *Exp T* 70 (1958-1959), p. 333; J. L. D'ARAGON, *La notion johannique de l'unité*, *Sc Ec* 11 (1959), p. 111-119; C. SPICQ, *Agapè*, tomo III, Parigi 1959, p. 204-218; A. VANHOYE, *L'oeuvre du Christ, don du Père (Gv V, 36 e XVII, 4)*, *RSR* 48 (1960), p. 377-419; J. F. RANDALL, *The Theme of Unity in John XVII*, 20-23, Università di Lovanio 1962; si trova un riassunto di questa dissertazione in *ETL* 41 (1965), p. 373-394; B. SCHWANK, «*Vater, verherrliche deinen Shon (XVII, 1-5)*», *Sein S* 28 (1963), p. 439-449; B. SCHWANK, «*Für sie heilige ich mich, die du mir gegeben hast (XVII, 6-19)*», *Sein S* 28 (1963), p. 484-497; B. SCHWANK, «*Damit alle eins seien (XVII, 20-26)*», *Sein S* 28 (1963), p. 531-546; A. LAURENTIN, «*We'attah-Kai nyn. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques*», *B* 45 (1964), p. 168-197; 413-432; J. PERRET, *Notes bibliques de prédication sur Jean XVII*, *VC* 69 (1964), p. 119-126; C. D. MORRISON, *Mission and Ethic: An Interpretation of John XVII*, *Int* 19 (1965), p. 259-273; R. POELMAN, *The Sacerdotal Prayer: Johan XVII*, *Lumen V* 20 (1965), p. 43-66; F. M. BRAUN, *La seigneurie du Christ dans le monde selon saint Jean*, *RT* 67 (1967), p. 357-386; su 17,1-3, p. 359-366; G. BORNKAMM, *Zur Interpretation des Johannes-Evangeliums. Ev Th* 28 (1968), p. 8-25; riprodotto in *Geschichte und Glaube I* (Gesammelte Aufsätze III), Monaco 1968, p. 104-121; E. KASEMANN, *The Testament of Jesus according to John XVII*, Filadelfia 1968; J. BECKER, *Aufbau, Schichtung und theologisches Stellung des Gebetes in Johannes XVII*, *ZNW* 60 (1969), p. 56-83; S. AGOURIDES, *The High Priestly Prayer of Jesus*, *St Ev*, IV, p. 137-145; B. RIGAUX, *Les destinataires du IV Evangile à la lumière de Gv XVII*, *RTL* 1 (1970), p. 289-319; E. MALATESTA, *The Literary Structure of John XVII*, *B* 52 (1971), p. 190-214.

¹¹ *The Gospel according to John, Introduction, Translation and Notes* (The Anchor Bible), New York, vol. I (1966), vol. II (1970).

¹² *Herrlichkeit und Einheit. Eine Auslegung des Hohenpriesterlichen Gebetes Jesu (Gv XVII)*, Düsseldorf 1962.

¹³ *La prière sacerdotale de Jésus (Jn XVII)*, traduit de l'allemand da Joseph BURKEL e François SWESSEL, Parigi 1970.

CAPITOLO PRIMO

L'ORIENTAMENTO LITURGICO DELLA PREGHIERA DI Gv 17 E L'ATTRIBUZIONE A CRISTO DELLA QUALITÀ DI SACERDOTE

In questi ultimi tempi il carattere liturgico del capitolo 17 del quarto vangelo è stato molte volte eccessivo, addirittura frainteso. R. Bultmann ricollega questo brano al capitolo 13 e sostiene che esso aveva inizialmente il posto dell'istituzione dell'Eucaristia; sarebbe stato introdotto così: “Quando Giuda fu uscito (13,31), Gesù, sapendo che la sua ora di passare da questo mondo a suo Padre era venuta, avendo amato sino alla fine i suoi che stavano in questo mondo, si alzò dalla mensa, e alzando gli occhi al cielo, disse...”¹. Talvolta si è pensato che questa preghiera aveva subito fortemente l'influsso del culto cristiano², o anche che era stata recitata o cantata nelle celebrazioni eucaristiche della Chiesa primitiva³.

Alcuni autori si mostrano più precisi ancora. Al dire di E. C. Hoskyns, i discorsi dopo la cena rifletterebero l'ordinamento stesso del culto primitivo: alla parte dottrinale della riunione liturgica, alla quale corrispondono i capitoli 14-16, fa seguito al capitolo 17 la preghiera propriamente eucaristica⁴. Alcuni liturgisti cattolici hanno paragonato Gv 17 al prefazio che precede l'azione sacrificale nella messa romana: prima di questa azione, nel prefazio della messa, il prete si rivolge al Padre; parallelamente in Gv 17 Gesù si rivolge verso il Padre prima d'iniziare la sua Passione⁵.

In queste opinioni c'è molta fantasia. Esse non poggiano su nessun argomento serio. Vogliamo ricordare le osservazioni di Bultmann sugli stretti rapporti tra i due capitoli 13 e 17. È certamente vero che le parole “l'Ora è giunta” di 17,1 richiamano l'annuncio solenne della venuta dell'Ora in 13,1. Ugualmente l'idea di fine, di compimento, fortemente sottolineata in 17,4 (*téleion*), fa pensare alle parole di 13,1: “li ha amati sino alla fine” (*télos*). Ugualmente ancora la glorificazione del Figlio in 17,2.4-5 non fa che un tutt'uno con quella che è ricordata in 13,31-32. Ma se il capitolo 17 rinvia così, senza alcun dubbio possibile, al capitolo 13, è unicamente a modo d'inclusione. Non si è autorizzati a spostare la preghiera di Gesù, per farne il corrispondente della cena eucaristica dei Sinottici.

Qui interviene un'altra considerazione. Quale che possa essere la sua colorazione liturgica, della quale parleremo più tardi, la preghiera di Gv 17 è in primo luogo e anzitutto il punto finale dei discorsi dopo la Cena, che somigliano visibilmente al *genere letterario dei discorsi d'addio*. È questo un genere letterario molto attestato nella Bibbia e nel giudaismo tardivo. L'Antico Testamento riferisce le ultime parole di Giacobbe ai suoi figli (Gn 47,29-49,33); i discorsi d'addio rivolti a Israele da Giosuè (22-24) e da Davide (1Cr 28-29); le istruzioni date a suo figlio da Tobia in punto di morte (Tb 14,3-11). Il Nuovo Testamento ci fa leggere un discorso d'addio di Paolo agli anziani di Efeso (At 20,17-38). Ricordiamo ancora i Testamenti dei Dodici Patriarchi, il libro dei Giubilei, dove si tratta di addii di Noè (10), d'Abramo (20-22), di Rebecca e d'Isacco (35-36) ecc.

Non è raro che chi fa così i suoi addii, li termini con una preghiera per i suoi figli, o per le persone che sta per lasciare. A questo riguardo il Deuteronomio ci si presenta come un parallelo

¹ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gottinga 1959, p. 351.

² Cf. J. SCHNEIDER, *Die Himmelsbrotrede*, in *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stoccarda 1951, p. 132-142.

³ Cf. R. POELMAN, *The Sacerdotal Prayer: John XVII, Lumen V* 20 (1965), p. 43-66.

⁴ *The four Gospels*, ed. F.N. Davey, Londra 1947, p. 495.

⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 746.

particolarmente suggestivo. Ci riferisce gli ultimi discorsi rivolti da Mosè al suo popolo. Egli termina con due cantici: nel primo (32) Mosè si rivolge al cielo per parlare del popolo eletto a Dio; nel secondo (33) si rivolge al popolo eletto per invocare su di lui le benedizioni divine. Parallelamente, nel capitolo 17 del quarto vangelo, Gesù, giunto alla fine dei suoi discorsi d'addio, si rivolge verso il Padre per parlargli dei suoi discepoli presenti e futuri, e chiedere per loro la protezione divina⁶.

Una volta fornite queste precisazioni indispensabili, possiamo ora affrontare il seguente problema, al quale l'oggetto stesso della nostra ricerca conferisce un'eccezionale importanza: in quale misura il contesto e il contenuto stesso della preghiera di Gv 17 ci autorizzano a parlare del suo carattere liturgico? Ciò può essere considerato da un duplice punto di vista. Ci sono prima di tutto le caratteristiche di questa preghiera, che l'orientano verso il culto eucaristico. Ci sono in secondo luogo le caratteristiche che suggeriscono che Gesù si comporta nella circostanza come un sacerdote, il pontefice della nuova alleanza. Queste ultime caratteristiche saranno ricollegate alla concezione del Cristo sacerdote che ci è suggerita dall'insieme del Nuovo Testamento. Daremo una particolare attenzione a due dati di Gv 17: la "santificazione" di Cristo e la sua preghiera per i suoi discepoli.

Lo sfondo eucaristico della preghiera di Gv 17

È chiarissimo che la preghiera di Gv 17 non ha direttamente come oggetto il mistero eucaristico. Il vocabolario specificamente eucaristico è totalmente assente; non vi si parla né di nutrimento, né di bevanda, né di pane e di vino, né del corpo e del sangue di Cristo. Tuttavia alcune osservazioni convergenti mostrano che questa preghiera è immersa in un clima eucaristico. Per mostrarlo facciamo appello di volta in volta alla struttura dei discorsi dopo la cena, al tema fondamentale della preghiera di Gv 17, e dei suoi rapporti con la *Didaché*.

I discorsi dopo la Cena formano un'unità letteraria, che si distacca nettamente dal resto del vangelo. Ma, quando si va ad analizzarli, ci si scontra con le più gravi difficoltà, di cui ecco le principali. In 14,31 Gesù dà l'ordine di partire, dopo aver dichiarato che non si sarebbe più intrattenuto con i suoi discepoli. Se il racconto della Passione seguisse subito, tutto sarebbe coerente. Ma prima si trovano lunghi discorsi, che riempiono i capitoli 15-17.

Altra difficoltà: questa seconda serie di discorsi riprende molto spesso i temi della prima; in particolare il capitolo 16 non è in gran parte che una ripetizione delle idee del capitolo 14. Si paragonerà per esempio la citazione del turbamento dei discepoli in 14,1 e 16,6, la promessa del Paraclito in 14,15-17.26 e 16,7-11, la sconfitta del Principe di questo mondo in 14,30 e 16,11.33, l'annuncio enigmatico: "ancora un po' di tempo" e Gesù scomparirà (in 14,19 e 16,19), l'annuncio che Gesù va al Padre in 14,12 e 16,28 ecc...

I sostenitori delle trasposizioni testuali all'interno del quarto vangelo, trovano qui un'occasione particolarmente favorevole per applicare le loro teorie. Ma essi non hanno su questo punto alcun appoggio nella tradizione manoscritta, né la testimonianza dei Padri. Il papiro *Bodmer II*, recentemente pubblicato, probabilmente dell'inizio del III secolo, non conferma alcuna delle trasposizioni proposte dai critici⁷. È meglio supporre che il vangelo non è stato redatto di un solo getto e che in particolare i capitoli 15 e 16 sono stati aggiunti a una prima redazione.

È stata proposta un'altra soluzione, che non è d'altronde incompatibile con la precedente. Alcuni esegeti pensano ad un vero procedimento letterario, che fa che gli stessi temi siano trattati due volte. Seguendo Heitmüller, E. B. Allo⁸ sintetizza così i discorsi dopo la Cena: a) il precetto dell'amore: 13,34-35; b) Gesù consolerà i suoi per la sua partenza: 14,1-31; c) l'unione di Gesù e dei

⁶ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel accordin to John*, p. 598 e 744.

⁷ Su questo problema delle trasposizioni testuali, cf. *Introduction à la Bible*, t. II, p. 640-643; N. URICCHIO, *La teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni*, B, 1950, p. 128-163; C. SPICQ, *Agapè*, III, Parigi 1959, p. 126-127. Si troverà in quest'ultima opera una bibliografia molto più particolareggiata.

⁸ *L'Apocalypse*, Parigi 1933, p. CCXIX.

credenti: 15,1-11; a') comunione d'amore dei discepoli tra loro: 15,12-16; b') la consolazione dei discepoli: 16,5-33; c') preghiera per compimento dell'unità: 17. Un grande argomento in favore di questo modo di vedere è che la prima lettera di san Giovanni ci mette davanti a un fenomeno letterario del tutto simile⁹.

Una volta ammessa questa struttura dei discorsi dopo la Cena, diventa chiarissimo che la preghiera di *Gv* 17 segue l'allegoria della vite. Ora la portata eucaristica di quest'allegoria è indubbia: il Cristo vera vite e il Cristo il cui sangue costituisce il vino o la bevanda della nuova alleanza, sono lì dei dati strettamente imparentati. Lo si può mostrare più in dettaglio.

In 6,56, l'immanenza reciproca del Cristo e dei discepoli, frutto della ricezione dell'Eucaristia, è tradotta dal verbo "dimorare" (*ménein*): "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui". Ora questa idea d'immanenza reciproca, sempre con il verbo "dimorare", è ripresa costantemente nella pericope di *Gv* 15,1-11 (vv. 4, 5, 6, 7, 9, 10). In *Mc* 14,25 (= *Mt* 26,29) il vino della coppa eucaristica è chiamato il frutto della vite. Tutti i racconti dell'istituzione dell'Eucaristia ricollegano questa alla morte sacrificale di Cristo; ora l'allegoria della vite è posta proprio prima della Passione, in questo stesso contesto della morte sacrificale di Gesù, d'altronde menzionato in 15,13. I tralci della vite, che devono "portare frutto", hanno un destino simile a quello del loro Maestro, che per primo "porta frutto", ma a condizione di morire, come il chicco di frumento gettato per terra (cf. 15,2.5.8.16 con 12,24)¹⁰.

Aggiungiamo ancora ciò che abbiamo sviluppato altrove¹¹. In *Gv* 15 come in *Gv* 6, si distingue facilmente uno sfondo sapienziale, vogliamo dire l'assimilazione di Gesù alla Sapienza divina dell'Antico Testamento, sorgente di vita per i suoi discepoli, che nutre in qualche maniera con la sua sostanza. L'allegoria giovannea della vigna richiama certamente i numerosi passi profetici nei quali la nazione prescelta è paragonata ad una vigna, particolarmente *Ez* 15,4-5, dove i tralci della vigna sterile sono gettati al fuoco (cf. 15,6). Tuttavia mentre nell'Antico Testamento la 'vite-Israele' non è mai indicata, giustamente, come principio di vita, Gesù, chiamandosi vite, vuol indicare che egli è "la vite della vita", allo stesso modo in cui prima, in *Gv* 6, ha dichiarato che egli è "il pane della vita". Ora questo simbolo della vite, di cui i profeti si servivano per indicare il popolo eletto, il Siracide lo applica alla Sapienza, e questo in un passo dove la stessa Sapienza divina chiama i suoi discepoli ad un banchetto, che annuncia il banchetto eucaristico:

Io come vite ho prodotto splendidi germogli
e i miei fiori danno frutti di gloria e ricchezza.
Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate,
e saziatevi dei miei frutti...
Quanti si nutrono di me avranno ancora fame
e quanti bevono di me avranno ancora sete (24, 17.19.21)¹².

⁹ Rimandiamo alla nostra monografia: *Étude structurale de la première épître de saint Jean: Comparaison avec le quatrième évangile* in *Neues Testament und Geschichte, historisches Geschehen und Deutung im Testament*, O. CULLMANN zum 70. Geburtstag, Zurigo 1972, p. 307-327.

¹⁰ Sul significato eucaristico dell'allegoria della vigna, cf. particolarmente O. CULLMANN, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Parigi 1951, p. 78-79; H. VAN DEN BUSSCHE, *Le discours d'adieu*, Parigi-Maredsous 1959, p. 102; D. M. STANLEY, "I Am the Genuine Vine" (*Gv* 15,1), *Bi T* 8 (1963), p. 484-491; B. SANDVIK, *John XV als Abendmahlstext*, *TZ* 23 (1967), 323-328; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 672-674.

¹¹ *Études johanniques*, Parigi 1962, p. 72-85.

¹² Le parole di Cristo in *Gv* 6,35: "Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà mai sete", richiamano molto particolarmente *Sir* 24,14-21. A prima vista si direbbe che i due testi siano in contrasto. Tuttavia più in profondità è chiaro che non c'è contraddizione: i discepoli della Sapienza avranno sempre fame e sete, perché si tratta di un nutrimento che non genera mai il disgusto; i discepoli di Gesù non avranno più fame e sete, perché il loro Maestro, che si dona loro nel mistero eucaristico, è capace di soddisfare tutte le loro aspirazioni religiose. È lecito scavare ancora di più e cercare il motivo per il quale la formula del quarto vangelo differisce da quella del Siracide. Essa richiama nello stesso tempo l'annuncio del Deutero-Isaia del nuovo Esodo; vi è detto che i rimpatriati non avranno né fame né sete: si tratta di un dato che fa ugualmente parte delle descrizioni del festino messianico (*Is* 54,1; 65,13). Così dunque il testo di *Gv* 6 è come la sintesi dei due temi complementari del banchetto

Dal punto di vista dottrinale si osserva una progressione potente quando si paragonano tra di esse la finale del discorso sul pane di vita (6,51-58), l'allegoria della vite e la preghiera di *Gv* 17. Questa preghiera appare allora come il punto culminante di un insegnamento sublime, legato principalmente al mistero eucaristico. È ciò che vorremmo mostrare brevemente.

L'idea fondamentale della teologia giovannea è senza dubbio questa: Dio, che è in se stesso amore, invita gli uomini ad una vera comunione d'amore con sé, per mezzo di suo Figlio e nello Spirito Santo¹³. L'Antico Testamento c'insegnava già, che in virtù di una generosità assolutamente gratuita, Yahvè si è degnato di stabilire un'alleanza tra lui e Israele: "Voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio". Il quarto vangelo, e la prima lettera di san Giovanni, ci pongono in presenza di una personalizzazione e di una interiorizzazione dell'alleanza, che non fanno altro che compiere i grandi oracoli di Geremia (31,31-34) e di Ezechiele (36,25-28) sull'era messianica. La teologia giovannea s'innalza più in alto ancora: nei rapporti istituiti tra Dio e gli uomini, grazie alla nuova alleanza, essa ci fa contemplare come un riflesso delle relazioni trinitarie: "Io sono il buon pastore, conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me, così come il Padre conosce me e io conosco il Padre" (10,14-15). E soprattutto: "perché tutti siano una cosa sola; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi, perché il mondo creda che tu mi hai mandato. E la gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa, come noi siamo una sola cosa. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità, e il mondo conosca che tu mi hai mandato" (17,21-22).

Ora, è là che noi volevamo giungere: nella prospettiva del quarto vangelo, questi rapporti mutui tra Dio e i discepoli di Gesù, appaiono soprattutto come il frutto per eccellenza dell'Eucaristia. In effetti il capitolo 6 c'insegna, che il ricevere l'Eucaristia, garantisce la nostra comunione con Cristo, e per mezzo di lui, la nostra comunione col Padre: "Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui. Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me, vivrà per me" (6,56-57). L'allegoria della vite esprime la stessa idea sotto un'altra forma: con un'insistenza straordinaria, essa sottolinea che il discepolo deve dimorare in Gesù e Gesù nel suo discepolo, come i tralci della vite devono restare uniti al ceppo; senza la comunione col Cristo, la vita cristiana sarebbe colpita da sterilità (15,1-11).

È incontestabile, che la grande preghiera di *Gv* 17, non fa che aggiungere a questa dottrina il suo ultimo sviluppo. Essa ci dice che i discepoli di Cristo devono essere uniti tra loro, come il Padre e il Figlio non sono che uno. Essa ci presenta l'unità delle persone divine nella Trinità tutt'insieme, come la sorgente e il modello dell'unione dei cristiani tra di loro. Che significa, se non che la comunione dei discepoli tra di loro è preceduta e comandata dalla loro comunione alla vita divina, frutto essa stessa della comunione eucaristica? In queste condizioni appare chiaramente che la grande preghiera di *Gv* 17, in cui il tema fondamentale è l'unità dei credenti tra di loro, ha uno sfondo e una risonanza eucaristica.

W. Thüsing osserva: "A prima vista, i testi giovannei sull'Eucaristia non sembrano ordinati altrettanto all'unità della Chiesa quanto il versetto 10,17 della prima lettera di Paolo ai Corinti: 'Poiché vi è un solo pane, noi siamo, benché molti, un solo corpo: tutti infatti partecipiamo all'unico pane'. Si ritrova anche in Giovanni quest'orientamento: esso è approfondito e ampliato dal suo pensiero fondamentale sulla relazione personale del credente con Cristo quando si riceve l'Eucaristia: 'Io sono il pane di vita... Chi mangia me...'. Unità per la presenza di Gesù nel cuore dei credenti, mantenimento nell'amore di Gesù, glorificazione del Figlio: sono le tre realtà che s'incatenano. L'Eucaristia è intimamente legata alla glorificazione di Gesù e del Padre, oggetto della preghiera sacerdotale"¹⁴.

W. Thüsing scopre un'allusione più netta all'Eucaristia nella dichiarazione misteriosa di *Gv* 17,22: 'Io ho dato loro la gloria, che tu mi hai donato'. Già Lagrange esclude (contro Crisostomo e Zahn) che questa gloria possa essere il potere di operare miracoli. Egli dice molto giustamente: "È

messianico e del festino della Sapienza: la sazietà totale, che esclude la fame e la sete, gli dà una colorazione nettamente escatologica; tuttavia resta incontestabile che è *Sir* 24 il parallelo più prossimo.

¹³ Rinviamo qui alla nostra opera: *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Parigi 1972.

¹⁴ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 139.

piuttosto qualcosa della natura divina che Gesù possiede tutt'intera e che, molto meglio di un potere gratuito, è per se stessa un principio di unità; è chiamata 'gloria' perché la natura divina è concepita da noi come una luce"¹⁵. Thüsing giunge alla stessa conclusione: la gloria comunicata ai discepoli, spiega, è la forza divina che li conduce all'unità, il dono della salvezza, o della vita eterna, o ancora il dono dello Spirito Santo, "dono che abbraccia tutto". Ora, secondo il discorso sul pane di vita, sono questi altrettanti frutti della comunione eucaristica. Scrivendo il testo di 17,22 Giovanni doveva pensare al pane eucaristico, che, presso gli altri evangelisti e san Paolo, era stato dato quella sera ai discepoli¹⁶.

Lo sfondo eucaristico di *Gv 17* è confermato dai temi che *Gv 17* ha in comune con la *Didachè*, raccolta d'insegnamenti e di regole pratiche ad uso delle prime comunità cristiane, che è probabilmente di origine antiochena¹⁷ e deve datarsi dalla seconda metà del primo secolo¹⁸. Tra le somiglianze manifeste che enumereremo tra le preghiere eucaristiche dei capitoli 9 e 10 della *Didachè* e la preghiera di *Gv 17* si è visto, talvolta a torto, un argomento in favore del carattere strettamente liturgico ed eucaristico di *Gv 17*. E' sufficiente rilevare una differenza capitale: quando la *Didachè* menziona espressamente il pane e il vino, Giovanni non lo fa. Comunque queste somiglianze provano che i temi sviluppati dalla preghiera di *Gv 17* erano facilmente associate nella Chiesa primitiva alla liturgia eucaristica; questa preghiera è dunque, nel suo sfondo, orientata verso il culto cristiano e l'Eucaristia.

In *Didachè* 10,2 la preghiera liturgica comincia così: "Noi ti rendiamo grazie (*eucharistein*), o Padre"; in *Gv 17,1* non abbiamo la stessa invocazione "Padre" ripresa al v. 11 sotto la forma "Padre santo" e al v.26 sotto la forma "Padre giusto". Il tema della gloria resa al Padre da Gesù appare frequentemente nella *Didachè*: 9,2.3.4; 10,2.4.5; è fondamentale in *Gv 17*. La *Didachè* dichiara in 9,5 che nessuno può ricevere l'Eucaristia senza essere stato battezzato innanzitutto "nel nome del Signore"; in 10,2 rende grazie al Padre per "il tuo santo Nome che tu hai fatto abitare nei nostri cuori"; in 10,3 dice che "il Signore ha creato l'universo in onore del suo Nome"; in formule misteriose che ritroveremo più avanti, *Gv 17* parla del Nome divino dato a Gesù dal Padre (vv.11-12); Gesù da parte sua manifesta ai discepoli il Nome del Padre (vv.6 e 26). In 9,3 e 10,2, la *Didachè* ringrazia Dio per "la conoscenza", tutto ciò che ci fa conoscere per mezzo di "Gesù suo servo"; c'è in *Gv 17* un'insistenza notevole sulla conoscenza del mistero divino: vv.3, 6, 7, 8, 23, 25, 26. In 10,5 la *Didachè*, proprio come *Gv 17,15*, prega Dio di liberare la Chiesa dal male (o Maligno). Inoltre, quando nello stesso passo domanda che Dio procuri alla Chiesa il perfezionamento o la consumazione nell'amore e che la raduni, consacrata e santificata, nel Regno che egli ha preparato per essa, è lì in tutta evidenza il corrispondente dei temi, che svolgono un ruolo essenziale in *Gv 17*.

¹⁵ *Évangile selon saint Jean*, p. 450-451.

¹⁶ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 114-115 e 137.

¹⁷ Sull'origine antiochena della *Didachè*, cf. J. P. AUDET, *La Didachè*, Parigi 1958, p. 208-209; J. HAZELDEN-WELKER, *An Argument from the Chinese for the Antiochene origin of the Didachè*, *Studia Patristica VIII, Texte and Untersuchungen* 93, 1966, p. 44-45.

¹⁸ Cf. H. HEMMER, *Les Pères Apostoliques, I-II, Doctrine des Apôtres*, Parigi 1907, p. XXXV ; « più vicino all'anno 80 che al 100 della nostra era » ; K. BIHLMEYER, *Die Apostolischen Väter*, Tubinga 1924, p. XIV: tra 90 e 100; J. P. AUDET, *La Didachè*: tra 50 e 70.

La concezione di Cristo sacerdote nell'insieme del Nuovo Testamento e lo sfondo sacerdotale della preghiera di Gv 17

Quanto il vocabolario eucaristico, così anche il vocabolario propriamente sacerdotale apparentemente manca in Gv 17. E tuttavia, soprattutto dal XVI secolo¹⁹, questo capitolo è stato costantemente chiamato *la preghiera sacerdotale di Gesù*. Prima di mostrare che questa denominazione è pienamente giustificata, dobbiamo anzitutto dire qualche parola sul problema seguente: in quale misura l'insieme del Nuovo Testamento autorizza ad attribuire a Cristo la dignità sacerdotale? Solo dopo aver risposto, almeno sommariamente, a questo quesito, noi affronteremo l'oggetto propriamente detto della nostra ricerca: il significato sacerdotale di Gv 17.

Un'idea, sempre più diffusa nel momento attuale, è che quasi tutti gli scritti del Nuovo Testamento sarebbero estranei alla prospettiva propriamente sacerdotale nella presentazione che essi ci fanno della persona e dell'opera di Cristo. Anche quando sottolineano che Cristo realizza gli oracoli del Servo sofferente, è nel prolungamento della tradizione profetica che lo situano. In nessun modo, ci si dice, si preoccupano di ricollegare il Cristo alla tradizione sacerdotale dell'Antico Testamento.

Solo la lettera agli Ebrei farebbe eccezione; si è certamente obbligati a riconoscere che essa utilizza un linguaggio propriamente sacerdotale. Ma questa eccezione sarebbe più apparente che reale, perché l'autore di questa lettera affermerebbe l'esistenza di una discontinuità radicale tra il sacerdozio e la liturgia dell'Antico Testamento da una parte, e il culto cristiano dall'altra.

Sarebbe *a priori* sbalorditivo che queste idee fossero totalmente giuste. In modo generale, nel Nuovo Testamento l'economia cristiana è ritenuta come complemento dell'antica economia. Il primo regime è la preparazione voluta da Dio del secondo, che fa sì che tra i due non ci potrebbe essere una discontinuità assoluta. C'è *simultaneamente* continuità e rottura²⁰. Così dev'essere ugualmente per ciò che riguarda le istituzioni culturali e il sacerdozio. Uno degli scopi della presente ricerca è quello di porre in evidenza insieme, in questo campo preciso, la continuità e la rottura tra le due economie.

È certamente vero che nel Nuovo Testamento la lettera agli Ebrei è sola a chiamare Cristo sacerdote (*hiéreus*: sei volte) e soprattutto gran sacerdote (*archiéreus*: dieci volte). Ma, con più o meno fortuna, autori moderni, di cui la maggior parte non sono cattolici, si sono dedicati a dimostrare che la dottrina sacerdotale della lettera agli Ebrei è più nuova nella sua espressione che in ciò che riguarda la sostanza delle cose, e che il resto del Nuovo Testamento, i vangeli e anche le lettere, ci offrono di questa dottrina sacerdotale degli abbozzi o delle equivalenze²¹. Per provare questo punto molto importante, sono stati presentati argomenti di diverso valore. Vale la pena che

¹⁹ Secondo san Cirillo d'Alessandria (PG 71, 505), Gesù si comporta in Gv 17 come un sacerdote, perché egli intercede in nostro favore. Ruperto non parla diversamente: "Queste cose chiese per noi il pontefice, sommo propiziatorio lui stesso propiziatorio, sacerdote e sacrificio". (In Gv, PL 169, 764). Questo non permette di attribuire puramente e semplicemente al teologo luterano David Chytraeus (1551-1600) la denominazione di preghiera sacerdotale. Cf. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. I *Introduction*, p. 122, n° 5.

²⁰ Cf. P. LESTRINGANT, *Essai su l'unité del la révélation biblique*, Parigi 1942; W. EICHRODT, *Les rapports du Nouveau et de l'Ancien Testament*, in *Le Problème biblique dans le protestantisme*, Parigi 1955; *Introduction à la Bible*, t. II, p. 917-918.

²¹ Ecco una lista di studi di questo genere; l'enumerazione non ha la pretesa di essere completa: O. MOE, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebraerbriefers* in TLZ 72 (1947), p. 333-338; C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, in *Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges Goguel*, Parigi 1950, p. 258-289; E. BAMMEL, *Archiereus propheteion*, TZ 89 (1954), p. 265-311; G. FRIEDRICH, *Beobachtungen zur messianischen Hoepriestererwartung in den Synoptikern*, ZTK, 53 (1956), p. 265-311; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londra 1958, p. 200-203; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Parigi 1958, p. 92-93. Ci si riferirà anche a una lettera dei vescovi tedeschi: *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt. Ein biblisch-dogmatische Handreichung*. Sonderdruck herausgegeben von Sekretariat des deutschen Bischofekonferenz, Trèves, Paulinus-Verlag, 1969. J. COPPENS dà un'analisi dettagliata di questa lettera in *Sacerdoce et Célibat*, Gembloux-Lovanio 1971, p. 49-99: *Le sacrifice chrétien, ses origines et son développement. Une lettre magistrale de l'Épiscopat allemand*.

ricordiamo i principali di essi, ma non ci è possibile intraprenderne qui un esame critico particolareggiato²².

È un fatto che ampi circoli del giudaismo tardivo hanno atteso un Messia sacerdotale, un Messia di Levi, al quale erano subordinati il Messia reale di Giuda, si attendeva un sacerdote ideale, che ci si compiaceva di opporre alle delusioni causate dal sacerdozio empirico. Questa speranza di un Messia sacerdotale è attestata dai testi di Qumrân (1Qs, 9,11; 1Qs^a, 12 sq), dallo scritto di Damas (12,23; 14,19; 19,10; 20,1), dal Testamento dei Dodici Patriarchi (*Ruben* 6,7s; *Simeone* 7,8s; passim). Anche se Gesù ha criticato il sacerdozio del suo tempo, ha potuto molto bene applicare a se stesso, se non il titolo, almeno l'idea di un gran sacerdote nuovo. L'esitazione del Nuovo Testamento a chiamare Gesù gran sacerdote è stata spiegata dalla prescrizione giudaica: ogni gran sacerdote doveva uscire dalla tribù di Levi, più precisamente ancora, dalla famiglia di Aronne, e doveva trarre la sua origine da Sadoq; se un non-aronide si fosse attribuito la dignità sacerdotale, incorreva nella morte: *Nm* 3,10; *2Cr* 26,16-21.

Parliamo per primo dei vangeli sinottici. Molti atti di Gesù, che non erano attribuiti al Messia nelle concezioni correnti dell'epoca, sono interpretati da certi autori moderni come atti sacerdotali: la benedizione dei bambini, gli esorcismi e le espulsioni dei demoni, soprattutto la remissione dei peccati, con i quali Cristo riconcilia gli uomini con Dio. Il nome dato a Cristo da un indemoniato, "il Santo di Dio" (*Mc* 1,24; cf. *Gv* 6,69), sarebbe, dicono talvolta, un titolo sacerdotale, perché i sacerdoti erano chiamati "santi per il Signore" (*Lv* 21,6; *2Cr* 23,6; 25,3), e il gran sacerdote portava sulla fronte una lamina sulla quale era incisa l'iscrizione "a Yahvè la santità" (o "Sacro al Signore") (*Es* 28,36). Gesù si applica con predilezione il *Sal* 110, dove il Messia è allo stesso tempo re e sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec (*Mc* 12,35s. par; 14,62 par). Nel racconto della Trasfigurazione, il colore bianco dei vestiti di Cristo talvolta è stato messo in rapporto con il colore bianco dei paramenti del gran sacerdote, e la gloria della quale Cristo è avvolto, si avvicina a quella che le tradizioni giudaiche tardive attribuiscono all'abbigliamento e alla funzione sacerdotali. In *Lc* 24,51 Gesù benedice i suoi discepoli nel momento di lasciarli e salire al cielo; questa benedizione solenne sembra richiamare quella impartita, sia dal gran sacerdote (cf. *Sir* 50,22), sia da Melchisedec, figura di Cristo sacerdote secondo la lettera agli Ebrei (cf. *Ebr* 7,1.6.7). I più esigenti dei critici ammettono in generale, che una volta garantito il carattere sacrificale del rito compiuto da Cristo nell'ultima Cena, l'atteggiamento sacerdotale adottato nella circostanza da Gesù si trova dimostrato dal fatto stesso.

Dobbiamo ora dire qualche parola delle lettere, lasciando da parte la prima lettera di san Giovanni, che troveremo più oltre. In *Ef* 5,2 vediamo Cristo offrire se stesso in sacrificio. Secondo *Rm* 8,34 il Cristo glorioso, "assiso alla destra di Dio, intercede per noi", che è una funzione sacerdotale. La risposta di Cristo ai Sinedristi ci mostra il Figlio dell'uomo "assiso alla destra della Potenza" (*Mc* 14,62 par.) e, nel racconto della morte di Stefano (*At* 7,56), questo stesso Figlio dell'uomo sta "dritto alla destra di Dio": senza dubbio nell'atteggiamento di un intercessore. La spiegazione di alcuni Padri della Chiesa, secondo la quale lui starebbe in piedi per salutare e accogliere il suo primo martire, è bella, ma improbabile. Il tema dell'accesso a Dio, espresso dal termine caratteristico *prosaogògè*, si trova tre volte nel Nuovo Testamento: (*Rm* 5,1-2) "Noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la fede, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo"; (*Ef* 2,14-18) "Egli infatti è la nostra pace, colui che di due (i Giudei e i Gentili) ha fatto un popolo solo...; per mezzo di lui infatti tutti e due abbiamo accesso al Padre in un solo Spirito"; (*1Pt* 3,18) "Cristo stesso è morto una volta per i peccati, giusto per gli ingiusti, per dare loro accesso a Dio". Certamente l'idea di avvicinarsi a un superiore ha anche il suo posto nel dominio giuridico e nello stile di corte. Ma il problema

²² Per un esame critico di diversi argomenti, cf. specialmente J. GNILKA, *Die erwartung des messianischen Hohenpriestertums in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, RQ, 1960, p. 395-426; J. COPPENS, *Le messianisme sacerdotal dans les écrits du Nouveau Testament*, Rech. Bibl., t. VII, *La Venue du Messie. Messianisme et Eschatologie*, Bruges 1962, p. 101-112; F. HAHN, *Christologische Hoheitstitel, Ihre Geschichte im frühen Christentum*, Gottinga 1963, Exkursus IV, p. 231-241.

dell'accesso a Dio è d'ordine liturgico: si tratta di sapere come uomini peccatori potranno avvicinarsi al Dio, tre volte santo.

È significativo che almeno due dei tre testi, che abbiamo citato, fanno nettamente allusione alla morte sacrificale del Servo di Jahvè, che procura la pace agli uomini peccatori, riconciliandoli con Dio (*Is* 53,5.10). *Rm* 5,2 fa seguito alla dichiarazione: “Gesù Cristo nostro Signore, consegnato per le nostre colpe, risuscitato per la nostra giustificazione” (4,25), testo che rinvia a *Is* 53, 4-6.12; *1Pt* 3,18, non è che una parafrasi di *Is* 53.

A nostro avviso, sono proprio le numerose reminiscenze dell'ultimo dei canti del Servo, il capitolo 53 d'Isaia, dove è descritto il suo martirio, a dimostrare nel modo più valido la presenza della concezione del Cristo sacerdote nell'insieme del Nuovo Testamento²³. Perché, se nei primi tre canti (*Is* 42,1-7; 49,1-6; 50,4-7), il Servo somiglia allo stesso tempo ai profeti, ai maestri di sapienza, e a Mosè, mediatore d'alleanza, con in più qualche rara allusione alla dignità regale, l'ultimo dei poemi del Servo (52, 13-53,12) ci suggerisce fortemente che egli è sacerdote, perché offre la sua vita in sacrificio espiatorio per i peccati dei suoi fratelli.

Ci si riferirà qui specialmente alla parola *'asham* di 53,10, designazione tecnica dei sacrifici di riparazione nel documento sacerdotale. È vero che l'autenticità di questo termine è stato talvolta messo in dubbio, ma si può dimostrare che s'armonizza molto bene con il contesto²⁴. Inoltre, l'idea che esprime, risulta in modo equivalente, e con gran forza, da tutta la profezia. Ecco perché facciamo interamente nostra questa conclusione di J. S. van der Ploeg: “La passione e la morte del Servo hanno il carattere di un vero sacrificio nel senso stretto della parola. Per ogni vero sacrificio ci deve essere un sacerdote, una vittima e l'immolazione di questa vittima. Perché il sacrificio sia efficace, bisogna che sia accettato da Dio. Ora il Servo stesso si offre volontariamente, non si uccide, ma offre la sua vita a Yahvè. Egli l'offre in nome di altri uomini, non come se fosse designato da loro, ma come se lui li sostituisse. Ciò è richiamato cinque volte nel quarto canto, per

²³ L'interpretazione dei poemi del Servo è uno dei problemi più ardui e più difficili di tutto l'Antico Testamento. La bibliografia sul tema è considerevole e non cessa di accrescersi. Noi abbiamo affrontato a più riprese questo soggetto: *DBS*, art. *Isaïe*, col.709-714; *Richesses du Christ, Serviteur de l'Éternel*, RSR, 1948, p. 412-441; *Le Messianisme du Livre d'Isaïe: ses rapports avec l'histoire et les traditions d'Israël*, RSR, 1949, p. 203-225. Citeremo solo tre studi, con i quali ci sentiamo in accordo profondo: J. S. VAN DER PLOEG, *Les chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe* (c. XL-XLV), Parigi 1936; A. ROBERT, art. *Médiation*, in *DBS*, col. 997-1020; J. SCHILDENBERGER, *Die Gottesknecht Lieder Isaïasbuchs. Ein Höhepunkt messianischer Weissagung*, in *Erbe und Auftrag* 35 (1959), p. 92-108. Riassumiamo l'essenziale delle nostre conclusioni riguardo a questi poemi: 1) i quattro cantici costituiscono un'unità letteraria; 2) sono posteriori all'insieme degli oracoli d'*Is* 40-60; sono stati inseriti a cose fatte nel contesto dove si trovano attualmente e devono essere letti indipendentemente da questo contesto; 3) non dovrebbero essere spiegati dalla teoria della *corporate personality*, che farebbe che il Servo di Yahvè fosse un personaggio insieme collettivo e individuale; 4) il Servo è un individuo, il Salvatore escatologico; 5) La salvezza procurata dal Servo è puramente spirituale, e fa astrazione dal punto di vista politico.

²⁴ Molti esegeti credono di dover sopprimere questa parola *'asham*. Altri al contrario fanno notare che questa parola è piena di senso. Nella seconda parte del v. 4, il verbo *nagoua* indica, con parole velate, che il Servo rassomiglia a un lebbroso; conviene tradurre: “noi l'abbiamo considerato come un lebbroso, colpito da Dio e umiliato”; la stessa parola e la stessa idea ritornano con più insistenza alla fine del v. 8: “chi ha pensato che era tolto dalla terra dei viventi per i peccati del mio popolo, essendo lebbroso per lui?”. Questo senso “essendo lebbroso per lui” è ottenuto partendo dal testo masoretico, che la maggior parte dei critici vogliono correggere. Il Servo è “lebbroso per il popolo”, vale a dire che ha preso su di sé la lebbra dei peccati del popolo. Così si spiega perfettamente la scelta della parola *'asham* al v. 10. A prima vista questa parola sembra convenire assai male, perché nella Legge mosaica questo sacrificio (a differenza di *hattat*) non suppone, a rigore di termine, che degli errori involontari, con i quali si è defraudato Dio (o i suoi sacerdoti) o il prossimo. Ma prima di tutto bisogna notare che la distinzione tra i due generi di sacrifici non è così rilevante. R. DE VAUX scrive a questo proposito: “Gli ultimi redattori, che hanno stabilito queste regole ingarbugliate, non sapevano chiaramente cos'erano il sacrificio *hattat* e il sacrificio *'asham*: o meglio hanno voluto distinguere dei termini che erano primitivamente sinonimi, o meglio hanno confuso dei termini di cui essi non conoscevano più il valore specifico” (*Les Institutions de l'Ancien Testament*, Parigi 1960, t. II, *Institutions militaires, Institutions religieuses*, p. 299). I commentatori di *Is* 53 hanno perduto di vista che il sacrificio di *'asham* dev'essere offerto dai lebbrosi che i sacerdoti riconoscono liberati dalla loro malattia (*Lv* 14,1-32). Per altro la vittima sostituita al lebbroso dev'essere un agnello (14,12s;21s). Questi raffronti finiscono per chiarire la tesi della sostituzione penale, sviluppata con tanta insistenza dal nostro autore: il Servo, caricato della lebbra dei suoi compatrioti, è offerto come vittima espiatoria al loro posto; così li purifica; inoltre, a causa della sua pazienza nei cattivi trattamenti, egli è paragonato alla pecora condotta al macello.

ben inculcare questo pensiero, come un pensiero fondamentale. È poi vittima ed è immolato. Yahvè accetta questo sacrificio, perché l'ha voluto. *Si può dunque concludere che il Servo è sacerdote*²⁵.

Altri commentatori si esprimono presso a poco allo stesso modo. P. Grelot nota giustamente: “Il ricorso al vocabolario cultuale mostra chiaramente qual è qui il pensiero del profeta: ciò che le vittime espiatorie offerte al tempio dal clero israelita non possono realizzare, il Servo l'ottiene da Dio, perché ‘egli porta le colpe delle moltitudini e intercede per i peccatori’ (*Is 53,12*)²⁶. Si è fatto rilevare ancora che il grande oracolo di *Is 53* comincia con una specie di liturgia penitenziale (vv.1-6) e che il Servo è insieme l'officiante e la vittima di questa liturgia²⁷. E. Jacob dichiara che nel personaggio misterioso di *Is 53* “la corrente profetica e la corrente sacerdotale si ricongiungono in una sintesi superiore”²⁸, asserzione che mostreremo più tardi quanto sia giustificata.

Crediamo di avere qui la ragione più decisiva, che ci porta a pensare che Gesù è stato sacerdote, e che lui stesso s'è visto come tale. E' assolutamente certo che egli s'è riconosciuto prima di tutto nella figura misteriosa del Servo sofferente (paradossalmente fondendone nel suo essere e nella sua missione quest'umile personaggio) e nel Figlio dell'Uomo trascendente di Daniele. Per primo annunciato la sua Passione riferendosi a *Is 53*, e dietro di lui gli autori del Nuovo Testamento hanno sviluppato la loro dottrina della Croce, sorgente di salvezza per l'umanità, appoggiandosi principalmente su questo stesso oracolo²⁹. Per questo ci crediamo in diritto di fare questa dichiarazione dalla portata considerevole: *ogni volta che nel Nuovo Testamento il ruolo di Cristo è evocato partendo dall'offerta che il Servo di Yahvè fa di se stesso, allora Gesù ci è presentato, con parole velate, come il sacerdote della nuova alleanza*. I racconti dell'istituzione dell'Eucaristia, dove Gesù rinvia a *Is 53* (egli dona in nutrimento e come bevanda il suo corpo e il suo sangue offerti per gli uomini nella sua Passione) sono ritenuti d'ordinario come un'affermazione implicita della sua dignità sacerdotale (cf. *sopra*); se ciò che abbiamo detto è esatto, attestazioni *implicite* dello stesso genere sono frequenti nel resto del Nuovo Testamento.

Dopo questi preliminari un po' lunghi, ma che erano indispensabili, siamo ora pronti a mettere in luce il carattere sacerdotale della preghiera di *Gv 17*. L'indizio più apparente di questo carattere sacerdotale è il riferimento a *Is 53*. Si può in effetti mostrare molto facilmente che *Gv 17* si rifà alla concezione evangelica corrente del Figlio dell'Uomo trascendente, che si fa servitore e offre la sua vita in sacrificio per la salvezza degli uomini, in conformità all'annuncio di *Is 53,10*: *Quando offrirà se stesso in sacrificio di riparazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore*³⁰.

Dobbiamo sottolineare in primo luogo che tale è proprio il senso profondo, più probabile, della scena simbolica della lavanda dei piedi, raccontata nel capitolo 13, al quale il capitolo 17 è intimamente legato, come abbiamo detto più in alto, seguendo R. Bultmann. Mostreremo tra poco che l'espressione giovannea corrente “*Gesù pose la sua anima*” ha praticamente lo stesso senso di

²⁵ *Les Chants du Serviteur de Yahvé*, p. 199-200.

²⁶ *Le ministère de la nouvelle alliance*, Parigi 1967, p. 44.

²⁷ Cf. W. EICHRODT, *Teologie des Alten Testaments*, Berlino 1956, t. III, p. 123.

²⁸ *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Parigi 1955, p. 273-274.

²⁹ Cf. J. S. VAN DER PLOEG, *Les Chants du Serviteur de Yahvé*, p. 158-159. In tutta una serie di articoli, noi abbiamo mostrato quanto i poemi del Servo, e particolarmente *Is 53*, illuminano la concezione che nei Sinottici Gesù si fa della sua missione: *Le logion sur la rançon*, *RSPT* 51 (1967), p. 365-402; *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection*, *RT*, 1967, p. 535-560; 1968, p. 4174; *La controverse sur le jeûne*, *NRT*, 1968, p. 113-136; ; 252-277; *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, *RB* 77 (1970), p. 30-48.

³⁰ Le parole “quando egli avrà offerto se stesso in sacrificio espiatorio”, che hanno per noi una così grande importanza, corrispondono a un testo ebraico che può essere quasi integralmente conservato, contrariamente a ciò che pensano un gran numero d'interpreti che si dedicano a correzioni arbitrarie. La congiunzione *îm* (=si) riveste in questo brano il senso di “quando”. Nel testo masoretico *naphshô* (“la sua anima”) sarebbe soggetto del verbo. Ma, come l'ha compreso la Volgata, il contesto richiede che sia complemento oggetto, e dunque che la forma del verbo sia leggermente modificato (*iasim*, invece di *tasim*). Semplice sfumatura di senso, ma che sottolinea il consenso volontario dato dal Servo al proprio sacrificio. Si noterà che in questo versetto i verbi sono al futuro. L'autore ha raccontato al passato le sofferenze e la morte del Servo, ma ciò non era che una finzione letteraria; i poemi del Servo sono una profezia della salvezza messianica. L'autore riprende ora il tempo futuro, per annunciare il trionfo finale.

quella di *Is* 53,10: “Quando [il Servo] offrirà se stesso in sacrificio di riparazione”. Ora, secondo alcuni autori, Giovanni si riferirebbe a questo dono capitale, a motivo degli stessi termini che usa nel racconto della lavanda dei piedi. L’espressione insolita “Gesù depose” le sue vesti (*tithesin*, invece di *hupotithesin*, che ci si attenderebbe), sarebbe destinata a ricordarci la formula che annuncia abitualmente la Passione redentrice: Gesù “darà la sua vita” vuol dire che, come il Servo, darà la sua vita per gli uomini. E quando Gesù “riprende” le sue vesti, l’evangelista, con l’impiego dello stesso verbo di 10,17-18, vorrebbe suggerirci che Cristo “riprenderà la sua vita” con la sua risurrezione³¹.

Anche se si ritengono queste allusioni come problematiche, si deve almeno ammettere che un legame profondo ricollega a *Is* 53 la scena misteriosa della lavanda dei piedi. In questa scena, che noi commenteremo a lungo nel nostro ultimo capitolo, Gesù prende l’atteggiamento di uno schiavo e compie un gesto riservato agli schiavi. Secondo noi, il significato fondamentale di questo strano comportamento non dovrebbe essere dubbio: la lavanda dei piedi è una parabola in atto, un simbolo della Passione sotto il suo duplice aspetto di umiliazione inaudita e di azione salvifica e purificatrice, come si trova predetta in *Is* 53³². Proprio perché essa riveste questo significato Pietro, rifiutando di farsi lavare da Gesù, rischia di escludersi dal gruppo privilegiato dei Dodici (mostreremo nel nostro ultimo capitolo che tale è proprio il senso della minaccia di Gesù); per farne parte, Pietro deve accettare umilmente il mistero della Croce e accettare di essere amato da Gesù in quel modo lì. Insomma abbiamo qui esattamente la stessa situazione, lo stesso atteggiamento di Pietro e di Gesù che ritroviamo presso i Sinottici, nella prima profezia della Passione, che fa eco parallelamente a *Is* 53 (*Mc* 8,31-33 par.).

Dobbiamo ora occuparci del riferimento al sacrificio espiatorio del Servo, che s’intuisce senza difficoltà in *Gv* 17. È in effetti principalmente questa reminiscenza, che ci autorizza a pensare che in questa circostanza Cristo si comporta come un sacerdote e come una vittima, come un sacerdote che sarà lui stesso la vittima del proprio sacrificio, come il Servo di Yahvè. Ecco il testo: “Per loro io consacro me stesso: *huper autòn (égò) hagiazò émauton*” (17,19).

Lasciamo provvisoriamente da parte il verbo *hagiazein*, che studieremo a lungo più tardi. Per il momento vogliamo rilevare un fatto, che non è stato posto molto in risalto: la dichiarazione, “io consacro me stesso per loro”, è costruita sullo stesso stampo della formula giovannea secondo la quale Gesù deve “dare la sua vita per gli uomini” (*tithénai ten psuchèn huper*), cioè praticamente sacrificare la sua vita per loro. Questa formula è ripetuta fino a sette volte nel vangelo, delle quali quattro nella parabola del buon pastore: il buon pastore dà la sua vita per le sue pecore (10,11.15.17.18; 13,37-38; 15,13); si trova ugualmente nella prima lettera di san Giovanni (due volte in 3,16). Nella finale del discorso sul pane di vita, la dichiarazione di forma un po’ differente: “il pane che io darò, è la mia carne (che io darò innanzi tutto) per la vita del mondo” (6,51) ha esattamente la stessa portata; somiglia ai testi dell’istituzione dell’Eucaristia: “il mio corpo che è (dato) per voi, il mio sangue sparso per la moltitudine” (*ICor* 11,24s; *Mc* 14,22s par), che rinviano chiaramente a *Is* 53.

A più riprese san Paolo sfrutta, come san Giovanni, il tema del Servo, che dà la sua vita per gli uomini, ma si serve di un linguaggio più greco; “Cristo ha dato se stesso per i nostri peccati” (*Gal* 1,5); “vivo nella fede nel Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me (*Gal* 2,20); “la prova che Dio ci ama sta nel fatto che Cristo, mentre eravamo ancora peccatori, è morto

³¹ Cf. per es. C. K. BARRET, *The Gospel according to St John*, Londra 1955, ad la.

³² Sono numerose le monografie dedicate alla lavanda dei piedi, e qui non è il luogo, né di discuterle, e neppure di citarle; del resto torneremo su questa scena nel nostro ultimo capitolo. Nello stesso tempo che alle riflessioni assennate di Ph. H. MENOUD (*L’Évangile de Jean d’après les recherches récentes*, Neuchâtel-Parigi 1947, p. 54-56), rinviamo prima di tutto allo studio di F. M. BRAUN, alla quale aderiamo totalmente: *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre* (*Gv* XIII, 4-10), in *RB* 44 (1935), p. 22-33. Aggiungeremo solo questa precisazione: se il gesto di Gesù non richiama direttamente che le sue umiliazioni redentrici, queste non ne sono meno simboleggiate sotto il loro aspetto purificatore, e A. M. HUNTER ha ragione di fare il raffronto con *1Gv* 1, 7: “E il sangue di Gesù ci purifica da ogni peccato” (*The Gospel according to St John*, Cambridge 1965, p. 135).

per noi” (*Rm* 5,8); “Dio, che non ha risparmiato suo Figlio, ma lo ha consegnato per noi, come non ci concederà ogni cosa insieme a lui?” (*Rm* 8,32) ecc.

Siccome Paolo e Giovanni hanno in comune di sottolineare che il mistero della Redenzione è la grande manifestazione dell’*agape* divina, non solo dell’amore di Cristo, ma allo stesso tempo di quello del Padre, “idea che non si trova in modo simile che presso questi due autori”³³, (si confronterà particolarmente *Rm* 5,8 e *IGv* 3,16; *Rm* 8,32 e *IGv* 4,9; *Gv* 3,16), alcuni esegeti hanno sostenuto la dipendenza di Giovanni in rapporto a Paolo³⁴. In realtà la formula giovannea “dare la propria vita” non deriva dalle lettere paoline; essa viene in linea diretta da *sîm naphshô* d’*Is* 53,10³⁵. Ciò ci induce a concludere che essa è del tutto parallela a un passo dei Sinottici, che anch’esso non è che un’eco di *Is* 53,10 e non si saprebbe spiegare, come si è preteso, con l’influsso della dottrina paolina della redenzione. Si tratta del famoso loghion sul riscatto: “Il Figlio dell’uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per la moltitudine” (*Mc* 10,45; *Mt* 20,28)³⁶. Le due formule sono fortemente semitizzanti, ma quella di Giovanni lo è più ancora del loghion sul riscatto dei Sinottici. L’espressione giovannea ha anche in comune con questo loghion, di riferirsi direttamente al testo masoretico d’*Is* 53,10, senza che si possa parlare di un influsso qualunque della Settanta, cosa che, al dire di Zimmerli e di Jeremias, è una delle caratteristiche delle reminiscenze del Servo, che rimontano a Gesù, e non sono opera della comunità³⁷.

Ricollegata a *Is* 53,10, la formula giovannea “dare la vita”, alla quale è imparentata la dichiarazione “io ‘santifico’ me stesso per loro” di *Gv* 17,19, ci mette già implicitamente in presenza di Cristo sacerdote, che si offre come vittima. Ma il verbo “santificare” (*hagiazein*) di *Gv* 17,19, come la preghiera di Gesù per gli uomini, che è attestata da questo stesso capitolo, con molta più evidenza, c’introducono in un contesto propriamente sacerdotale. È ciò che dobbiamo spiegare ora.

³³ K. ROMANIUK, *L’amour du Père et du Fils dans la Théologie de saint Paul*, Roma 1961, p. 89.

³⁴ Cf. per es. in favore di questa dipendenza: F. H. MONSE, *Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie*, Münster i. W., 1915, p. 176-200; E. ALEITH, *Paulusverständnis in der alten Kirche*, Berlino 1937, p. 18-22.

³⁵ Cf. nello stesso senso K. ROMANIUK, *L’amour du Père et du Fils*, p. 109-110.

³⁶ Noi abbiamo fatto uno studio particolareggiato sull’origine e sulla portata dottrinale di questo passo importante dei Sinottici in un articolo già citato più sopra: *Le logion sur la rançon*, in *RSPT* 51 (1967), p. 365-402.

³⁷ *The Servant of God*, Londra 1957, p. 102.

**La duplice “santificazione” di Cristo (Gv 10,36 e 17,19)
Consacrazione sacerdotale, battesimo del Giordano e Passione.
La preghiera d’intercessione di Gesù per gli uomini
(Gv 17,9.15.20)**

Se la preghiera di Gv 17 è eminentemente sacerdotale, è perché essa ci mostra intimamente unite queste due caratteristiche della funzione del sacerdote: l’offerta sacrificale e l’intercessione. Parliamo per primo dell’offerta sacrificale, partendo dall’impiego del verbo *hagiazein*.

Il verbo greco *hagiazein*, che noi traduciamo con “santificare”, non è che una variante biblica della parola classica *hagnizein*, che si trova in Gv 11,55 e IGv 3,3. Né il Dizionario di Liddell-Scott, né il Vocabolario di Moulton-Milligan, hanno potuto dimostrare l’impiego di questo verbo *hagiazein* al di fuori delle Scritture e degli autori che ne dipendono. W. Bauer, nel suo *Wörterbuch*, cita qualche testo magico o gnostico, ma può trattarsi di passi influenzati dalla Bibbia.

Per sapere ciò che vuol dire *hagiazein* in Gv 17, bisogna dunque consultare la Settanta, dove questa parola corrisponde spesso a *qiddesh*, che esprime le idee di separare e riservare per Dio. Tutti gli studi su *hagiazein* = *qiddesh* insistono sui diversi sensi del termine ebraico: mettere da parte, santificare, consacrare e talvolta sacrificare. L’importanza del verbo *hagiazein* in Gv 17 è tanto più grande in quanto non si trova che quattro volte nel quarto vangelo, di cui tre volte in questa preghiera, e una in 10,36, passo che ha un rapporto certo con il capitolo 17, come vedremo. Negli altri vangeli questo termine è raro: Marco non lo usa; Luca unicamente nel *Pater* (11,2); oltre che nel *Pater* (6,9) Matteo lo usa altre due volte in senso culturale (23,17-19).

Nella Settanta il verbo *hagiazein* può esprimere il mettere da parte fatto da Dio di una persona o di un gruppo di persone, in vista di una missione che Dio vuole conferire loro: Jr 1,5; Sir 45,4; 49,7; 2 Mac 1,25-26. Una tale messa da parte operata da Dio impone, come conseguenza alle persone che ne sono beneficiarie, il dovere della santità morale. Ma essa non implica la santità morale come condizione previa: Geremia è “santificato” prima della stessa sua nascita^{37bis}.

Ci sono nella Bibbia dei casi in cui la santificazione indica più direttamente la santità morale. Primitivamente legata alla purità rituale, la nozione di santità è stata spiritualizzata dal carattere morale del Dio d’Israele: messo in presenza di Dio tre volte santo, Isaia prende coscienza del suo peccato (Is 6,5). Si concepisce dunque che l’uomo possa “santificarsi” con la pratica dei comandamenti divini. In mezzo ad una enumerazione di mancanze contro il monoteismo e contro la morale familiare, il Levitico ci fa leggere l’avvertimento seguente: “Voi vi santificherete per essere santi, perché io sono Yahvè, vostro Dio. Voi osserverete le mie leggi e le metterete in pratica, perché sono io Yahvè, che vi rendo santi” (Lv 20,7-8). Con il verbo *hagnizein*, lo stesso concetto di santità morale si ritrova in IGv 3,3: “Chiunque ha questa speranza in lui, si rende puro (santo), come lui (Gesù) è puro (santo)”.

Oltre alla messa da parte di una persona, in vista di una missione d’origine divina, “santificare” (*hagiazein*) può designare anche la messa da parte di persone o di cose, in vista della liturgia sacrificale. È così che sono messi da parte, separati, il sabato (Gn 2,3; Es 31,14; Ne 13,22), i primogeniti (Es 13, 2.12), i luoghi e oggetti del culto (Es 29,44; 30,29; Lv 8,11; Num 7,1; 2Sam 8,11), i sacerdoti (Es 28,41; 29,1-9; Lv 8,12.30; 21,6-7), le offerte (Es 29,33-34; 1Sam 21,5), le vittime (Es 29,27; Lv 16,18) ecc.³⁸.

Si noterà in certi passi il parallelismo tra, da una parte, “santificare” (*qiddesh*), e d’altra parte, “offrire in sacrificio”. Per esempio, si legge in Dt 15,19: “tu santificherai per Yahvè, tuo Dio, ogni primogenito-maschio”; poi, qualche versetto dopo, (al v.21): “ma se ha un difetto, non l’offrirai in

^{37bis} J. H. BERNARD osserva, con ragione, che *hagiazein* non è l’equivalente di *katharizein*, e che chi non è stato “santificato” o “consacrato”, non è necessariamente impuro: *The Gospel according to John*, Edimburgo 1942, vol. II, p. 573-574.

³⁸ Cf. O. PROCKSCH, TWNT 1, art. *Hagiazô*., p. 112s.

sacrificio a Yahvè, tuo Dio”. Questo testo suggerisce un’altra osservazione. Abbiamo detto che la messa a parte da Dio, in vista di una missione, non implica la santità. Ma la messa a parte liturgica presuppone, una certa “santità” d’ordine rituale, l’assenza di difetti; ciò che è difettoso non potrebbe essere offerto a Yahvè; ugualmente alcune difformità fisiche escludono gli uomini dalle funzioni liturgiche: *Lv* 21, 16-24. A più riprese sottolineeremo la trasposizione che i profeti, e più ancora la religione di Cristo, hanno fatto subire a queste concezioni.

Ci tocca ora spiegare i due passi del quarto vangelo che parlano della “santificazione” di Cristo: *Gv* 10,36 e 17,19. Si chiarificano l’un l’altro.

Discutendo con i giudei, che l’accusano di bestemmia, Gesù dichiara: “A colui, che il Padre ha ‘santificato’ e inviato nel mondo, voi dite: Tu bestemmi, per aver detto: Io sono Figlio di Dio” (10,36). Tutti comprendono senza difficoltà che la “santificazione” di Cristo, di cui qui si parla, unita com’è al suo invio nel mondo, non può essere che la messa a parte divina in vista della sua missione. Essa è dunque dello stesso genere che, per esempio, la “santificazione” di Geremia come “profeta per le nazioni” (*Ger* 1,5). Si pensa anche alla “santificazione” di Mosè, di cui parla il Siracide (*Sir* 45,4). Ma un esame attento del contesto permette di giungere ad un senso ancora più profondo.

Al dire di F. M. BRAUN³⁹ non è un caso se, in *Gv* 10, Gesù parla della sua consacrazione ad opera del Padre proprio nel momento della festa della Dedicazione, chiamata in ebraico *hanukka* e in greco *Enkainia*, parola che significa “rinnovazione”. Nella Settanta, mentre *hagiazein* è impiegato in *Num* 7,1 per la consacrazione del Tabernacolo, *enkainizein* è utilizzato un po’ dopo, in *Num* 7,10-11, per la dedicazione dell’altare; le due parole sono dunque pressoché sinonimi. La festa della Dedicazione, che commemorava il ripristino dell’altare profanato da Antioco Epifane (cf. *IMac* 4,59), richiamava, per il fatto stesso, la consacrazione del Tempio di Salomone (*IRe* 8,64) e anche la consacrazione del Tabernacolo da parte di Mosè (*Num* 7,1). Posta in 10,36, nel contesto della festa della Dedicazione, la consacrazione di Gesù lo designerebbe allora, secondo F. M. Braun, come il nuovo Tempio di Dio, superiore all’antico.

Questa suggestione è interessante, perché si ricollega a un tema importante del quarto vangelo. Gesù annuncia con parole coperte che egli sarà come un nuovo Betel al di sopra del quale gli angeli saliranno e scenderanno (1,51), che egli si sostituirà al Tempio materiale di Gerusalemme (2,18-22), infine che egli sarà il tempio profetizzato da Ezechiele (47,1-11) da dove scorreranno acque fertili (7,37-39)⁴⁰. Tuttavia un’obiezione sorge di fronte alla spiegazione di F. M. Braun; benché il prologo faccia già intravedere un tabernacolo nuovo, come frutto del mistero dell’Incarnazione (1,14), nella prospettiva giovannea è soprattutto la “glorificazione” di Cristo, alla quale è legata il dono dello Spirito Santo, che fa di lui il santuario della nuova alleanza; è ciò che è suggerito chiaramente in 2,18-22 e 7,37-39, e senza dubbio anche, sebbene più oscuramente, in 1,51.

W. Thüsing ci sembra aver aperto la via ad un’interpretazione migliore di *Gv* 10,36⁴¹. È dal suo punto di vista che c’ispiriamo totalmente nel prolungarlo. I fatti seguenti ci serviranno da guida. Il quarto vangelo non parla che due volte di una consacrazione di Gesù: la prima consacrazione è quella che il Padre compie al momento dell’invio di suo Figlio in questo mondo (10,36); la seconda è quella che Gesù fa di se stesso alla fine della sua vita terrena (17,19). Queste due consacrazioni

³⁹ Jean le Théologien. *Les Grandes Traditions d’Israël. L’accord des Écritures d’après le quatrième évangile*, Parigi 1964, p. 81-83.

⁴⁰ Sono ben noti i difficili problemi sollevati da questi tre passi. È impossibile discuterli qui. Per 1,51, rinviamo principalmente a J. FRITSCH, “Videbitis... angelos Dei ascendentes et descendentes super Filium hominis” (*Gv* 1,51), *VD* 37 (1959), p. 3-11; J. JEREMIAS, *Die Berufung des Nathanael, Angelos* 36 (1928), p. 2-5. Per 2,18-22, cf. A. M. DUBARLE, *Le signe du Temple*, *RB* 48 (1939), p. 21-44; X. LÉON-DUFOUR, *Le signe du Temple selon saint Jean*, *RSR* 39 (1951), p. 155-175. Per 7,37-39, cf. A. FEUILLET, *Les fleuves d’eau vive*, in *Parole de Dieu et Sacerdoce*, omaggio a Mons. J. Weber, Tournai-Parigi 1962, p. 107-120; J. DANIELÉLOU, *Gv* 7,38 e *Ez* 47,1-11, *St Ev* II, p. 158-163; P. GRELOT, *Jean* 7,38 : *Eau du rocher ou source du Temple*, *RB* 70 (1963), p. 43-51.

⁴¹ *Die Erhöhung und Verrherrlichung Jesu im Johannesevangelium*, Münster. i. W. 1960, p. 186-190; dello stesso autore: *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 101-104.

sono in stretto rapporto. Più precisamente, la prima è ordinata alla seconda. Questa prima consacrazione da parte sua rinvia al grande testo di Gv 3,16 che ne indica il senso. È dunque da questo testo fondamentale che dobbiamo partire.

L'evangelista definisce così in 3,16 il mistero dell'Incarnazione Redentrice: "Dio ha tanto amato il mondo che *ha dato il suo Figlio unico*, perché ogni uomo che crede in lui non perisca, ma abbia la vita eterna". Siccome al versetto seguente si tratta dell'invio del Figlio nel mondo: "Perché Dio non ha inviato suo Figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato da lui" (3,17), il verbo "donare" di 3,16 si deve riferire in primo luogo all'Incarnazione. Ma lo stesso verbo "donare" si deve riferire ugualmente alla crocifissione, che è stata ricordata in modo velato immediatamente prima: "Come Mosè ha innalzato il serpente nel deserto, così bisogna che il Figlio dell'uomo sia elevato" (3,14). Parallelamente, per esprimere il dono che Dio ci ha fatto di suo Figlio sul Calvario o che Cristo ci ha fatto allora di se stesso, san Paolo si serve del verbo "donare" (*didonai*) in Gal 1,4, e del verbo "consegnare-offrire" (*paradidonai*) in Rm 8,32 e Gal 2,20. Lo sfondo veterotestamentario di queste affermazioni non può essere che Is 53, dove il Servo è donato da Yahvè, o meglio dona se stesso, come sacerdote e come vittima, in sacrificio espiatorio per la moltitudine peccatrice⁴².

Siccome in 10,36 e 17,19 si tratta di una consacrazione di Cristo in rapporto alla sua missione nel mondo, come è compresa in 3,16, questa consacrazione non potrebbe essere unicamente nella linea della consacrazione di Mosè o di Geremia (che non dovevano dare la loro vita in sacrificio espiatorio come il Cristo Servo), ma dev'essere nello stesso tempo una consacrazione sia sacerdotale che vittimale: nella linea della consacrazione dei sacerdoti e delle vittime dell'Antico Testamento, come W. Thüsing ha visto molto bene⁴³. Con questo stesso autore si sarà d'accordo per esempio anche in Es 28,36 e 41, dove "consacrare" è sinonimo di "consacrare sacerdote".

La consacrazione sacerdotale precede logicamente la consacrazione come vittima. È questa consacrazione sacerdotale ad essere indicata in 10,36: "Colui che il Padre ha consacrato e inviato nel mondo"; essa coincide con il momento preciso dell'Incarnazione, che non vuol dire d'altronde che essa si confonde con il fatto stesso dell'unione ipostatica^{43bis}. Volendo inviare suo Figlio nel mondo, il Padre lo mette in possesso di una natura umana per la sua santità assolutamente separata dall'umanità peccatrice, che egli dovrà ricondurre a Dio. Molto meglio del gran sacerdote dell'Antico Testamento, portatore di un diadema sul quale si leggeva l'iscrizione "Santità a Yahvè" (Es 28,36), Cristo sarà così veramente "il Santo di Dio", come Pietro lo proclama in 6,69. W. Thüsing scrive in modo eccellente: "Dire che il Padre ha consacrato il Figlio significa, non solo che egli l'ha mandato nel mondo, ma anche che l'ha stabilito in una totale separazione dal mondo. L'ha destinato a vivere nel mondo e a manifestarvi, perfino nella morte, la santità di Dio, cioè la sua totale separazione dal mondo"⁴⁴.

Nel suo bel libro: *Sacerdoce et Ministère*, Taizé 1970, Max Thurian pone nel battesimo l'ordinazione di Cristo, e allega in questo senso la testimonianza di alcuni Padri orientali⁴⁵. È così, che per Teodoro Studita, Giovanni Battista è "il sacerdote di Cristo gran sacerdote, che deve trasmettere a Gesù il sacerdozio messianico"⁴⁶. Sant'Efreem dichiara da parte sua: "Cristo ha ricevuto da Giovanni Battista la dignità di profeta e di sacerdote. Quanto alla dignità regale della

⁴² Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 134.

⁴³ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 102.

^{43bis} Abbiamo voluto inserire questa precisazione per lasciare aperto un problema speculativo, che divide tra loro i teologi: Gesù ha posseduto il sacerdozio supremo a causa dell'unione ipostatica o in ragione della grazia capitale, che lo pone alla testa della comunità dei credenti? Ad ogni modo il sacerdozio di Gesù si riferisce fondamentalmente al mistero dell'Incarnazione.

⁴⁴ La preghiera sacerdotale di Gesù, p. 102. M. G. LAGRANGE dice da parte sua: "Il Padre non doveva comunicare al Figlio la santità che possedeva, ma sì alla natura umana che prendeva e con la quale sarà riconosciuto come il Santo di Dio (6,69)" (*Évangile selon saint Jean*, Parigi 1927, p. 292).

⁴⁵ Ci si rifarà prima di tutto alle pagine 22-23 di *Sacerdoce et Ministère*, poi alla nota 8 della pagina 52, dalla quale prendiamo le due citazioni di Teodoro Studita e di Efreem.

⁴⁶ *Orat. 3*, in *Vigil. luminum*, 5: PG 99, 704d.

famiglia di Davide, l'aveva ricevuta dalla nascita, perché egli era uscito dalla famiglia di Davide, ma il sacerdozio della famiglia di Levi egli l'ha ricevuto con la seconda nascita, al battesimo conferito da un figlio di Aronne⁴⁷.

Ma queste formule sono criticabili. Il battesimo del Giordano non crea certamente nell'essere di Gesù una realtà nuova: la sua dignità di profeta e di Servo sofferente, alla quale è legata la sua dignità di sacerdote. Riferendosi a *Is* 42,1, come al *Sal* 2,7, la voce del Padre, che si fa sentire nella teofania battesimale, si limita a costatare e a proclamare delle qualità che Gesù già possiede: “Tu sei il mio Figlio diletto, in te mi sono compiaciuto” (*Mc* 1,11 par.). Da questo testo bisogna confrontare la testimonianza del precursore, che riferisce il quarto vangelo e che pure si riferisce al Servo d'*Is* 42,1: “Sì, ho visto e attesto che è lui l'Eletto di Dio” (1,34)⁴⁸.

Ciò che è vero, è che in questa scena lo Spirito Santo, che interviene all'inizio stesso del ministero pubblico di Gesù, lo spinge allora a intraprendere la via del messianismo molto umile che caratterizza i poemi del Servo; c'è lì una via di solidarietà volontaria con il mondo peccatore, che condurrà Gesù al sacrificio del Calvario. Non è per nulla che più tardi, in una dichiarazione misteriosa fatta ai figli di Zebedeo, Gesù chiamerà la sua Passione un battesimo (*Mc* 10,35-40; cf. *Lc* 12,50), mettendola così in rapporto con il battesimo del Giordano, rito destinato ai peccatori, e che Gesù non ha potuto ricevere che come segno di solidarietà con il mondo peccatore.

Qui ritroviamo la teoria interessante di O. Cullmann e di molti esegeti moderni⁴⁹: facendosi battezzare dal precursore, Gesù, dicono, mostrava già la sua volontà di sacrificare la sua vita per gli uomini colpevoli. Noi non ammettiamo che con riserva questa opinione, perché ci sembra che restringa in modo indebito la portata del battesimo di Gesù, che deve essere una introduzione ad ogni attività messianica, e non solo alla sua Passione⁵⁰. Non resta meno incontestabile che il battesimo di Gesù, compreso in profondità, è in stretta connessione con le sue sofferenze vicarie espiatrici, connessione di cui d'altronde la sua coscienza umana non ha potuto rendersene conto che progressivamente: Gesù ha potuto percepirla molto meglio in occasione dell'episodio dei figli di Zebedeo, che all'inizio del suo ministero pubblico. L'unità ammirevole che caratterizza la vita terrestre di Cristo, dal battesimo del Giordano al dramma finale del Golgota, non è affatto esclusiva di un progresso reale, inseparabile secondo noi dal suo carattere umano⁵¹. D'altronde è sicuro che nel corso della sua Passione, Gesù ha fatto definitivamente sua la causa del mondo peccatore e così realizzava ciò che l'evento del Giordano non aveva potuto che annunciare e abbozzare. Resta così giustificato il nome di “battesimo” dato da Gesù alla sua morte espiatrice.

È a questa morte espiatrice, che corrisponde la seconda consacrazione di Gesù, della quale parla il quarto vangelo, quella che è indicata in 17,19: “Per loro consacro me stesso”. Abbiamo mostrato più sopra il legame di questa formula con *Is* 53,10: “Quando il Servo avrà offerto se stesso in sacrificio espiatorio”. Ma bisogna notare anche il suo legame con la consacrazione di Gesù da parte del Padre in 10,36 e con il dono del proprio Figlio fatto al mondo dal Padre in 3,16. Consacrando lui stesso come vittima, Gesù dà la sua piena adesione al piano salvifico del Padre; egli realizza l'intenzione relativa alla consacrazione operata dal Padre, quando ha avuto luogo il mistero dell'Incarnazione. L'interpretazione sacrificale di *Gv* 17,19 è sostenuta da un gran numero di Padri⁵². Molti tra essi hanno visto lì un'allusione all'agnello pasquale. Possiamo fare nostro

⁴⁷ *Comm. au Diatessaron*, 4.

⁴⁸ La lettura “l'Eletto di Dio” del Codice Sinaitico è la *lectio difficilior*, più probabile della lettura “il Figlio di Dio” meglio attestato, ma sospetto di armonizzazione con i Sinottici.

⁴⁹ Ecco qualche riferimento: O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel-Parigi 1948, p. 14s; A. M. HUNTER, *The Work and Words of Jesus*, Londra 1951, p. 35-36; R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londra 1954, p. 53; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlino 1959, p. 32; C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel according to St Mark*, Cambridge 1959, p. 52, ecc.

⁵⁰ Rinviamo ai nostri due studi seguenti: *La coupe et le baptême de la Passion*, *RB* 74 (1967), p. 356-391; *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur*, *RB* 77 (1970), p. 30-49.

⁵¹ Cf. J. MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, Parigi 1967.

⁵² Maldonat cita, in favore dell'esegesi sacrificale, Atanasio, Crisostomo, Cirillo d'Alessandria, Teodoro di Mopsuestia, Beda, Teofilatto, Eutimio, Ruperto...

questo commento di san Giovanni Crisostomo, che Bultmann cita approvandolo: “che significa: io mi consacro, se non mi offro come vittima?”⁵³.

La formula: “io mi consacro *per loro*” potrebbe far credere che l’offerta sacrificale di Gesù non è fatta che a beneficio dei soli apostoli. Al capitolo seguente vedremo che la limitazione della prospettiva ai soli discepoli intimi, che si osserva in questo passo, non è dovuta che alla struttura della preghiera di *Gv 17*. In realtà Gesù si sacrifica per tutti gli uomini peccatori. È ciò che è detto formalmente nella formula giovannea: “la mia carne (donata) per la vita del mondo” (6,51); Gesù “vittima espiatrice per i peccati del mondo intero” (*IGv 2,2*). È ciò che risalta ancora dalla dichiarazione del racconto della Cena: “il mio sangue sparso per *molti*” (*Mc 14,24*), con la condizione di comprendere questo “molti” alla luce d’*Is 53*, dove “molti” (= *rabbim*) dei vv. 53,11-12, equivalgono praticamente a “tutti” di 53,6. Notiamo che nel documento di Damas (14,6; 15,8) i “Numerosi” sono il popolo, l’insieme della comunità^{53bis}.

Due caratteristiche essenziali del sacrificio del Servo, caratteristiche intimamente legate tra sé, si trovano affermate alla fine dell’oracolo d’*Is 53*: prima di tutto questo sacrificio è stato volontario: “si è dato *da sé* alla morte”; d’altra parte questo sacrificio è stato accompagnato e si prolungherà con una preghiera d’intercessione: “ha portato la colpa delle moltitudini e intercede per i peccatori”.

Nel corso della profezia, la libera accettazione da parte del Servo del suo destino doloroso, è tradotto in modo commovente specialmente al v.7: “Maltrattato, si sottomette; non apre la bocca, come un agnello condotto al macello; come la pecora davanti a coloro che la tosano, tace e non apre la bocca”. Quale contrasto con Geremia che, perseguitato, chiede sui suoi avversari la vendetta divina! Il contrasto sembra essere stato voluto, perché a più riprese la sorte del Servo è descritta con dei tratti che richiamano quelli del profeta di Anatot; cf. particolarmente il nostro versetto 7 con *Ger 11,19*; ugualmente al versetto seguente le parole “egli è stato tolto dalla terra dei viventi” fanno pensare a *Ger 11,19*. Ma, mentre in *Ger 11,19* l’immagine dell’agnello condotto al macello non fa che sottolineare l’innocente ignoranza della vittima di fronte al pericolo di morte, in *Is 53,7* la stessa immagine esprime la dolcezza e la pazienza inalterabile del Servo nell’ora stessa dell’immolazione.

A questa immolazione è strettamente legata in 53,12 una preghiera d’intercessione. Offerta sacrificale e intercessione non si confondono totalmente, perché, mentre la preghiera è un evento datato, che a rigore di termini non si rinnoverà (“egli ha consegnato la sua anima alla morte”), l’intercessione, inaugurata nell’atto stesso del sacrificio, esprime il ruolo permanente di mediatore: ruolo che il Servo ha acquisito accettando di essere una vittima espiatoria (“egli intercede per i peccatori”). Ciò impedisce che questi due elementi, dono della propria vita e intercessione, siano *inseparabili*. La sua preghiera per i peccatori manifesta che il Servo non si è sottomesso passivamente al suo destino doloroso, ma che è entrato di tutto cuore nelle intenzioni di Yahvè, che ha voluto le sue sofferenze e la sua morte per la salvezza del mondo peccatore. D'altronde, il sacrificio che il Servo fa della sua vita, dimostra con chiarezza che la sua preghiera per i peccatori è ben altra cosa dalla recita rituale di formule già fatte.

In piena conformità con questi dati di *Is 53*, il quarto vangelo sottolinea con insistenza che Gesù dà la sua vita liberamente; nessuno glie la prende (10,18; 14,30; cf. 7,30.44; 8,20; 10,39; 19,11); quando vengono ad arrestarlo, egli sa in anticipo “tutto ciò che gli accadrà”, e si consegna da se stesso a dei nemici, che con una parola egli potrebbe atterrare (18,4-11).

Come in *Is 53*, anche in *Gv 17* offerta sacrificale e preghiera d’intercessione per gli uomini, sono intimamente unite, come un atto unico di Cristo, che agisce come sacerdote. Il verbo *erôtan* “pregare” è ripetuto tre volte (vv.9.15.20). Non bisogna contestare il termine “sacerdotale” conferito a questa preghiera, con il pretesto ingannevole che il pensiero sacrificale vi ha molto poco

⁵³ *Das Evangelium des Johannes*, p. 391, nota 4. Rinviamo a ciò che abbiamo detto su questo argomento nel nostro studio: *Le logion sur la rançon*, p. 390. Questo logion, in cui si tratta del Figlio dell’uomo che darà la sua vita in riscatto per molti, è così commentato molto correttamente in *ITim 2,6*: “Un solo mediatore di Dio e degli uomini, un uomo, Cristo Gesù che si è dato in riscatto *per tutti*”. Cf. *Le logion sur la rançon*, p. 374-375.

^{53bis} Cf. R. MARCUS, *Mebaqqer und Rabbim in the Manual of Discipline VI*, 11-13, *JBL 75* (1956), p. 298-302; H. HUPPENBAUER, *rby, rwb, rb, in der Sektenregel, TZ 13* (1957), p. 136-137; J. JEREMIAS, *TWNT*, VI, p. 536-545.

posto: offerta sacrificale e intercessione sono legate a tal punto che la preghiera di Gv 17 è sacerdotale da cima a fondo.

Si deve solo notare a questo riguardo una differenza importante tra *Is 53* e *Gv 17*: la preghiera del Servo è un'intercessione in vista della restaurazione dell'alleanza tra Dio e la moltitudine peccatrice; quella di Cristo in *Gv 17* ha per oggetto l'unità dei discepoli di Gesù. Ma questo significa che la preghiera di Cristo cerca di condurre l'alleanza tra Dio e gli uomini al suo supremo compimento: l'unione tra i credenti deve essere assai perfetta, per apparire come un riflesso dell'unità del Padre e del Figlio⁵⁴.

Che il capitolo 17 del quarto vangelo, che ha per tema l'unità dei discepoli, fa riferimento allo stesso tempo al sacerdozio di Cristo, è confermato dalla scena della divisione delle vesti di *Gv 19,23-24*. Giovanni ci dice che la tunica di Gesù era senza cuciture e che i soldati evitarono con cura di lacerarla. Si suppone che, nel riportare questo fatto minore, l'evangelista intenda attribuirgli una portata simbolica. Ma quale? Qui gli interpreti si dividono. Per alcuni il vestito senza cuciture di Gesù evoca quello del gran sacerdote, che doveva essere ugualmente senza cuciture (cf. Giuseppe, *Ant. III, 7,2*; Filone, *De fuga*, 110-112); essa significa dunque che il Crocifisso è sacerdote, e che la sua morte è un sacrificio che offre a Dio. Per altri (cf. già san Cipriano, *De Unitate Ecclesiae*, 7; *CSEL*, 31, 215), la veste senza cuciture, non strappata, è destinata a suggerire che nella Chiesa di Cristo non ci devono essere "lacerazioni", cioè scismi. Achia di Silo, non aveva annunciato lo scisma delle dieci tribù, squarciando il proprio mantello nuovo (*IRe 11,29-31*)?⁵⁵.

Il quarto vangelo è un'opera lungamente meditata, di cui le varie parti si chiarificano reciprocamente. Se è vero che la preghiera di *Gv 17* è insieme una preghiera sacerdotale e una preghiera per l'unità, le due spiegazioni simboliche del vestito senza cuciture, che abbiamo ricordato, non solo non si escludono, ma si richiamano l'una con l'altra.

Terminando questo capitolo, che non è che un primo abbozzo, vorremmo attirare l'attenzione sul fatto seguente. La concezione del sacerdozio cristiano, che risalta dall'insieme degli scritti del Nuovo Testamento, e che il seguito del nostro lavoro si sforzerà di esplicitare, è ricca e complessa. Essa comporta la proclamazione della Parola di Dio, di cui oggi si sottolinea a giusto titolo l'importanza. Essa comporta ugualmente la riconciliazione degli uomini con Dio attraverso il perdono dei peccati. Ma non si deve dimenticare che la preghiera di Gesù (in *Gv 17*) e il grande annuncio profetico del sacerdozio della nuova alleanza (l'oracolo d'*Is 53*) suggeriscono come elemento fondamentale di questo sacerdozio l'offerta sacrificale legata all'intercessione, come abbiamo detto.

⁵⁴ Rinviamo ancora al nostro lavoro: *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Parigi 1972.

⁵⁵ Cf. E. SPICQ, *L'origine johannique de la conception du Christ prêtre*, in *Aux sources de la tradition chrétienne*, Neuchâtel 1950, p. 258-269 ; F. M. BRAUN, *Quatre signes johanniques de l'unité chrétienne*, *NTS* 9 (1962-1963), p. 150-152.

CAPITOLO II

**LA PREGHIERA DI GV 17
E LA LITURGIA GIUDAICA
DELLA FESTA DELL'ESPIAZIONE**

Abbiamo appena mostrato che la preghiera di Gv 17 ha un carattere implicitamente eucaristico e soprattutto sacerdotale, anche se Cristo mai vi sia chiamato formalmente sacerdote e gran sacerdote, come nella lettera agli Ebrei. Questo carattere sacerdotale apparirà molto meglio ancora quando avremo posto in evidenza i rapporti nascosti, ma profondi, tra Gv 17 e la liturgia giudaica del giorno delle Espiazioni: *Yôm hakippourim* (più correntemente si ha il singolare: *Kippour* (come nella Settanta: *héméra exhilasmou*)¹.

La festa dell'Espiazione rivestiva una solennità particolare. La stessa Pasqua, malgrado la grandezza degli avvenimenti che essa ricordava, non aveva la solennità del giorno dell'Espiazione, che per la purificazione di tutte le colpe, restituiva a Israele il suo carattere di popolo santo; come scrive A. Gelin², il popolo era allora "rimesso in stato d'alleanza". Era il giorno di festa per eccellenza, il *Yôma*, seguendo il titolo del trattato che gli è consacrato nella Mishna. Curiosamente i libri storici e profetici dell'Antico Testamento non nominano questa festa, neppure Ezechiele. Se n'è concluso che sarebbe di data recente. Ma questa conclusione non s'impone. Ezechiele non parla nemmeno della Pentecoste, e tuttavia questa festa esisteva senza alcun dubbio nella sua epoca.

Il gran sacerdote, al quale le Cronache (*ICr 23,13*) riconoscono una santità, che faceva della sua persona "il Santo dei santi" come il Santuario, svolgeva un ruolo capitale nel servizio liturgico del Kippur. Era l'atto più importante del suo ministero. Vi si preparava con sette giorni di ritiro nel Tempio e con bagni molteplici, che lo mantenevano in stato di purezza. Egli era veramente lo strumento di espiazione (*keli kapparah*) dato a Israele.

La festa del Kippur sembra proprio aver influenzato la liturgia cristiana dei primi secoli. L. Ligier³ ha scoperto un parallelismo notevole tra uno dei brani essenziali della liturgia del Kippur, il *Séder Abodah* (o *ordo ministerii*) e molte liturgie eucaristiche d'Oriente. In particolare nella lunga anafora del libro VIII delle *Costituzioni Apostoliche* (senza dubbio di fine IV secolo), si distinguono due parti separate dal *Sanctus*: la prima parte è una commemorazione dell'Antico Testamento (creazione, paradiso terrestre, peccato d'Adamo, successione parallela dei primi giusti e delle prime empietà), mentre la seconda parte è consacrata all'economia introdotta da Cristo. Ora il *Séder Abodah* ci offre una struttura analoga: la prima parte è un'anamnesi, cioè un ricordo del passato, destinato a porre la liturgia del Kippur in rapporto con la storia del peccato dopo la creazione; questa commemorazione termina con l'istituzione del Kippur, ed è allora solo che comincia la parte sacrificale, il racconto dei sacrifici e delle confessioni del gran sacerdote. Senza essere così netta e così sviluppata, la stessa struttura è ancora riconoscibile in altre anafore dei secoli IV e V. Non è verosimile che il *Séder Abodah* dipenda dalla liturgia cristiana. È certo che è molto antico;

¹ Sulla festa delle Espiazioni, cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, Parigi 1925, t. II, p. 126s.; L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péché du monde. Bible-Kippur-Eucharistie*, Parigi 1961, t. II, p. 218-219 e 225-244 (con un'abbondante bibliografia). Le nostre indicazioni sul Kippur sono prese in prestito principalmente da queste due opere, alle quali rinviamo.

² *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, in *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (opera collettiva; collezione *Lex Orandi*, Parigi 1957), p. 54.

³ *Péché d'Adam et Péché du monde*, tomo II, p. 290-307. L. Ligier enumera sei testi del *Séder Abodah* del Kippur, e dà in nota la traduzione di due di essi: appendici II e III, p. 399-444.

potrebbe risalire fino all'epoca del Siracide. È dunque esso che ha influenzato il culto cristiano. Nasce allora spontaneamente una domanda: siccome la liturgia del Kippur ha esercitato una tale azione su testi cristiani, ci si può chiedere se quest'influsso non risalga anche a molto prima. La risposta a questa domanda non può essere che positiva.

Secondo E. J. Kissane e A. Gelin⁴, già in *Is* 53, quando Yahvè fa ricadere sul Servo sofferente l'iniquità della moltitudine peccatrice (v.6), o quando il Servo offre se stesso come una vittima espiatoria (v.10), ci sarebbero lì delle allusioni probabili alla liturgia di Kippur, e compreso il capro espiatorio sul quale il gran sacerdote confessava i peccati del popolo, scelto perché se li portasse con sé. In ogni caso, quando l'autore dell'Ecclesiastico comincia a fare l'elogio del gran sacerdote Simone, figlio di Onia, lo fotografa nell'istante più solenne della liturgia di Kippur, quando riappariva davanti al popolo, uscendo dal Santo dei Santi, dove aveva fatto la grande espiazione; ciò non accadeva che una volta l'anno: "Com'era glorioso, circondato dal suo popolo, quando usciva dal santuario del velo! Come l'astro del mattino attraverso la nube, come la luna nei giorni della sua pienezza, come il sole splendente sul santuario dell'Altissimo" (*Sir* 50,5-7)⁵.

In modo generale l'opera di Cristo, compresa come "remissione dei peccati" dell'umanità (*Mt* 26,28; *Lc* 24,47; *At* 2,38; 5,31; 10,43; *Ef* 1,7; *Col* 1,14) doveva facilmente evocare nello spirito di un Giudeo il pensiero di Kippur, che era per eccellenza "il giorno dei perdoni". In *Rm* 3,25, san Paolo chiama Cristo strumento d'espiazione (*hilastérion*); molti commentatori vedono lì un riferimento al propiziatorio, asperso dal gran sacerdote il giorno di Kippur⁶. A questi testi noi crediamo che bisogna aggiungere *Gv* 17.

È in un duplice modo che il capitolo 17 del quarto vangelo ci sembra evocare la liturgia di Kippur: prima di tutto per la sua stessa struttura, in secondo luogo per il suo contenuto. Questo vuol dire che non possiamo studiare le relazioni nascoste di questa preghiera di Gesù con il Kippur, senza discutere il problema della sua struttura e senza sottolineare alcune delle sue caratteristiche dottrinali: il posto considerevole che vi occupa la manifestazione del nome del Padre e il fatto che Gesù vi si esprime come se già non appartenesse più al mondo terrestre. Il terzo vangelo conferma forse gli accostamenti di *Gv* 17 con Kippur. In ogni caso abbiamo dei dati paralleli molto significativi, sia nella prima lettera di san Giovanni, sia nella lettera agli Ebrei.

Il problema della struttura di *Gv* 17.

I casi di parallelismo sono frequenti nella preghiera di *Gv* 17. Il più notevole si trova senza dubbio ai vv.20-23. Abbiamo lì una corrispondenza perfetta tra le sei righe dei vv.20 e 21 e le sei righe dei vv.22 e 23. In particolare leggiamo al v.21 quattro affermazioni introdotte successivamente dalle congiunzioni "affinché" (*hina*), "come" (*kathôs*), "affinché" (*hina*), "affinché" (*hina*), e di nuovo ai vv.22 e 23 quattro affermazioni che cominciano similmente con "affinché", "come", "affinché", "affinché"⁷.

Un semplice sguardo gettato su *Gv* 17, preso nel suo insieme, vi fa facilmente riconoscere tre domande parallele di Gesù, che san Tommaso d'Aquino⁸ caratterizza così: Gesù in primo luogo prega per se stesso (*primo pro se ipso*), in seguito per il collegio degli apostoli (*secundo pro*

⁴ E. J. KISSANE, *The Book of Issiah*, vol. II, Dublino 1943, p. 186 e 190. A. GELIN dice semplicemente: nello sfondo della passione del Servo, "ci sono le immagini di Kippur": *DBS*, art. *Messianisme*, col. 1195.

⁵ Cf. L. LIGIER, *Péché d'Adam et Péché du monde*, tomo I, p. 299-301.

⁶ Cf. per questo argomento J. HUBY-S. LYONNET, *Épître aux Romains*, Parigi 1957, p. 153-154 e 575-577. S. Lyonnet dichiara: «Sembra impossibile che Paolo non abbia pensato qui al propiziatorio, come lo riconoscono d'altronde i più recenti commentatori della lettera» (p. 575).

⁷ Cf. J. F. RANDALL, *The Theme of Unity in John XVII*, 20-23, *ETL* 41 (1965), p. 373-394.

⁸ *Super Evangelium S. Joannis Lectura*, ed. Marietti, Roma-Torino 1952, p. 411.

discipulorum collegio), infine per tutto il popolo cristiano (*tertio pro universo fideli populo*). Del resto, a dispetto di questa divisione il brano resta molto unito. F. Godet definisce questa unità con termini eccellenti: “Si divide ordinariamente la preghiera di Gesù in tre parti: la preghiera per la sua stessa persona: 1-5; la preghiera per i suoi apostoli: 6-19; la preghiera per la Chiesa: 20-26. Ed è lì lo sviluppo della preghiera. Ma il pensiero è uno: quando Gesù prega per se stesso, non è la sua persona che egli ha di vista, è l’opera di Dio (vedere i versetti 1 e 2); quando prega per i suoi apostoli, li raccomanda a Dio come agenti e continuatori di quest’opera; e quando stende il suo sguardo a tutti i credenti presenti e futuri, è come agli oggetti di quest’opera, in altri termini, perché queste anime sono il teatro dove deve risplendere la gloria di suo Padre, perché la sua opera e la gloria del Padre sono per lui una sola e stessa cosa. Il quadro della preghiera è dunque quello che indica la divisione generalmente ammessa, ma *il pensiero unico è quello dell’opera di Cristo o della gloria del Padre*. Questa preghiera è così tutta intera un’ispirazione del cuore filiale di Gesù”⁹.

Tuttavia la struttura d’insieme della preghiera di Gv 17 ha dato luogo nell’epoca moderna a numerose controversie, che non possiamo passare sotto silenzio. Esse sono state molto bene sintetizzate da J. Becker¹⁰ e da R. E. Brown¹¹. Riassumiamo questi lavori. Poi esporremo più a lungo i risultati dell’analisi particolarmente attenta di E. Malatesta.

A. Loisy¹² distingue sette strofe di otto righe ciascuna: prima strofa: 1b-2,4-5; seconda strofa: 6-8; terza strofa: 9-11; quarta strofa: 11c-12b.13-14; quinta strofa: 15-19; sesta strofa: 20-23; settima strofa: 24-26. Il versetto 3 e il versetto 12 sarebbero delle aggiunte prosaiche. Questa divisione è molto discutibile. Discutibile è egualmente la distinzione tra il poema primitivo e le aggiunte prosaiche: lo stile non è qui strettamente poetico; lo è sicuramente meno che nel prologo del vangelo, che ha con Gv 17 delle notevoli affinità, sia per la forma che per lo sfondo¹³.

M. J. Lagrange¹⁴ conta quattro preghiere successive di Gesù: per se stesso (1-5), per i suoi discepoli presenti (6-19), per quelli futuri (20-23); il tutto termina con una preghiera suprema, che abbraccia il presente e il futuro, e di cui l’oggetto principale è la vita eterna (24-26). Lagrange non è molto sicuro del buon fondamento di questa divisione quadripartita dalle sezioni molto ineguali tra esse; egli concede che l’ultima sezione (vv.24-26) potrebbe essere riunita alla precedente.

C. H. Dodd¹⁵ propone un’altra divisione quadripartita: 1-5, 6-8, 9-19, 20-26. Essa ha lo stesso inconveniente di quella di Lagrange: le unità sono di lunghezza molto disuguale. Ma non è lì l’obiezione decisiva, perché Gv 17 non è un poema in senso stretto.

Originale è la posizione di A. Laurentin, che sembra molto oggettiva¹⁶. I vv.1-4 costituiscono una prima parte, che comincia e termina con il tema della gloria. L’invocazione del Padre (v.1) e le parole “io ti ho glorificato” (v.4) formano un’inclusione con i vv.25 e 26. I vv.5-6, che cominciano con “e ora” (*kai nun*), sono una transizione; esse formano un’inclusione con il v.24. I vv.7-12 costituiscono la prima parte della preghiera: comincia con “ora” (*nun*) e si sviluppa secondo lo schema seguente: la dichiarazione (7-8), una domanda (9), un doppio riferimento alla gloria (10) e all’unità (11). I vv.13-23 costituiscono la seconda parte; comincia anch’essa con “ora” e si snoda secondo lo stesso schema della prima parte: una dichiarazione (13-14), una domanda (15), un doppio riferimento alla gloria (22) e all’unità (21-23). Il v.24 è una transizione, che corrisponde alla transizione dei vv.5-6. I vv.25 e 26 sono la conclusione della preghiera.

A. Laurentin ha correttamente osservato alcuni parallelismi, troppo manifesti per non essere intenzionali. Ma la sua divisione è troppo esclusivamente letterale; non tiene molto conto dello sviluppo del pensiero.

⁹ *Commentaire de l’Évangile de saint Jean*, Neuchâtel 1962, tomo II, p. 346.

¹⁰ *Aufbau, Schichtung und theologiegeschichtliche Stellung des Gebetes in Johannes XVII*, ZNW 60 (1969), p. 56-83.

¹¹ *The Gospel according to John*, New York 1970, p. 748-751.

¹² *Le Quatrième Évangile*, Parigi 1921, p. 441.

¹³ Cf. 17,6 e 1,1; 17,17 e 1,1-2.14.17; 17,22.24 e 1.4.

¹⁴ *Évangile selon saint Jean*, Parigi 1937, p. 436.

¹⁵ *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 417.

¹⁶ *We ‘attah-Kai nun, Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques (à propos de Jn XVII, 5)*, B 45 (1963), p. 168-197; 413-432.

Bisogna dire altrettanto della struttura proposta da J. Becker¹⁷, che crede di distinguere una preghiera generale (1-2), sviluppata poi in quattro preghiere speciali: 4-5, 6-13, 14-19 e 22-26. Queste stesse preghiere sarebbero conformi allo schema seguente: una dichiarazione su ciò che Gesù ha fatto, una domanda, i motivi che sostengono questa domanda.

Molto seducente ci appare la posizione di R. E. Brown¹⁸. Vale la pena che la presentiamo con qualche particolare. La chiave della struttura di Gv 17 si trova nelle tre precisazioni, che Gesù stesso ci fornisce sull'oggetto della sua preghiera: egli prega per se stesso (v. 1), per i discepoli che il Padre gli ha dato (v.9), per tutti quelli che credono grazie alla predicazione dei discepoli (v.20). Si ottengono così tre unità letterarie di lunghezza più o meno uguali: 1-8, 9-19, 20-26.

Queste tre unità hanno in comune più caratteristiche, che mostrano l'attenzione con la quale questo capitolo è strutturato. Ogni motivazione comincia con l'indicazione dell'oggetto della domanda: vv.1,9,20. Ognuna di esse riconferma un indirizzo al Padre, punto di partenza dell'unità: vv.5.11.21. Ognuna di esse ha il tema della gloria: vv.1-5.10.22. Ognuna di esse nomina gli uomini donati dal Padre a Gesù: vv.2.9.24. Infine, ognuna di esse parla della rivelazione del Padre agli uomini da parte di Gesù: 6, 14.26.

La grande obiezione con la quale cozza questa divisione, è che la linea di demarcazione tra le due prime unità non appare chiaramente. In effetti i vv.6-8, dove si tratta già dei discepoli, sembrano appartenere alla seconda sezione piuttosto che alla prima, dove Gesù prega per se stesso. Anche più autori, tra i quali R. Bultmann, li ricongiungono a ciò che segue. W. Thüsing distingue anche lui tre parti, ma, secondo lui, la seconda parte va dai vv.6-19¹⁹.

Questa obiezione non è sfuggita a Brown. Egli risponde che, se nei vv.1-5 Gesù domanda la propria glorificazione, è per poter conferire ai suoi discepoli la vita eterna, che fa che la sua causa e quella dei discepoli si confondano almeno in parte. Questa affermazione è giusta. Per un'altra via la monografia di cui dobbiamo parlare ora, quella di E. Malatesta, giunge alla stessa conclusione. Più tardi il riferimento alla liturgia giudaica delle Espiazioni ci permetterà di comprendere meglio perché resta così indecisa la linea di demarcazione tra la preghiera di Gesù per se stesso e quella che fa per i suoi discepoli, nonostante che esse appaiano intimamente legate tra di loro.

Lo studio di E. Malatesta²⁰ si raccomanda per la meticolosità e la ricchezza delle sue osservazioni letterarie, osservazioni che aiutano molto a cogliere lo sviluppo generale del pensiero. Non sarà il caso di riportare qui tutti i particolari di quest'analisi e il modo in cui concepisce la divisione strofica del testo; si dovrebbe per questo copiarla quasi per intero. Solo i risultati d'insieme di questo studio, che senza esitazione facciamo nostro quasi interamente, interessano l'oggetto della presente ricerca.

Secondo E. Malatesta, Gv 17 si compone di cinque parti, ma le due prime parti, e parallelamente le ultime due, sono talmente unite tra loro, che si è ricondotti così alla divisione tripartita ammessa dalla maggioranza degli esegeti. Anche il P. Malatesta parla con ragione di un *trittico*. Ecco come, seguendo questo autore, si possono caratterizzare i vari temi sviluppati dai brani di questo trittico. Cominceremo, come il P. Malatesta, col parlare del primo e del terzo brano; è in effetti a partire da essi, che si può meglio precisare il significato del brano centrale, il più importante.

La prima parte del *primo* brano (da 1, cominciando dalla parola "Padre", fino a 5), dove Gesù domanda al Padre la sua glorificazione e definisce ciò che è la vita eterna, si compone di tre affermazioni, di cui l'ultima (io ti ho glorificato, glorifica me) riprende in senso inverso il tema della prima (glorifica tuo Figlio, affinché tuo Figlio ti glorifichi). La seconda parte del primo brano (da 6 a 8) comprende anch'essa tre affermazioni, di cui la prima e l'ultima si riferiscono alla conoscenza del Padre e del Figlio, mentre l'asserzione centrale (il v.7 e il v.8, fino a "essi le hanno ricevute"), riguardano la mediazione del Figlio. Il senso generale del primo brano, preso nel suo

¹⁷ Si tratta dello studio indicato alla nota 2.

¹⁸ *The Gospel according to John*, p. 750-751.

¹⁹ *La prière sacerdotale de Jésus*, Parigi 1970, p. 71.

²⁰ *The Literary Structure of John XVII, B 52* (1971), p. 190-214.

insieme, è il seguente: *Gesù prega il Padre perché lo renda capace, glorificandolo, di continuare questa glorificazione del Padre, che egli già ha inaugurato nei suoi discepoli.*

La prima parte dell'ultimo brano del trittico, comprende tre lunghi e maestosi proclami (20-21; 22-23; 24): l'“io voglio” dell'ultima proclamazione, corrisponde a “io prego” della prima; c'è un parallelismo manifesto tra il tema dell'unità in 21, da una parte, e 22-23 dall'altra parte. La seconda parte dell'ultimo brano (25-26) conclude la preghiera intera per mezzo di una ripresa, per inclusione, del tema della conoscenza, così fortemente sottolineato all'inizio della preghiera. In effetti, considerato nel suo insieme, il terzo brano si presenta come uno sviluppo del primo; sottolinea che *la vita eterna, come la conoscenza di Gesù e del Padre, che dev'essere il frutto della glorificazione di Gesù, saranno procurati al mondo in virtù stessa dell'unità dei futuri credenti, riflesso dell'unità del Padre e del Figlio.* Se l'amore del Padre e Gesù stesso devono restare qui in terra nei discepoli, è in vista della contemplazione eterna per i credenti della gloria di Gesù, e dunque della gloria di suo Padre. Il carattere teocentrico della vita cristiana è molto fortemente sottolineato.

Resta il brano centrale (vv.9-19) nel quale Gesù prega per i suoi apostoli. Si divide chiaramente in tre parti, delimitate da un'inclusione. Abbiamo successivamente un'introduzione alla preghiera (11) che inizia da “io, io prego per loro” e termina con “mentre io, vengo a te”; una domanda di protezione dei discepoli (11-16), con un inizio “Padre, *proteggili* nel tuo nome”, e quasi alla fine, “perché tu li custodisca dal mondo”; una domanda di consacrazione (17-19), con un inizio “*santificali nella verità*”, e alla fine “*perché essi siano santificati in verità*”. Inoltre sono posti in risalto due temi negativi: il figlio della perdizione (12) e l'odio del mondo per i discepoli (14). Questo brano centrale è il più ampio dei tre; considerato da questo solo punto di vista, appare già come il brano che conferisce alla preghiera il suo orientamento maggiore; è per noi di un'importanza considerevole, e in seguito dovremo spiegarlo molte volte, assai più in dettaglio. Il suo senso generale è chiaro: *è per il tramite dei suoi discepoli privilegiati, vale a dire dei suoi apostoli, intimamente uniti tra loro (v.11), che Gesù intende comunicare agli altri, dunque alla Chiesa intera, la vita eterna e la conoscenza del Padre e del Figlio, e farne una comunità veramente unita.*

Lo studio, che abbiamo fatto della struttura di Gv 17, richiede un'osservazione complementare riguardo all'impiego delle formule “quelli che mi hai dato” e “ciò che mi hai dato”, di cui bisogna precisare il senso in ciascuna delle tappe della preghiera, altrimenti si potrebbe avere l'impressione di un certo disordine, mentre il capitolo 17 del quarto vangelo è mirabilmente composto.

Si devono eliminare i vv.11.12 o, come vedremo più avanti, la lettura “quelli che tu mi hai dati” è da rigettare. Restano i versetti 2.6.24. Al versetto 2 la formula “ciò che tu gli hai dato” segue l'affermazione: “tu gli hai dato autorità su ogni carne”, cioè su tutti gli uomini, “chiaramente nel progetto di salvarli tutti, perché sono di suo dominio” (*Lagrange, in h.l.*, p. 440). Sebbene “ciò che tu gli hai dato” indica una sorta di prelevamento sul resto dell'umanità, bisogna guardarsi dal parlare qui di predestinazione nel senso stretto, ma semplicemente ricordarsi di ciò che è detto in 6,37.44.65: l'attrattiva del Padre è necessaria perché gli uomini si affezionino a Cristo e aderiscano alla sua parola (cf. parallelamente *Lagrange*, p. 442, a proposito del v.6).

Il v.6 sostituisce la formula al neutro “ciò che tu mi hai dato” con il maschile. Inoltre riguarda manifestamente un gruppo molto limitato di discepoli, gli apostoli, soli uditori dei discorsi dopo la Cena. Sono così descritti: “Gli uomini, che tu hai prelevati dal mondo per darmeli; essi erano tuoi, e tu me li hai dati”. *Lagrange* commenta: “erano dei buoni israeliti, desiderosi di piacere a Dio e dell'avvento del suo regno” (p. 442, *in h.l.*). Ad un dato momento il Padre li ha separati dal resto dell'umanità per darli a Gesù: “io vi ho scelti dal mondo”, cioè, come traduce *Lagrange*, “io vi ho fatto uscire dal mondo per mia scelta”.

Poiché il gruppo dei Dodici appare dal 17,6, è in questo, punto che alcuni autori (P. Schanz, F. Godet, R. Bultmann, C. K. Barret, W. Thüsing) vogliono far cominciare la seconda parte della preghiera. Apparentemente hanno ragione. Ma lo scopo dei vv.6-8 è quello di spiegare il v. 4, cioè

l'opera compiuta dal Figlio sulla terra. Cosa concludere? Sono più i motivi per riunire i vv.6-8 a ciò che precede, di quanti ve ne siano per unirli a ciò che segue. Certamente già sono qui visti i soli apostoli, e questo passo dunque introduce del tutto naturalmente la preghiera speciale, che sarà fatta per essi. Tuttavia essi non sono visti qui come apostoli; sebbene costituiscano un gruppo privilegiato sottratti dal Padre al mondo, essi sono qui i rappresentanti di tutto "ciò che il Padre ha dato a Gesù" (cf. v.2), cioè di tutti gli uomini, ai quali Cristo porta la piena rivelazione e la vita eterna.

Da un capo all'altro dei discorsi dopo la Cena, gli apostoli sono considerati sotto questo doppio aspetto: sia come un gruppo nettamente distinto dal resto dei discepoli e beneficiari di rivelazioni speciali, sia come il punto di partenza dell'intera comunità dei credenti. Non c'è da una parte la comunità e dall'altra gli apostoli posti al di sopra di essa in uno splendido isolamento. In realtà la Chiesa è cominciata con la scelta da parte di Cristo di dodici discepoli privilegiati, e se questi, con la stessa volontà di Cristo, sono preposti al suo governo non sono però al di fuori della comunità. Certamente l'unità della Chiesa, che è l'oggetto della preghiera di *Gv* 17, non potrebbe esistere senza gli Apostoli che Cristo gli ha dato, il che significa che la loro istituzione viene dall'alto e trascende la comunità. Ma, d'altro lato, il loro ministero si pone all'interno della comunità, e non esiste che per il servizio di questa comunità.

Il versetto 24 riprende il neutro del v.2: "ciò che tu mi hai dato", più vago del maschile; è probabilmente di proposito, dice Lagrange (p. 451, *in h. l.*), "per abbracciare tutti i fedeli dell'avvenire". In effetti "ciò che tu mi hai dato", con il verbo al passato, abbraccia, secondo il v.20, tutti quelli che in futuro crederanno a Gesù, a causa della parola degli apostoli o dei loro successori: essi sono già presenti allo sguardo divino.

Un esame attento della struttura di *Gv* 17 è indispensabile se si vuol cogliere il concatenamento delle idee in questa sublime preghiera. La bellezza della composizione, che si può qualificare come poetica in senso largo, e in cui l'utilizzo di alcuni processi (il parallelismo, il chiasmo, l'inclusione...) non ostacolano affatto la libertà dell'evangelista, che è qui manifesta, più che in tutto il resto del quarto vangelo (salvo nel prologo) con una ricchezza e una profondità di pensiero, in forte contrasto con la povertà del vocabolario²¹.

Ora su questa struttura, così curata di *Gv* 17 (e che è manifestamente tripartita, come l'hanno riconosciuto con delle varianti d'importanza secondaria la maggior parte dei commentatori), la liturgia giudaica del giorno delle espiazioni ci sembra proiettare una viva luce.

Nella Bibbia la festa dell'Espiazione ci è fatta conoscere da *Lv* 16 e 23,26-32, come anche da *Nm* 20,7-11. In questa circostanza il gran sacerdote faceva l'espiazione successivamente per se stesso, per la sua casa, cioè per il sacerdozio d'Israele, e in fine per tutto il popolo eletto. Per due volte viene ripetuto che Aronne "farà l'espiazione per sé e per la sua casa" (*Lv* 16,6.11). Ma al v.17 dello stesso capitolo del Levitico, abbiamo la formula completa: "Egli farà l'espiazione per sé, per la sua casa e per tutta l'assemblea d'Israele". Questa triplice espiazione corrisponde alla divisione tripartita della preghiera di *Gv* 17: Gesù prega di volta in volta per sé, per i suoi apostoli, per i credenti.

Tuttavia l'esame del rituale di Kippur, come ci è descritto in *Lv* 16, fa apparire le cose molto diversamente. Prendiamo questo capitolo come si offre a noi attualmente. Non teniamo conto del fatto che i critici vi trovano un amalgama che non ha nulla da stupirci: la liturgia dell'Antico Testamento non è dovuta restare immutabile; si è certamente adattata alle circostanze di ogni epoca.

Dalle indicazioni di *Lv* 16, il gran sacerdote deve comportarsi nel modo seguente. In primo luogo prende del sangue di un giovinco, che ha sgozzato, ed entra nel Santo dei Santi; col suo dito bagnato nel sangue, fa un'aspersione sul lato orientale del propiziatorio (*Lv* 16,14). La Mishna intende questo rito come un'aspersione verso l'alto e sette aspersioni verso il basso: *Yôma* 5,3. In

²¹ E. Malatesta conta 24 temi maggiori nel prologo e 44 temi maggiori in *Gv* 17. Come manifestazione della povertà del vocabolario, sottolinea la ripetizione di molte parole importanti: dare: *didonai*, una quindicina di volte; inviare: *apostellein*, 6 volte; il mondo: *kosmos*, circa venti volte. Sul tema dell'arte della composizione nel quarto vangelo, cf. C. H. TALBERT, *Artistry and Theology: An Analysis of the Architecture of Jn 1, 19 – V, 47, CBQ* 32 (1970), p. 341-366.

questo modo il santuario resta purificato dalle macchie del gran sacerdote e dei sacerdoti. Viene poi l'espiazione per il popolo (*Lv* 16,15s). Dopo aver sgozzato un capro (il capro destinato a Yahvè, diverso dal capro emissario destinato ad Azazel e mandato nel deserto: *Lv* 16,20s), il gran sacerdote entra un'altra volta all'interno del velo, nel Santo dei Santi, e nello stesso modo che ha asperso il propiziatorio con il sangue del giovenco, ricomincia con il sangue del capro. È così che il santuario è purificato dalle "brutture dei figli d'Israele" (*Lv* 16,16). Come si vede, la triplice espiazione prevista in *Lv* 16,17, si riduce in realtà a due cerimonie, dato che il rito di purificazione per il gran sacerdote e per la sua casa, cioè per gli altri sacerdoti, è unificato.

A questo evento corrisponde pienamente quello che osserviamo in *Gv* 17. A prima vista si nota una triplice domanda. Ma la divisione è in realtà bipartita, perché la preghiera che Gesù fa per se stesso e quella che fa per i suoi apostoli, sono intimamente unite. Per contro con il v.20: "Io non prego per loro solamente, ma per quelli che, grazie alla loro parola, crederanno in me", si passa nettamente a una preghiera nuova, quella che vede la Chiesa universale di tutti i tempi. Quando i commentatori si mostrano esitanti sul punto dove convenga mettere la separazione tra la prima e la seconda domanda, la maggior parte di loro (Loisy, Lagrange, Dott, Thüsing, Brown, ecc...cf. *sopra*) riconoscono senza difficoltà in questo v. 20 l'inizio di una nuova preghiera.

Alcune osservazioni letterarie confermano ciò che stiamo dicendo: ci sono in apparenza tre domande successive, ma in realtà non ce ne sono che due; proprio come nel Kippur, la triplice espiazione si riduce a un doppio rito di purificazione. Certe formule, o certi temi importanti di *Gv* 17, non si ritrovano che due volte: una volta da 1 a 19, e una seconda volta da 20 a 26: a "Padre Santo" del v. 11, corrisponde "Padre giusto" del v.26; il dono degli uomini, che il Padre fa a Gesù perché egli procuri loro la vita eterna, si trova ai versetti 2 e 24, la manifestazione da parte di Gesù del Nome del Padre nei versetti 6 e 24, la vita di Gesù presso il Padre prima della creazione del mondo nei versetti 5 e 24, il tema fondamentale dell'unità ai versetti 11 e 21-23.

La rivelazione e il dono fatto a Gesù del Nome del Padre (Gv 17,6.11-12.26)

Se il rapporto tra *Gv* 17 e la liturgia del giorno dell'Espiazione si limitasse a quanto abbiamo detto, si potrebbe stimare a buon diritto un riferimento puramente fortuito. Ma ci sono altre due somiglianze più profonde e queste sono di ordine dottrinale: l'una è l'insistenza sulla rivelazione del Nome del Padre, e l'altra l'entrata di Cristo nella dimora celeste, alla quale si trova intimamente legata la sua preghiera per la preservazione morale dei discepoli e la loro azione nel mondo. Mettere in evidenza queste due affinità è un buon modo per noi di approfondire il senso della preghiera di Gesù. Cominciamo con la prima.

Tutte le fonti giudaiche c'insegnano che nel giudaismo tardivo era proibito di pronunciare il tetragramma sacro, Yahvè: "Chi lo pronuncia distintamente non partecipa al secolo futuro" (*Sanh* 11,1). Ma il giorno dell'Espiazione il gran sacerdote lo pronunciava più volte²².

Certamente l'invocazione del nome di Yahvè, fatta quel giorno dal gran sacerdote, non è ricordata dal Levitico e dai Numeri, ma essa svolge un ruolo di primo piano nella *Mishna* (*Yôma* 3,8; 4,2) e nei due Talmud. È attestata ugualmente dal Siracide (50,20), quando descrive la maestà di Simone figlio di Onia, nella liturgia di Kippur: quando la liturgia è terminata, "scendendo, egli elevava le mani su tutta l'assemblea dei figli d'Israele per distribuire con le sue labbra la benedizione del Signore e glorificare se stesso con il suo Nome".

²² Cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, t. I, p. 119s.

Nella *Mishna* (*Yôma* 3,8), il gran sacerdote, il giorno di Kippur, confessa con questi termini i suoi peccati e quelli della sua casa (gli altri sacerdoti): “O Nome, io sono stato perverso, io ho trasgredito, io ho peccato davanti a te, io e la mia casa. O Nome, voglia tu perdonare i peccati, le trasgressioni e le colpe di cui mi sono reso colpevole, peccando ed essendo infedele davanti a te, io e la mia casa, secondo quanto è scritto nella Legge di Mosè, tuo servo: ‘perché in questo giorno sarà perdonato’ (*Lv* 16,30). E si risponde: “Sia benedetto il Nome della gloria del suo regno, per i secoli e per sempre” (*Mishna*, *Yôma* 3,8). Una seconda confessione era fatta in termini quasi simili (*Yôma*, 4,2). Una terza confessione era fatta, non più come le precedenti, sul giovenco offerto per il peccato, ma sul capro emissario (*Yôma*, 6,2). La *Gemara* di Gerusalemme c’insegna che il gran sacerdote pronunciava fino a dieci volte il nome di Yahvè nella liturgia di Kippur: sei volte sul giovenco, tre volte sul capro, una volta tirando le sorti; essa ci descrive la prostrazione dell’assemblea, mentre era pronunciato il Nome di Yahvè (*Talmud di Gerusalemme*, III, 8, 40d)²³.

Questa invocazione del Nome sembra avere come corrispondente in *Gv* 17 la menzione ripetuta quattro volte del “Nome del Padre”: 17,6.11-12.26. E’ questa una cosa singolare, perché in tutto il resto del vangelo l’espressione “il nome del Padre” compare solo tre volte: 5,43; 10,25; 12,28. Nel suo commento di 17,6, C. K. Barrett si riferisce anche lui alla proclamazione annuale del Nome di Yahvè, ma non ne trae alcuna conclusione²⁴. Ricordato all’inizio (v.6), al centro (vv.11-12) e alla fine (v.26), il Nome del Padre svolge un ruolo capitale in *Gv* 17. Il primo e l’ultimo di questi brani (vv.6.26) corrispondono e sembrano, al primo approccio, molto facili da capire; i vv.11-12 sono più misteriosi. Ma, come vedremo, questi quattro testi sono legati e si chiarificano mutuamente.

La forma del v.6: “Ho manifestato il tuo nome agli uomini”, deve intendersi di tutta la vita di Cristo, e compresa la passione, supposto come un fatto compiuto, perché Gesù ha dichiarato, parlando di essa, che “egli ha compiuto l’opera” che il padre gli aveva affidato (17,4). La rivelazione del Nome del Padre agli uomini è la comunicazione, che è fatta loro, di una conoscenza nuova. Concepita in un modo biblico, questa conoscenza non ha niente di teorico, impegna tutte le potenze dell’uomo, e deve condurlo a comunicare la vita stessa di Dio. La rivelazione del Nome del Padre ha un doppio oggetto: insegna agli uomini che Dio è il Padre di Gesù Cristo in un senso assolutamente unico; insegna loro ugualmente che Dio vuole diventare loro Padre in un modo totalmente nuovo²⁵.

Nel quarto vangelo, Gesù sottolinea continuamente che egli è *l’Inviato del Padre* (con *pempô* e *apostello*: più di cinquanta volte!), ma a differenza di ciò che accade nelle missioni umane, in nessun momento il mandato è qui separato da chi l’invia; il Padre che ha mandato suo Figlio nel mondo, non ve lo lascia mai solo (8,29; 16,32): Gesù e il Padre sono sempre una cosa sola (10,30), sempre l’uno nell’altro (10,38; 14,11; 17,21). Di conseguenza, quando Gesù ama gli uomini e dà la sua vita per loro, attraverso di lui è l’amore del Padre, che li raggiunge: “Chi ha visto me, ha visto il Padre” (14,19)²⁶. È così che gli uomini hanno conosciuto il Nome del Padre e hanno imparato ugualmente che Dio è Amore, come il Nome di Yahvè ricordava al popolo eletto che il Dio che li aveva salvati, è il solo vero Dio: “Colui che è”, in opposizione agli idoli, che non sono nulla.

Al termine della sua preghiera (v.26), Gesù dice: “Io ho fatto conoscere loro il tuo Nome e glie lo farò conoscere, perché l’amore col quale tu mi hai amato, sia in essi e io in loro”. Con queste parole Gesù si riferisce implicitamente alla missione futura dello Spirito Paraclito, che deve interiorizzare la grande rivelazione fatta da Cristo, del nome del Padre e del Dio d’amore (cf. 14,16-17.25-26; 16,12-15). W. Thüsing si mostra più preciso: se la gloria che al v.22 Gesù dichiara d’aver dato ai suoi discepoli non può essere che la salvezza o la vita eterna, che non è che uno con il dono

²³ Cf. LIGIER, *Péché d’Adam et Péché du monde*, p. 218 e 219, nota 36.

²⁴ *The Gospel according to John*, Londra 1955, p. 421.

²⁵ Cf. W. THÜSING, *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 26-28.

²⁶ Cf. E. HAENCHEN, *Der Vater der mich gesandt hat*, NTS 9 (1962-1963), p. 200-216.

dello Spirito (cf. *sopra*, capitolo I), è ancora questo dono dello Spirito che è intravisto in questo amore del Pare per il Figlio, e che attraverso Gesù è dato ai discepoli²⁷.

Passiamo ora ai difficili versetti 11 e 12. Conformandosi ad una lettura molto ben attestata, molti esegeti traducono così questi passaggi: “Padre santo, custodiscili nel tuo Nome che tu mi hai dato... Io li custodivo nel tuo Nome, che tu mi hai dato”. Questi stessi autori spiegano che custodire gli apostoli nel Nome che il Padre ha dato a Cristo, è custodirli nell’adesione al Nome del Padre, cioè nella conoscenza di Dio come Padre, che Cristo ha come missione di dare agli uomini. W. Thüsing commenta così il v.11: “Il nome del Padre, cioè la rivelazione del suo amore per Gesù, designa qui come uno spazio, che Dio crea per i suoi. Questi non vi entrano da se stessi, ma vi sono stati attirati, dopo essere stati scelti; così non possono restarvi da se stessi. Il Padre ve li custodisce con la forza della sua rivelazione, e solo con essa. Così l’espressione: custodiscili nel tuo Nome, non significa solo: custodiscili nello spazio che crea la rivelazione, ma custodiscili con la forza con la quale la rivelazione li afferra, cioè alla fin fine con la forza dello Spirito Santo. Così questa domanda corrisponde alla promessa di un *altro* Paraclito, che resterà con i discepoli, e in essi, per sempre (cf. 14,16s.)”²⁸.

Contro questa spiegazione, altri commentatori, per esempio J. Huby²⁹, obiettano che l’espressione “il Nome del Padre” sembra designare la persona del Padre e ciò che gli è personale; non può dunque essere dato al Figlio. Da questo deducono che la formula “custodire nel Nome, o per il Nome del Padre” non può che significare: custodire per la virtù della potenza protettrice del Padre. Di conseguenza propongono di leggere così il testo, come molti manoscritti greci e come anche la Volgata: “Padre santo, custodisci nel tuo Nome *quelli che* tu mi hai dato (col relativo al maschile), o meglio (con il pronome neutro) *ciò che* tu mi hai dato...Quando ero con loro, io custodivo nel tuo Nome *quelli che* tu mi hai dati (o meglio *ciò che* tu mi hai dato)”. Nella Bibbia di Gerusalemme, D. Mollat si rifà a questa ultima esegesi.

Ci abbiamo tenuto a presentare molto obbiettivamente queste due spiegazioni divergenti dei vv.11-12, lasciando al lettore la libertà di scegliere tra di esse. Personalmente crediamo che la prima spiegazione è assai preferibile: la lettura sulla quale si appoggia è la più anticamente sostenuta e la più difficile (*lectio difficilior potior: lezione più difficile di maggior valore*). Le letture del pronome relativo, sia al maschile (*quelli che* tu mi hai dati), sia al neutro (*ciò che* tu mi hai dato), sembrano essere delle correzioni maldestre di un testo oscuro, e delle armonizzazioni con i versetti 2, 6, e 9, che parlano degli uomini dati dal Padre a Gesù.

Optando per la prima esegesi, vorremmo ora precisarla nel prolungamento degli eccellenti commenti che ci offrono, di questi testi enigmatici, M. J. Lagrange e R. E. Brown, nel prolungamento anche di ciò che ci suggerisce un interessante articolo di J. Bonsirven³⁰. In questo modo ci avviciniamo considerevolmente alla proclamazione del Nome divino, che caratterizza la liturgia di Kippur.

²⁷ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 132. Lo stesso autore aggiunge: « Ma perché non trarre un’altra conseguenza: l’amore di cui parla 17,26 non sarebbe lo Spirito Santo in persona? L’indicazione del v.26 non è sufficiente? L’amore vi è assimilato a Gesù stesso: “Perché l’amore sia in essi, e *io in loro*”. Come Gesù, il rivelatore del Padre, deve essere nei credenti, così questo “amore” deve dimorare in loro. Ci ricordiamo anche di Gv 17,16 e 19, dove la venuta del Paraclito nei discepoli è messa in parallelo con quella di Gesù; potevamo allora dedurre che la venuta di Gesù si realizzava *con* quella del Paraclito. Non si tratterebbe nel nostro passo della stessa cosa? Gesù sarebbe presente in noi con questo amore personale che l’unisce al Padre! Il lavoro esegetico non può condurre che alla soglia di questa affermazione. Dedurla dal nostro testo sarebbe domandare troppo... Si potrebbe dunque affermare che, scrivendo il versetto 17,26, l’evangelista considerava sotto questo “amore” la persona dello Spirito Santo... Non restano che i vari enunciati del quarto vangelo, che messi insieme (perché i dati di un solo versetto non lo permetterebbero) ci orientano a vedere oltre questo “amore”. D’altronde una personificazione dell’amore si fa facilmente comprendere in una teologia di tipo giovanneo (in particolare nella concezione che Gesù dimora nei suoi per mezzo del Paraclito, e che il dono dello Spirito non forma che una unità con l’agire del Paraclito)”.

²⁸ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 92.

²⁹ *Un double problème de critique textuelle et d’interprétation: saint Jean 17, 11-12*, RSR 27 (1937), p. 408-421.

³⁰ *Pour une intelligence plus profonde de saint Jean*, RSR 39 (1951), p. 176-196.

Il Nome del Padre, che Gesù ha per missione di manifestare agli uomini, non è in primo luogo, qualunque cosa se ne sia detto, la sua paternità verso gli uomini e i suoi disegni d'amore sull'umanità, verità già insegnate, in un certo modo, nell'Antico Testamento; è in primo luogo questa verità: che da tutta l'eternità, il Padre ha un Figlio, al quale comunica tutto ciò che ha e tutto ciò che è. Così si esprime Lagrange, che rinvia, per appoggiare questo senso, a un testo ammirabile di san Cirillo d'Alessandria, come anche all'osservazione di san Tommaso d'Aquino: 'definito' in questo modo, il Padre non era ancora conosciuto da nessuno: lo è stato grazie a Cristo, quando gli apostoli hanno creduto, che egli era il Figlio di Dio³¹.

A proposito del v.11, Lagrange dice molto bene: custodire i discepoli nel Nome del Padre dato a Gesù, equivale a custodirli nella conoscenza di ciò che è Gesù come Figlio di Dio, "in un nome che unisce il culto del Padre e quello del Figlio. Questo Nome è dunque il legame, che unirà i discepoli...È perché (il Padre) li custodirà nell'unità di questo nome, che i discepoli potranno essere una sola cosa, una comunità di spirito e di anima", come un riflesso dell'unità del Padre e del Figlio³².

Nel giudaismo tardivo esiste un rapporto stretto tra il tetragramma sacro "Yahvè" e *il Nome*, termine che si usava volentieri come sostituto di questo tetragramma. Noi siamo invitati, a partire da lì, per un nuovo approfondimento delle formule giovanee, proprio nella linea di ciò che R. E. Brown ha scritto a loro riguardo³³.

Come la gloria donata da tutta l'eternità dal Padre al Figlio e di cui il Figlio comunica agli uomini una certa partecipazione (17,22), il Nome che il Padre dà al Figlio non è altra cosa che la natura divina, che fa che Dio è Dio, assolutamente trascendente a tutto l'universo creato, come Mosè ne ricevette la rivelazione: "Io sono colui che sono" (*Es* 3,13-15). Questo Nome del Padre, Cristo l'ha manifestato agli uomini insegnando loro chi è lui stesso, "Io sono" allo stesso titolo del Padre. Qui si presentano allo spirito le numerose formule del quarto vangelo con "Io sono". Ci sono quelle dove "Io sono" è all'assoluto: "Se non credete che Io sono, morirete nei vostri peccati" (8,24); "quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io sono" (8,28); "prima che Abramo fosse, Io sono" (8,58); "ve lo dico ora, prima che la cosa accada, perché una volta che sia accaduta, crediate che Io sono" (13,19; cf. forse anche 18,5.6.8). Ci sono anche le formule con "Io sono" accompagnate da una qualifica: l'accento è posto assai fortemente sull'"io" di Gesù, presentato come l'unica sorgente della vita, della luce, della salvezza: sono io che sono il pane di vita disceso dal cielo (6,35.41.48.51), la luce del mondo (8,12; 9,5), la porta delle pecore (10,7.9), il buon pastore (10,11.14), la resurrezione e la vita (11,25), la via, la verità e la vita (14,6), la vera vigna (15,1.5)³⁴.

Ricollegato a tutto questo contesto, la manifestazione del nome del Padre, del quale è si tratta in *Gv* 17,4.26, appare nello stesso tempo una rivelazione di suo Figlio. E custodire i discepoli nel Nome del Padre donato a Gesù, equivale a custodirli nella fede nella divinità stretta di Cristo, uguale e consustanziale al Padre. Mentre vengono così a realizzarsi le promesse dell'Antico Testamento, come queste: "Il mio popolo conoscerà il mio nome, comprenderà in quel giorno che Colui che dice: eccomi, sono io (*egô eimi*)" (*Is* 52,6)³⁵, la manifestazione del Nome di cui si tratta in *Gv* 17 corrisponde alla proclamazione, nel giorno di Kippur, del tetragramma sacro: Yahvè = Io sono Colui che sono; con questa differenza presente tuttavia quasi ogni volta, che è la differenza

³¹ *Évangile selon saint Jean*, p. 442. Ecco il testo di san Tommaso citato da Lagrange : *E in questo modo non era noto a nessuno; ma fu noto per mezzo del Figlio, quando gli Apostoli credettero che egli era Figlio di Dio.*

³² *Évangile selon saint Jean*, p. 443.

³³ *The Gospel according to John*, p. 755-756.

³⁴ Su queste formule con *ego eimi*, rinviamo agli studi seguenti: E. SCHWEIZER, *Ego eimi*, Gottinga 1939; D. DAUBE, *The "I am" of the Messianic Presence*, in *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londra 1956, p. 325-329; H. ZIMMERMANN, *Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel*, *BZ* 4 (1961), p. 54-69; 266-276; la nostra monografia: *Les Egô eimi christologiques du quatrième évangile*, *RSR*, 1966, p. 5-22; 213-240; R.E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 533-538.

³⁵ Cf. C. K. BARRET, *The Gospel according to John*, p. 421.

essenziale tra le due religioni, giudea e cristiana: in un caso Yahvè non è presentato che come il Dio unico; nell'altro caso questo Dio unico ha un Figlio, che è uno con lui, e dice come lui: "Io sono".

**L'entrata di Cristo nel santuario celeste
e la sua preghiera per la preservazione morale dei discepoli
e la loro azione nel mondo.
Confronto con la prima lettera di san Giovanni,
la lettera agli Ebrei e il terzo vangelo.**

Si legge in *Lv* 16,2-3, all'inizio della descrizione della liturgia del giorno dell'Espiazione: "Yahvè disse a Mosè: Parla ad Aronne tuo fratello; che non entri in nessun momento nel santuario dietro il velo, di fronte al propiziatorio, che si trova sull'arca. Potrebbe morire, perché io appaio al di sopra del propiziatorio in una nube. Ecco come entrerà nel santuario: con un giovenco, destinato a un sacrificio per il peccato, e un ariete per un olocausto". Come ricorda *Eb* 9,7, il gran sacerdote non entrava che una volta l'anno, il giorno di Kippur, nel Santo dei Santi. E non vi entrava che munito del sangue di una vittima, che in qualche modo l'immunizzava³⁶.

Entrando nel Santo dei Santi, il gran sacerdote aspergeva il propiziatorio con il sangue delle vittime immolate, come abbiamo già detto più sopra. Era lì l'atto decisivo che restituiva a Israele la sua qualità di popolo santo, perché a questo rito era congiunta la concessione, da parte di Dio, della purificazione dei peccati. Questo rito era completato dall'invio nel deserto di un capro emissario, sul quale il sacerdote aveva trasferito le colpe del popolo: cf. *Lv* 16,10.20-22. Queste colpe si supposeva così essere state portate lontane. Il popolo di Dio si trovava come liberato dalle potenze cattive. C'era lì senza dubbio il resto di un vecchio costume popolare, che lo jlavismo aveva assunto, esorcizzandolo³⁷.

A questa liturgia, che caratterizza il Kippur, corrisponde in *Gv* 17 sia l'affermazione di Gesù, che egli va al Padre, in quella dimora celeste di cui il Tempio di Gerusalemme non era che un grossolano simbolo, sia il fatto che l'entrata di Cristo nel santuario celeste si accompagna con un'implorazione insistente rivolta al Padre, perché i discepoli siano preservati dal male, protetti contro il Maligno e santificati moralmente. Ognuno di questi aspetti richiede di essere spiegato un po' più in dettaglio.

La preghiera di Gesù è così introdotta: "Alzando gli occhi al cielo, disse". I Sinottici riferiscono che Gesù innalza similmente gli occhi al cielo, per la prima moltiplicazione dei pani (*Mc* 6,41 par.) e il quarto vangelo, nel ringraziamento che precede la risurrezione di Lazzaro (11,41). C'è lì un gesto normale all'inizio di una preghiera. Il pubblicano, prostrato dal ricordo delle sue colpe, non osa neppure di alzare gli occhi al cielo (*Lc* 18,13).

Tuttavia, in *Gv* 17,1, questo gesto di Gesù ha una portata speciale per il fatto che, le parole che egli pronuncia poi, ce lo mostrano trasferito già alla soglia dell'eternità, come a metà cammino tra questo mondo terrestre e suo Padre³⁸: questo è anche il caso, lo mettiamo in risalto di sfuggita, anche se in una misura minore, di Cristo nei Sinottici, durante la cena eucaristica³⁹. Si ricorderà che

³⁶ Cf. *Yôma* 5,1-4; 7,4; JOSÈPHE, *Guerre*, V, 5, 236; PHILON, *Leg. ad Gai.*, 306; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. II, Commentaires, Parigi 1953, p. 253.

³⁷ Cf. *Bible de Jérusalem en un volume*, p. 122, nota d.

³⁸ Cf. A. GEORGE, *L'heure de Gv XVII*, *RB* 61 (1964), p. 392-397.

³⁹ Si sono esagerate le singolarità della preghiera in *Gv* 17. 1) Si è detto: questa preghiera è totalmente atemporale e non si preoccupa della situazione storica reale di Cristo, solo si presume che l'abbia pronunciata. In realtà essa è legata

nel quarto vangelo sono discesi dal cielo Gesù in persona (3,13-31), e parallelamente il pane della vita con il quale s'identifica (6,32.33.38.41.42.50.51.58); in più il cielo è la sua dimora permanente (3,13 *in fine*). Come nota Lagrange, sembrerebbe che in Gv 17,1, Gesù dall'inizio della sua preghiera voglia come "trasportarsi nella sfera celeste"⁴⁰. Come dice W. Thüsing⁴¹, l'esistenza terrena di Gesù non è stata che un lungo sguardo rivolto al Padre e una lunga aspirazione a risalire da lui. È ciò che manifestano i numerosi "Io vado al Padre", che segnano il ministero pubblico di Cristo nel quarto vangelo: "Io me ne vado da colui che mi ha mandato" (7,33); "io so di dove sono e dove vado" (8,19); "dove io vado voi non potete venire" (8,21); "sapendo che era venuto da Dio e ritornava a Dio" (13,3); "dove vado io, tu ora non puoi seguirmi" (13,36); "del luogo dove vado io, voi conoscete la via" (14,4); "io me ne vado (verso il Padre) e (nello stesso tempo) vengo verso di voi" (14,28); "se mi amaste, vi rallegrereste che io vado al Padre" (14,28); "ora io vado da colui che mi ha mandato" (16,5); "io vado al Padre, e voi non mi vedrete più" (16,10). In Gv 17 quest'aspirazione è sul punto di terminare. Gesù non dice più come prima "io vado al Padre" (con *hupagein*), ma per due volte (17,11.13): "io vengo a te" (con *erchesthai*).

Si ricorderà qui che, nella prospettiva giovannea, ciò che salva gli uomini, non è né la Passione di Gesù da sola, né la sua Risurrezione considerata separatamente, ma l'insieme degli eventi che l'evangelista chiama il ritorno di Gesù al Padre, o ancora il passaggio di Gesù da questo mondo al Padre suo. Così si spiegano il paradossale: "io me ne vado e vengo verso di voi" di 14,28, e molte altre parole, al primo acchito altrettanto stupefacenti: "Ciò vi scandalizza? E quando vedrete il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima? È lo Spirito che vivifica; la carne non serve a nulla" (6,62-63), "Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre" (20,17)⁴².

Da un esame attento dei dati anteriori del vangelo, risulta già che un certo parallelismo sembra esistere tra il ritorno di Gesù presso il Padre e le sue salite al Tempio di Gerusalemme, particolarmente la sua manifestazione nel Tempio, dei capitoli 7 e 8⁴³. Questo parallelismo corrisponde a quello che si osserva nella scena lucana di Gesù bambino, ritrovato nel Tempio di Gerusalemme: "Non sapevate che io devo essere presso mio Padre?" (Lc 2,29)⁴⁴.

Possiamo ora precisare il senso di questo parallelismo. Il ritorno di Gesù presso il Padre, che assicura definitivamente l'efficacia della sua opera liberatrice, fa riscontro all'entrata del gran sacerdote nel Santo dei Santi, nel gran giorno delle Espiazioni. Come questa entrata del gran sacerdote nel Santo dei Santi metteva il punto finale al rito della Espiazione, l'entrata di Cristo nel cielo permetterà la glorificazione perfetta del Padre per mezzo del Figlio (17,1: "Glorifica il tuo Figlio, affinché tuo Figlio glorifichi te"), come il compimento della rivelazione del suo Nome ai discepoli (17,26: "Io ho fatto conoscere loro il tuo Nome e glie lo farò conoscere"). Al momento della manifestazione nel Tempio, Gesù diceva ai suoi uditori: "Là dove io sono, voi non potete venire" (7,34). Comportandosi come già rientrato nella casa del Padre, Gesù dichiara in 17,24: "Io voglio che là dove io sono, siano anch'essi lì, affinché vedano la mia gloria". In questi due casi, si è in presenza di un "io sono" divino e atemporale (in realtà Gesù non ha lasciato la casa del Padre),

all'Ora. Tuttavia, molte volte, il linguaggio di Gesù anticipa il futuro e suppone già compiute la Passione, perfino la Risurrezione: cf. v.4: "Ho compiuta l'opera"; v.11: "Io non sono nel mondo"; v.12: "Quando io ero con loro"; v.24: "Voglio che là dove sono io, ci siano anch'essi, perché contemplino la gloria che tu mi hai data". Ma, anche al momento dell'ultima cena di Gesù, come lo presentano i Sinottici, Gesù non anticipa forse il futuro dando in nutrimento e in bevanda il suo corpo e il suo sangue offerti sul Golgota? 2) Si è messo in evidenza il contrasto violento tra il tono della preghiera di Gv 17, dove la trascendenza di Cristo si afferma in ogni istante, e il carattere umano e angosciato della preghiera di Getsemani nei Sinottici. Ma, già nei Sinottici, non c'è un contrasto violento tra l'assicurazione di Gesù nel corso dell'ultima cena, e il suo turbamento qualche istante più tardi al giardino degli Olivi?

⁴⁰ *Évangile selon saint Jean*, p. 4-39.

⁴¹ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 7.

⁴² Rinviamo al nostro studio: *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christologie de Jn XX*, 11-18, in *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts à H. de Lubac*, Parigi, 1963, p. 93-112.

⁴³ Cf. R. LAURENTIN, *Jésus au Temple, Mystère de Pâques, foi de Marie en Lc 2,48-50*, Parigi 1966, 128-132.

⁴⁴ Cf. R. LAURENTIN, *Jésus au Temple*, p. 38-72.

ma unito paradossalmente ogni volta ad una fase distinta di una storia della salvezza, che si svolge nel tempo⁴⁵.

Il ritorno di Gesù nella casa del Padre lo pone definitivamente nella sua funzione di mediatore sacerdotale, incaricato di pregare in favore degli uomini che si sono fatti suoi discepoli. Si tratta, insomma, del ruolo ricordato alla fine di *Is* 53: accettando di essere la vittima espiatoria dei peccati degli uomini, il Servo di Yahvè è divenuto loro intercessore, accreditato presso Dio (*Is* 53,12). Nei discorsi dopo la Cena, questa funzione era già stata legata al ritorno di Gesù presso il Padre: “In verità, in verità vi dico, chi crede in me farà, anche lui, le opere che io faccio. Ne farà anche di più grandi, perché io vado al Padre, e tutto ciò che voi domanderete nel mio nome io lo farò, perché il Padre sia glorificato nel Figlio” (14,12-13). E Gesù aggiunge, come per mostrare che egli è infinitamente più di un intercessore ordinario: “Se voi *mi* domandate qualcosa *in mio nome*, io la farò” (14,14)⁴⁶. Lagrange dà questa precisazione importante: “Non è questione qui dell’efficacia di ogni preghiera, ma della preghiera dei fedeli per il bene della Chiesa: essa è sempre esaudita”⁴⁷.

Nella sua grande intercessione di *Gv* 17, Gesù annuncia che sta per lasciare i suoi e che non sarà più lì visibilmente per proteggerli. La sua partenza è la ragione stessa della preghiera che ha fatto per loro. E come questa sezione, dove egli prega per i suoi, è il brano centrale del trittico, il più importante dei tre, la partenza di Gesù è così il motivo principale della preghiera presa nel suo insieme. È a motivo del suo ritorno nella casa del Padre, che Gesù domanda al Padre di custodire i suoi da ogni male e di farli partecipare alla sua “santificazione”. Il pensiero di Cristo va dagli apostoli alla Chiesa, che dovrà manifestare la santità divina. Ecco perché dà al Padre la qualifica di santo: “Padre santo” (v.11). Come osserva R. E. Brown⁴⁸, si pensa alle prescrizioni del Levitico: “Siate santi, perché io, Yahvè vostro Dio, sono santo... Siate miei consacrati, perché io, Yahvè, sono santo e vi separerò da tutti questi popoli, perché voi siate miei” (19,2; 20,26; cf. 11,44).

Ogni anno, per la festa di Kippur, il gran sacerdote, entrando nel Santo dei Santi, restituiva in qualche modo a Israele la sua qualità di popolo santo, consacrato a Yahvè, in seno al mondo pagano. Ugualmente in *Gv* 17 Gesù, gran sacerdote, entrando nella casa del Padre, interviene presso di lui perché preservi dal peccato il nuovo popolo di Dio che egli ha restaurato col suo sacrificio redentore, che lo custodisca dagli attacchi del Maligno e che lo santifichi mantenendolo nell’unità: facendone così come uno specchio dell’unità del Padre e del Figlio. La domanda di “preservarli dal Maligno” richiama chiaramente il *Padre nostro* (*Mt* 6,13), la preghiera data da Cristo ai suoi discepoli⁴⁹.

Abbiamo qui il motivo per cui Gesù non prega per il mondo (17,9). Sarebbe un controsenso parlare a questo proposito di particolarismo giovanneo, che si opporrebbe all’universalismo dei Sinottici e di san Paolo. Nel quarto vangelo il Padre dona suo Figlio per la salvezza del mondo intero (3,16). Il Figlio stesso viene nel mondo, non per condannarlo, ma per salvarlo (3,17). È ancora per salvare il mondo, che il Padre ha consacrato suo Figlio come sacerdote al momento dell’Incarnazione e che l’ha mandato nel mondo (10,36).

Ma in *Gv* 17 il mondo per il quale Gesù non prega è un’umanità ostile, che rifiuta Cristo. Il Cristo glorioso non è direttamente il mediatore sacerdotale di questa umanità, che non si preoccupa

⁴⁵ In 7,34, ci si aspetterebbe “là dove io vado” come in 8,21, e non “là dove io sono”. Anche alcuni autori hanno suggerito che *eimi* venisse qui da *ienai* (andare), e non dal verbo essere (*einai*). Ma proprio come in 17,24, abbiamo molto probabilmente in 6,34 un “io sono” divino, perfettamente spiegato nel modo seguente da sant’Agostino: “Cristo era sempre in questo posto dove doveva tornare” (*In Jn*, 31,9, *PL*, 35, 1960). Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 314.

⁴⁶ Molti manoscritti omettono il complemento “mi” in “se voi *mi* domandate”. È senza dubbio perché è sembrato strano di domandare a qualcuno in suo nome. Ma, una volta soppresso “mi”, questo versetto diventa una ripetizione oziosa di ciò che precede, cosa che ha fatto concludere a una glossa (Loisy). Infatti, nota Lagrange, *in h.l.*, “la lettura difficile non è impossibile: si pregava Dio a causa del suo nome (*Sal* 25,11; 30,4; 79,9; *Zahn*). Il versetto indica dunque più chiaramente questo, che la preghiera rivolta al nome di Gesù riguardava (?) in realtà Gesù stesso e che il fedele poteva scegliere la formula più diretta rivolgendosi al Cristo glorificato. E sarà proprio lui che agirà”.

⁴⁷ *Évangile selon saint Jean*, p. 380.

⁴⁸ *The Gospel according to John*, p. 765.

⁴⁹ Cf. J. CARMIGNAC, *Recherches sur le Notre Père*, Parigi 1969, p. 369s.

di lui e anzi lo ripudia. Egli è il mediatore presso il Padre della comunità credente, della Chiesa. Chiede per essa al Padre grazie di santità e di unità, che ne faranno, per gli uomini che lo guarderanno dal di fuori, un motivo permanente di credere a Cristo. Questo pensiero è espresso due volte nella preghiera sacerdotale di Gv 17, che prova la prospettiva della salvezza del mondo intero, ed ha un posto fondamentale: “Che tutti siano uno, come tu, Padre, sei in me e io in te, affinché anch’essi siano uno in noi, affinché il mondo creda che tu mi hai mandato” (17,21-22). Così dunque, per realizzare la salvezza del mondo, Cristo sacerdote conta prima di tutto sull’influsso della sua Chiesa una e santa, ed è per questo, che in Gv 17, fa di essa la sola beneficiaria immediata della sua preghiera, mentre in realtà è l’umanità intera ad essere considerata da essa. Come dice molto bene Barrett, per il mondo ostile si tratta di smettere di essere il mondo e di entrare anch’esso, per mezzo della Chiesa, nella via della salvezza. Ricordiamo che nell’Antico Testamento la separazione d’Israele, nel piano divino, doveva servire gl’interessi dell’umanità intera (cf. la promessa fatta ad Abramo in Gn 12,3 e tanti altri testi).

Le idee che abbiamo esposto si trovano fortemente sintetizzate nel sommario impressionante di IGv 2,1-2: “Figlioli, vi scrivo perché non pecciate. Ma se qualcuno pecca, noi abbiamo come avvocato presso il Padre Gesù Cristo il giusto. È lui che è vittima espiatoria per i nostri peccati, non solo per i nostri, ma anche per quelli del mondo intero”.

Cristo glorioso si fa presso il Padre l’avvocato o l’intercessore (letteralmente il *paraclito*) dei membri della Chiesa, che sono esposti al peccato. La parola *paraclito* non ha qui esattamente lo stesso senso che nei discorsi dopo la Cena (14,15,26; 15,26; 16,7), dove è applicato allo Spirito Santo. Nei due casi evoca l’idea di qualcuno che è chiamato per prestare man forte⁵⁰. Ma mentre lo Spirito Santo riceve il titolo di Paraclito soprattutto in quanto, divino Maestro, interiorizza i discepoli alla rivelazione apportata da Gesù, cioè a Gesù stesso, Via, Verità e Vita⁵¹, Cristo è chiamato paraclito (senza che lì sia un titolo) perché viene in aiuto ai suoi discepoli, facendosi loro mediatore sacerdotale e loro intercessore presso il Padre, nella linea di ciò che è annunciato in Is 53. Non è un caso che il qualificativo di “giusto” è qui dato alla persona di Cristo, come è attribuito al Servo in Is 53,11: “il giusto mio Servo”; la reminiscenza è intenzionale.

Non è ancora tutto. Cristo, che si fa così l’intercessore dei discepoli, non limita tuttavia il suo ruolo ai soli credenti, come potrebbero farlo certi termini di Gv 17: sulla croce egli si è fatto “vittima espiatoria per i peccati del mondo intero”; c’è lì una nuova reminiscenza d’Is 53 (cf. *hilasmos* e *’asham* d’Is 53,10). Come in Is 53, il sacrificio espiatorio, che Cristo ha offerto dando la sua vita, fonda il suo ruolo di mediatore sacerdotale.

Molto significativa è la parola *hilasmos*. È spesso tradotta con propiziazione, cosa conforme al senso rivestito nella lingua classica dal verbo *hilaskesthai* = placare, rendere favorevole. Ma, come osserva A. Richardson⁵², quando nelle religioni pagane l’uomo cerca di placare gli dei irritati, nella Bibbia e soprattutto nel Nuovo Testamento, questa idea, presa a rigore di termine, dev’essere corretta; parlando propriamente, non si tratta di esercitare un influsso su Dio per condurlo a cambiare sentimenti, ma si tratta solamente di cancellare la macchia del peccato impiegando i mezzi prescritti da Dio.

⁵⁰ La parola *paraclètos*, forma passiva del verbo *parakalein*, è l’equivalente della parola latina *advocatus*, del quale tuttavia non sembra aver preso il senso tecnico. Nei rari testi profani dove si trova, designa qualcuno che si chiamava per portare soccorso a un accusato: cf. DEMOSTENE, *De falsa legat.* I, p. 341; BION, in Diogène LAERCE IV, 50; Denys d’HAL, XI, 37, 1; Dion CASSIUS XLVI, 20, 1. Non si è trovato un termine ebraico o aramaico, di cui *paraklètos* sarebbe la traduzione certa (*mêlis*, interprete, non è improbabile). Ma negli scritti giudaici del 2° secolo della nostra era, *prqlyt* è usato come una parola prestata; cf. *Pirqé Aboth* IV, 11. Sarebbe possibile dunque che il *paraklètos* di Gv sia semplicemente una retroversione in greco di una parola ebraica presa in prestito al greco. Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 381; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1135s.

⁵¹ È questo il ruolo principale dello Spirito Paraclito. Non dimentichiamo che gli sono assegnate altre funzioni: quella di difensore dei discepoli portati davanti ai tribunali, quella di consolatore dei discepoli presso i quali prende il posto di Gesù, quella di testimone di Cristo. La complessità e la ricchezza di queste funzioni fanno sì che, piuttosto che tentare di tradurre *paraclètos* nei discorsi dopo la Cena, è meglio contentarsi di trascriverlo.

⁵² *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londra 1958, p. 217. Cf. A. VANHOYE, *Le Christ grand prêtre selon Eb* 2,17-18, NRT, 1969, p. 466-467.

Del resto, nella Settanta, *hilaskesthai* e *hilasmos* corrispondono ordinariamente a una radice ebraica (*kipper*), che significa cancellare o espiare. È meglio dunque tradurre *hilasmos* di *Gv* 2,2 con vittima espiatoria, come è meglio rendere *hilaskesthai* di *Eb* 2,17 con fare l'espiazione dei peccati: e per compiere questo compito, ci dice l'autore, che il Figlio di Dio è diventato un gran sacerdote misericordioso e fedele⁵³. È possibile che *hilasmos* di *IGv* evochi il sacrificio espiatorio ('*asham*) di *Is* 53,10.

In ogni caso lo stesso sostantivo *hilasmos*, utilizzato nel Nuovo Testamento unicamente in *IGv* 2,2 e 4,10, dove è per due volte applicato a Cristo, serve a designare nella Bibbia greca il giorno dell'Espiazione (*héméra exilasmou*). Non è questo un *confirmatur* sorprendente del ben fondato nostro accostamento tra la preghiera di *Gv* 17 e la liturgia di Kippur? I testi di *IGv* 2,2 e 4,10 provano che questa prospettiva era ben presente allo spirito di Giovanni.

Avrebbero la stessa forza probante se si supponesse, con alcuni autori⁵⁴, che come il vocabolo *hilastérion* applicato a Cristo da san Paolo in *Rm* 3,25, la parola *hilasmos* farebbe allusione al propiziatorio, cioè al coperchio dell'arca sul quale poggiavano i Cherubini: era lì il simbolo per eccellenza della presenza speciale di Yahvè, il centro stesso del culto mosaico, e il luogo preciso dove si svolgeva il momento culminante della liturgia di Kippur.

Dobbiamo ora parlare di un altro *confirmatur*, offerto dalla lettera agli Ebrei. Ma siccome nel capitolo seguente abbozzeremo una sintesi della dottrina sacerdotale che caratterizza questa lettera, diremo qui solo qualche parola.

Spesso si sono notate le affinità dottrinali che esistono tra il quarto vangelo e la lettera agli Ebrei. Esse sono particolarmente rilevanti nella preghiera di Gesù del capitolo 17⁵⁵. Possono essere segnalati i seguenti tratti comuni: da una parte e dall'altra Cristo appariva prima di tutto come un sacerdote, che è nello stesso tempo la vittima del suo sacrificio; Cristo è il santificatore ed è si parla di coloro che sono "santificati" da lui; cf. l'impiego di *hagiazein* in *Gv* 17,17.19 e in *Eb* 2,11; 10,10; 13,12; Cristo riceve la sua gloria dal Padre: *Gv* 17,1-5 e *Eb* 5,4-5; i credenti sono stati dati a Gesù dal Padre suo: *Gv* 17,2.6.9; da paragonare con *Eb* 2,13: "io e i figli, che Dio mi ha dato; Cristo strappa i suoi alla potenza del diavolo: *Gv* 17,15 e *Eb* 2,14; il compito di Gesù è di condurre alla perfezione (con il verbo *téleioun*): *Gv* 17,4 ed *Eb* 10,1.14; 11,40; infine le due funzioni di offerta sacrificale e d'intercessione che caratterizzano il sacerdote e dimostrano che la preghiera di Gesù, in *Gv* 17 ha un carattere autenticamente sacerdotale (cf. *sopra*), sono attribuite a Cristo con una grande insistenza dall'autore della lettera agli Ebrei.

Una volta ammesso, come abbiamo cercato di mostrare, che *Gv* 17 fa riferimento al Kippur, questa non è che una somiglianza in più con la lettera agli Ebrei: in cui il parallelismo tra la redenzione operata da Cristo e la festa giudaica dell'Espiazione, ha un ruolo considerevole, e dove l'opera liberatrice di Cristo non termina che nel momento della sua entrata nel santuario celeste, così come il Kippur aveva come punto culminante l'entrata del gran sacerdote nel Santo dei Santi del Tempio.

Ci resta da segnalare un ultimo raffronto, molto più ipotetico. A. Pelletier⁵⁶ propone di vedere in *Lc* 23,43-45 un vero parallelo con la lettera agli Ebrei, e dunque anche con il quarto vangelo. Se questo punto di contatto fosse confermato, s'aggiungerebbe a una duplice serie di

⁵³ Cf. J. BONSIRVEN, *Épîtres de Saint Jean*, Parigi 1935, p. 105, nota 1. Cf. parallelamente F. ZORELL, *Lexicon Graecum*, c. 610: « sacrificium expiatorium », L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Bruges 1961, p. 323 : *Hilasmos* « non si deve intendere nel senso di una propiziazione ordinata a conciliarsi Dio, perché è Dio che ci ha amati e ci ha mandato suo Figlio *hilasmos* per i vostri peccati. L'espressione *hilasmos* deve significare qui una espiazione, che toglie il peccato ».

⁵⁴ A. CHARUE, in *La Sainte Bible de Pirot*, tomo XII, Parigi 1951, p. 525.

⁵⁵ Cf. per questo: C. SPICQ, *L'origine johannique de la conception du Christ prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, in *Aux sources de la tradition chrétienne, Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel-Parigi 1950, p. 258-269 ; O. MOË, *Das priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbriefes*, *TZ* 72 (1947), p. 335-338 ; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Parigi 1958, p. 92-93.

⁵⁶ *La tradition synoptique du "voile déchiré" à la lumière des réalités archéologiques*, *RSR* 46 (1958), p. 161-180.

somiglianze. Ci sono, da una parte, quelle che si osservano tra il terzo vangelo e la lettera agli Ebrei, al punto che talvolta si è voluto fare di san Luca l'autore di questa lettera⁵⁷. Ci sono, d'altra parte, le molteplici affinità tra il terzo e il quarto vangelo, affinità che si osservano un po' dovunque nell'opera lucana, ma soprattutto nei racconti dell'infanzia e quelli che sono consacrati alla Passione e alla Resurrezione⁵⁸.

A. Pelletier nota innanzitutto, che il velo lacerato alla morte di Gesù, è il sipario esteriore, sospeso davanti all'apertura del vestibolo sacro, e che era destinato a nascondere ai profani il luogo della Dimora di Yahvè e i riti che vi si compivano. Dopo la scomparsa dell'arca e dei suoi accessori nel VI° secolo, il sipario esteriore aveva preso più importanza della tenda interiore, posto immediatamente davanti al Santo dei Santi. Secondo Pelletier, il segno evangelico del velo lacerato sarebbe da collegare all'entrata di Cristo, attraverso il velo, nel Santo dei Santi del cielo, come è detto in Eb 10,19-22: "Avendo, fratelli, l'assicurazione voluta dall'accesso al santuario col sangue di Gesù, con questa via che egli ha inaugurato per noi, recente e vivente, attraverso il velo, cioè la sua carne, e avendo un sacerdote sovrano in cima alla casa di Dio, avviciniamoci con cuore sincero".

A dire il vero, come nota Pelletier, nel primo e secondo vangelo il velo stracciato ha certamente un'altra portata⁵⁹. È solo in san Luca che il segno del velo stracciato segnerebbe l'entrata di Gesù nel santuario celeste; in effetti la parola di Gesù al buon ladrone: "*In verità, ti dico, da oggi tu sarai con me nel Paradiso*" (Lc 23,43) starebbe in relazione con l'apertura a tutti gli uomini del santuario eterno, dove Cristo ci precede⁶⁰.

⁵⁷ Come sostenitori antichi dell'attribuzione di Eb a Luca, bisogna citare Origene, Grotius e Fr. Delitzsch. Bisogna aggiungere a questi nomi G. LÜNEMANN, *Kritischexegetischer Handbuch über den Hebräerbrief*, Gottinga 1878; A. R. EAGER, *The Ellicnic Clement in the Epistle to the Hebrews*, in *Hermathena*, 1901, p. 263-287. Cf. C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. I, Introduction, Parigi, p. 398.

⁵⁸ Una sintesi di queste affinità tra il terzo e il quarto vangelo si trova in W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlino 1965, p. 17-22.

⁵⁹ "Per Marco, dice Pelletier, lo strappo di questo velo proclama semplicemente la dissacrazione dei riti e dei luoghi dove, fino a quel momento, il velo proteggeva il segreto. Un pensiero recondito della decorazione siderale del sipario (sottolineato da FILONE: *De vita Moysis*, II, 17-18 e *Josèphe*, BJ, V, 21009, 210s) starebbe bene nel genere di Matteo: non è egli il solo evangelista ad averci conservato l'episodio dei Magi, dove proprio l'elemento astronomico, non solo compone la tela di fondo, ma ha anche un ruolo di primo piano? Essa risponderebbe anche al suo gusto per la decorazione delle grandi scene in profondità, come per esempio ce lo rivela la sua scena del giudizio finale. Con la dissacrazione del Tempio, espressa dallo strappo del velo, egli allora farebbe coincidere qualcosa della gran collera divina: tradotta dallo strappo del cielo astronomico (in effigie), della terra e delle tombe, da dove risuscitano i morti. Quest'ultimo tratto farebbe di tuttata la scena come un preludio a questi eventi supremi. L'abrogazione delle figure del passato e l'inaugurazione della realtà nuova, non meritavano meno" (*art. laud.*), p. 177.

⁶⁰ Questa interpretazione, nota Pelletier, è in perfetta armonia con l'universalismo lucano: "più di discriminazioni razziali e sociali; gli stessi banditi possono inoltrarsi nel santuario celeste, fosse all'ultimo minuto" (*art. laud.*, p. 177).

CAPITOLO III

LA GRANDEZZA DEL SACRIFICIO E DEL SACERDOZIO DI CRISTO

In questo nuovo capitolo vorremmo definire ciò che costituisce la grandezza unica del sacrificio e del sacerdozio di Cristo. Per farlo seguiremo una duplice via. In primo luogo ci sforzeremo di porre in evidenza la trasposizione e la spiritualizzazione delle concezioni sacrificali e sacerdotali dell'Antico Testamento. Questa trasposizione e questa spiritualizzazione sono già fortemente inaugurate in *Is 53*. Esse trovano il loro ultimo compimento nel Nuovo Testamento, specialmente negli scritti giovannei. In secondo luogo ci appoggeremo sulla dottrina parallela della lettera agli Ebrei, relativa al sacerdozio e al sacrificio di Cristo. La breve esposizione che faremo di questa dottrina della lettera agli Ebrei ci fornirà l'occasione di un fruttuoso confronto con i dati giovannei.

Come si vedrà, più nel presente capitolo che non nel precedente, siamo costretti a superare il quadro stretto di *Gv 17*, per ampliare la nostra indagine. Essa si estende dai preparativi straordinari dell'Antico Testamento, all'insieme degli scritti giovannei (quarto vangelo, prima lettera di Giovanni e Apocalisse), come alla lettera agli Ebrei, dove le prospettive teologiche per il problema che siamo in procinto di esaminare, sono così vicine a quelle di Giovanni. Ma non perdiamo di vista per questo il nostro obiettivo principale: una comprensione più approfondita dell'ammirabile dottrina sacerdotale contenuta in *Gv 17*. Come lo mostreremo, il suo tema fondamentale: l'unità dei credenti sul modello dell'unità del Padre e del Figlio, che si prolunga nella prima lettera di san Giovanni, ha un legame nascosto con i testi liturgici e sacerdotali dell'Antico Testamento.

Trattiamo insieme del sacrificio e del sacerdozio. Non c'è modo di fare altrimenti: queste due realtà sono collegate, e non si può parlare dell'una senza riferirsi all'altra. È soprattutto a motivo dell'efficacia permanente e definitiva del sacrificio offerto da Cristo, che il suo sacerdozio appare unico nel suo genere. D'altra parte, quest'efficacia straordinaria del sacrificio di Cristo, è essa stessa dipendente dalla trascendenza di colui che l'offre.

La spiritualizzazione delle concezioni veterotestamentarie del sacrificio e del sacerdozio in *Is 53*.

Il sentimento religioso riposa sulla doppia convinzione, che l'uomo è separato da un abisso insormontabile da Dio, che è il Tutto-Altro, e che tuttavia ha assolutamente bisogno per vivere di trovare, in questo Tutto-Altro, appoggio e protezione¹. In Israele la credenza in un Dio unico e immateriale sviluppava considerevolmente questa doppia convinzione.

¹ Cf. particolarmente R. OTTO, *Le Sacré*, trad. francese di A. JUNDT, Parigi 1949, p. 20s.

Le funzioni sacerdotali non sono sempre state conferite a degli specialisti. Anche in Israele, nei tempi antichi, esse erano compiute dai padri di famiglia e dai capi di gruppo. Da dove l'espressione "padre e prete" (*Gdc* 17,10; 18,19). Il sacerdozio regale, di cui Davide e Salomone ci offrono degli esempi significativi, non è che il prolungamento di questo sacerdozio naturale. Ma la storia d'Israele manifesta un'eliminazione sempre più accentuata del sacerdozio naturale dei capi e dei re, di fronte al sacerdozio funzionale dell'ordine levitico².

Mentre il sacerdozio pagano delle popolazioni in contatto con Israele era a servizio di culti essenzialmente naturisti e avevano come ruolo di "captare" la potenza divina con dei riti appropriati, il sacerdozio funzionale del popolo scelto era destinato a mettere questo popolo in rapporto con un Dio unico, trascendente, santissimo ed essenzialmente morale, che per pura misericordia si era degnato di concludere un'alleanza con Israele.

Molto complessa è la storia del sacerdozio veterotestamentario. Ma il sistema vellausiano, che assegnava un'origine postesilica all'insieme delle tradizioni sacerdotali, è oggi ritenuto superato, almeno in parte, da numerosi critici. C'è stata all'inizio una vera tribù di Levi. È da questa tribù, che furono reclutati da Mosè i servitori dell'arca e, dopo l'insediamento in Canaan, i sacerdoti dei diversi santuari. I regni di Davide e di Salomone furono segnati dalla preponderanza del sacerdozio di Gerusalemme. La riforma deuteronomica sotto Giosia tentò di ricondurre il levitismo alla sua purezza primitiva e di liberarlo da ogni compromesso con i santuari locali cananei. Nella Torah di Ezechiele, elaborata in esilio, è stabilito che solo la famiglia di Sadoc, restata fedele al santuario nazionale "quando gli Israeliti si persero lontano da Yahvè", conserverà i privilegi sacerdotali (*Ez* 44,15-16). Così prendeva forma la distinzione tra sacerdoti e leviti.

Più tardi il gran sacerdote prenderà un'importanza crescente, e il sacerdozio si aureolerà anche di messianismo. Si vede già prendere questa tendenza in *Ger* 33,14-22, oracolo postesilico, che mostra i poteri regali e sacerdotali associati al tempo della salvezza messianica. Il Siracide sembra porre la successione di Aronne al disotto della successione davidica (*Sir* 44,24-26). Abbiamo già detto, che nell'epoca neotestamentaria, oltre il Messia davidico, si attendeva un Messia aronico.

Triplice era la funzione del sacerdote levitico. Prima di tutto poteva formulare oracoli. Nei tempi antichi si andava a consultare l'uomo di Dio, che rispondeva con il suo efod divinatore (gli Urim e i Tummim): *Nm* 27,21; *Dt* 33,8; *ISam* 14,41 (LXX)... A partire da Davide, questo ruolo di oracolo fu lasciato ai profeti. Un'altra funzione molto importante del sacerdote era di custodire la Legge e d'istruirne il popolo di Dio: *Dt* 33,10; *Ger* 18,18; *Ez* 7,26; *Sir* 45,26s (ebraico). Quando i profeti facevano intendere il punto di vista di Dio di fronte alle congiunture storiche, sempre cambianti, il sacerdote era incaricato di conservare e d'insegnare il deposito della tradizione. Nel giudaismo tardivo, egli sarà relegato sempre più in questa funzione dagli scribi e dai dottori della Legge. Infine il sacerdote doveva compiere il servizio liturgico (*Dt* 33,10; *2Re* 23,9 ecc.); come dice R. de Vaux, egli era "molto appropriatamente il ministro dell'altare, e questa espressione cristiana trova nell'Antico Testamento le sue autentiche lettere di nobiltà"³.

I sacerdoti erano separati dal popolo per delle funzioni che i laici non potevano usurpare sotto pena di morte (*Num* 18,7). Così si spiegano le grandi esigenze che si avevano nei riguardi dei sacerdoti, e i severi rimproveri che rivolgevano loro i profeti a causa delle loro mancanze alla morale: *Os* 4,10-11; *Ml* 2,8-9... Proprio prima del passo, che abbiamo citato, Malachia esprime bene la concezione tradizionale del sacerdote; ci mostra Levi, prima rivolto verso Dio e ripieno del

² In ciò che segue c'ispiriamo a P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Parigi 1947, p. 24s; A. ROBERT, *DBS* V, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, col. 997-1020; A. LEFÈVRE, *DBS*, art. *Lévitique (organisation)*, col. 389-397; A. GELIN, *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, in *Études sur le Sacrement de l'Ordre* (opera collettiva, collezione *Lex Orandi*), Parigi 1957, p. 43-75. Rinviamo prima di tutto all'opera collettiva: *Sacerdoce et Célibat. Études historiques et théologiques*, pubblicata sotto la direzione di J. COPPENS, Gembloux-Lovanio 1971. Quest'opera inizia con due monografie molto istruttive: *Le sacerdoce vétértestamentaire*, di J. COPPENS, p. 4-17; *Valeurs permanentes du sacerdoce lévitique*, di L. LELOIR, p. 23-47. J. Coppens ci fornisce inoltre un'ampia bibliografia del soggetto (p. 17-21).

³ *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Parigi 1960, t. II, p. 210.

sentimento della sua trascendenza, poi Levi che congiunge a questo senso di Dio una vita virtuosa e un'autentica conoscenza della Legge; così convertiva molta gente: “Egli mi temeva e, davanti al mio Nome, aveva riverenza; la dottrina di verità era nella sua bocca e l'infedeltà non si trovava sulle sue labbra; nell'integrità e nella rettitudine camminava con me; egli ne faceva allontanare molti dal male” (*MI* 2,5-6).

Tutte le funzioni dei sacerdoti convergevano verso quella della mediazione: a nome degli altri uomini essi andavano verso Dio e dal nome di Dio tornavano verso gli uomini (cf. *Es* 18,18-20: parole di Jetro, sacerdote di Madian, a Mosè). Così, quando i Leviti dovevano essere assegnati al servizio di Yahvè, “i figli d'Israele” dovevano “imporre loro le mani” (*Nm* 8,10). Sul pettorale del gran sacerdote erano fissate dodici pietre preziose, che portavano i nomi dei dodici figli d'Israele (*Es* 28,17-21) e sulle spalline, che sostenevano l'efod, c'erano altre 12 pietre preziose, dove si leggevano i dodici nomi dei figli d'Israele, incisi sei per sei (*Es* 28,9-11).

In generale: le pietre servivano come barriera tra gl'Israeliti e la maestà terribile di Yahvè. Da una parte essi “portavano” le colpe del popolo, e dall'altra parte ne ottenevano il perdono con i sacrifici, che erano costantemente incaricati di offrire; cf. *Es* 28,38; 29,36; 9, 15.17; 18,1.5..., trasformando così il Tempio di Gerusalemme “in un enorme macello”, come è stato detto molto giustamente⁴.

Troppo spesso i teologi si contentano di affermare che i sacrifici dell'Antico Testamento erano una preparazione e una figura lontana dal sacrificio di Cristo. Ma, in verità, tra i sacrifici di animali dell'antica economia e il sacrificio di Cristo, c'è un abisso. Che è accaduto? Proprio come G. von Rad⁵, riteniamo che non si può comprendere questa trasformazione straordinaria, senza far intervenire la tradizione biblica sui profeti intercessori. Particolarmente illuminanti sono gli esempi di Geremia, Ezechiele e soprattutto di Mosè. Saremo così più capaci di comprendere ciò che ci è detto in *Is* 53. A dispetto della sua prodigiosa novità, quest'oracolo non è stato affatto preparato dalla vita vissuta dei profeti, dalla loro santità, dal loro impegno al servizio di Dio.

Dal suo notevole studio sulla mediazione nell'Antico Testamento, A. Robert fa alcune osservazioni di grande portata⁶. Certamente i profeti sono prima di tutto mediatori di rivelazione, strumenti di cui Dio si serve per parlare agli uomini. Tuttavia la Bibbia li presenta egualmente come degli intercessori. Sarebbe senza dubbio eccessivo sostenere che il ruolo dei sacerdoti, che rappresentano il popolo negli atti culturali, è un ruolo muto, strettamente limitato al compimento di riti. Ma la Scrittura, così prodiga d'informazioni sui particolari delle cerimonie liturgiche di cui i sacerdoti devono occuparsi, non dice niente sulle loro preghiere, salvo nel caso della benedizione: *Nm* 6,22-26. Al contrario, sottolinea con compiacenza la mediazione di preghiera esercitata dai profeti. Non si tratta di formule fissate in anticipo, come la benedizione dei figli d'Israele di cui parliamo immediatamente, ma di suppliche, che sgorgano spontaneamente dall'esistenza spesso drammatica degli uomini di Dio, dal loro bruciante amore per Dio e per gli uomini, dei quali si sentono spiritualmente responsabili. A motivo della loro santità e della loro intimità con il Signore, il popolo ha fiducia nel loro intervento orante, e vi ricorrono volentieri.

In gradi diversi e sotto varie forme, i grandi profeti hanno tutti il ruolo d'intercessori: Samuele (*ISam* 7,8s; 12,19-23; 15,11); Elia (*IRE* 17,20s); Eliseo (*2Re* 4,33; 6,17); Amos (*Am* 7,1-

⁴ Questa espressione è presa da uno studio che sottolinea con ragione con quale forza la liturgia dell'Antico Testamento ci fa capire la santità di Dio e la grandezza tragica del peccato: “Il Tempio di Gerusalemme era un enorme macello. Ciò ci ripugna. Dio vuole così far sentire i suoi alleati com'è grave il peccato. Più studiamo i testi dell'Antico Testamento, più siamo impressionati dalla coscienza profonda e senza pari del peso infinito del peccato, che si esprime in questi testi e in questi riti. Questa coscienza è stata data a Israele con la rivelazione della santità, della reale divinità di Dio”. W. VISCHER, *Notes sur le culte de l'ancienne alliance*, in *Foi et Vie*, 1963, p. 293 e 297.

⁵ *Theologie des Alten Testaments*, Parte II, Monaco 1965, p. 260-287. Tutto ciò che segue s'ispira a queste pagine notevoli. Il compito che perseguiamo ci dispensa dal discutere l'ipotesi del profetismo culturale proposto sotto forme diverse da più critici, per esempio G. HÖLSCHER, S. MOWINCKEL, A. R. JOHNSON, H. HALDAR, ecc. Per tutti i problemi che pone lo studio dei profeti d'Israele, rinviamo allo studio riccamente documentato di L. RAMLOT, *DBS*, art. Prophetisme.

⁶ *DBS*, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, col. 1008.

6); Osea (*Os* 14,2-4); Isaia (*Is* 37,4)... Ugualmente dei patriarchi, assimilati ai profeti; cf. *Gen* 20,7: “Abramo è profeta, e intercederà per te affinché tu viva”. Come non ricordare qui l’implorazione commovente di Abramo in favore di Sodoma e di Gomorra: *Gen* 18,22-23? Ci si ricorda anche dell’intercessione di Giobbe (*Gb* 42,8); i suoi amici offrono un sacrificio per ottenere loro il perdono, ma è grazie alla preghiera del santo patriarca, “servo di Yahwè”, che non sono trattati secondo la loro follia; in effetti il sacrificio materiale non è sufficiente per rientrare nella grazia di Yahwè: *ISam* 3,14; 7,9; 15,22.

Geremia rappresenta una svolta nella tradizione profetica, svolta che G. von Rad definisce così: l’irruzione del compito profetico nella vita personale dell’uomo di Dio⁷. Non conviene d’altronde parlare qui di differenza radicale con i profeti anteriori: già Elia, Amos e Osea avevano terribilmente sofferto per la pesante missione, che era stata loro confidata. Ma con Geremia è qualcosa di molto più straziante, che si produce: il profeta si trova come squartato. Coticché, P. Volz l’ha notato con profondità⁸, nell’anima di Geremia osserviamo come una dissociazione tra l’araldo di Yahwè che, senza riguardo alcuno, annuncia la condanna del popolo colpevole, e l’uomo pieno di compassione, che cerca di sottrarre al giudizio divino i suoi compatrioti, e soffre crudelmente al pensiero dei mali che minacciano la sua patria: *Ger* 4,19-21; 8,18-23; 14,7-9.19-22; 16,16-18; 32,16-25; 42,2-4... Mentre il profeta difende la posizione di Dio, l’uomo sostiene e prega per il popolo. Non c’è lì un abbozzo dell’idea di mediazione, che troviamo così fortemente espresso in *Is* 53?

In modo del tutto diverso, Ezechiele attesta la stessa personalizzazione del compito profetico. Il figlio di Buzi è posto di fronte a Israele come una sentinella responsabile, che deve impegnare tutta la sua vita al servizio del suo ministero (*Ez* 33,1-9). Ciò che rimprovera ai falsi profeti, è di “non essere saliti sulle brecce e di non aver costruito un recinto per la casa d’Israele, per sostenerla nel combattimento nel giorno di Yahwè” (13,5); queste immagini indicano senza dubbio la preghiera d’intercessione. C’è altro. Yahwè non comanda a Ezechiele di coricarsi per molti giorni, prima sul lato destro, poi sul lato sinistro, per portare successivamente il peccato della casa d’Israele e il peccato della casa di Giuda (4,4-8)? Da molto tempo gli uomini di Dio compivano azioni simboliche, ma qui c’è qualcosa di nuovo: il profeta deve caricarsi delle colpe del popolo. Come osserva W. Zimmerli⁹, la colpa della nazione scelta ha una ripercussione profonda nell’esistenza personale del figlio di Buzi; egli ne soffre come se ne fosse responsabile, mentre è innocente; come non riconoscere qui una concezione, che ci orienta verso quella della sofferenza “vicaria”, sviluppata in tutto *Is* 53? Torneremo su questo punto un po’ più avanti.

A dispetto della cronologia, abbiamo voluto parlare di Mosè all’ultimo posto, e ciò per molte ragioni. Mosè è il personaggio più grande dell’Antico Testamento, una sorta di super profeta; anche in ciò che riguarda l’intercessione, egli rappresenta un culmine, che nel giudaismo, non è stato superato; anche il modo con il quale ci si parla della sua intercessione, trae più volte l’influsso di un linguaggio dei profeti posteriori a Mosè.

Come questi e molto più che essi ancora, Mosè è prima di tutto e soprattutto mediatore di rivelazione. Ma è anche mediatore per intercessione. La parte del Pentateuco, che i critici chiamano documento javista, ricorda spesso l’intervento orante di Mosè per ottenere la salvezza del popolo: *Es* 8,4.8.9.4-27; 9,28-29.33; 33,12-17; *Nm* 11,2. Da parte sua, l’eloista ci offre un’immagine impressionante della potenza dell’intercessione di Mosè: in *Es* 17,11-13, gli Israeliti prevalgono sugli Amaleciti per il tempo che Mosè tiene le sue braccia alzate, e arretrano quando Mosè le lascia cadere. È nel ricordare *Ez* 13,5, che noi citiamo all’istante che il *Sal* 106 dichiara: “Yahwè parlava di sopprimere (il suo popolo), ma Mosè, suo eletto, si pose sulla breccia davanti a lui per distogliere il suo sdegno di distruzione” (v.23). Il salmista fa evidentemente allusione all’episodio del vitello d’oro e alla domanda di perdono da parte di Mosè: *Es* 32,11-14. Un poco oltre (*Es* 32,32), sempre a proposito della stessa colpa, Mosè fa a Yahwè questa offerta generosa: “Perdona ora il loro peccato;

⁷ *Theologie des Alten Testaments*, Parte II, p. 283s.

⁸ *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2ª edizione, t. II, col. 75-76.

⁹ *Ezekiel, Neukirchen*, s.d., p. 117.

altrimenti cancellami dal tuo libro, che hai scritto”. Il Deuteronomio, da parte sua, pone davanti a noi il ritratto di Mosè intercessore sofferente, ciò che è un passo considerevole nella direzione di *Is* 53: “Mi sono gettato a terra davanti a Yahvè; come la prima volta, sono stato quaranta giorni e quaranta notti senza mangiare pane né bere acqua, a causa di tutto il male che voi avevate commesso, facendo ciò che dispiace a Yahvè, al punto d’irritarlo... E anche questa volta Yahvè mi ha esaudito” (*Dt* 9,18-19).

Dobbiamo tornare ora al Servo d’*Isaia* 53. Ci appare come una sintesi vivente della duplice mediazione, sacerdotale e profetica.

Nel capitolo 1° abbiamo mostrato che, senza prenderne il titolo, il Servo di Yahvè ha il ruolo di un sacerdote, perché egli offre la sua vittima in sacrificio espiatorio (v.10). Ciò che abbiamo detto più sopra dei sacerdoti dell’Antico Testamento, che portavano i peccati del popolo, e di Ezechiele, il profeta-sacerdote, che porta successivamente i peccati della casa d’Israele e quelli della casa di Giuda, ci suggeriscono un’altra osservazione: è in quanto sacerdote, che il Servo ci è mostrato al v.4 “portando le nostre malattie” e “caricandosi dei nostri dolori” e al v.12 “portando il peccato delle moltitudini”. Significa affermare che praticamente la descrizione profetica di *Is* 53 ha, da un capo all’altro, un carattere sacerdotale.

W. Zimmerli¹⁰ ha studiato attentamente l’uso dell’espressione “portare la colpa” (*nasa ’awon*) nell’Antico Testamento. Vi si rilevano trentacinque usi, tenuto conto delle due varianti di *Ez* 18,19-20 (*’awon* vi è preceduto dalla preposizione *in* = portare la responsabilità *nella* colpa di qualcuno). Questi usi si dividono facilmente in due gruppi. Ci sono prima di tutto gli otto passi che non appartengono né al codice sacerdotale, né a Ezechiele: l’espressione significa allora più o meno sopportare sempre con indulgenza la colpa di qualcuno, vale a dire perdonarla: *Ez* 34,7; *Nm* 14,18; *Is* 33,24; *Os* 14,3; *Mi* 7,18; *Sal* 32,5; 85,3. Fa solo difficoltà l’interpretazione della risposta di Caino in *Gen* 4,13; si può comprendere: il mio peccato è troppo grande perché mi sia perdonato, o meglio perché io lo sopporti.

Dei ventisette altri usi, diciotto appartengono al codice sacerdotale e nove a Ezechiele; sono tutti posti in un contesto sacerdotale. Il senso è sacerdotale: sia quando uno sia responsabile del santuario o del sacerdozio (*Nm* 18,1.23), sia, molto frequentemente, quando ci si trovi di fronte a certe regole cultuali (*Es* 28,43; *Lv* 5,1.17; 7,18; 17,26; *Nm* 5,31; 30,16; *Ez* 44,10.12), sia infine quando si portino le colpe commesse da altri (Aronne, il capro emissario o Ezechiele, sono allora il soggetto del verbo): *Lv* 10,17; 16,22; *Es* 28,38; *Ez* 4,4.5.6.

La conclusione è ovvia: quando, con termini quasi simili, *Is* 53 dichiara con insistenza, che il Servo porta le miserie morali dell’umanità peccatrice, c’è lì una trasposizione del linguaggio sacerdotale dell’Antico Testamento, trasposizione che era già stata preparata dall’esperienza profetica di Ezechiele. Altre spiritualizzazioni dello stesso genere in *Is* 53 confermano quella che abbiamo indicato: che si pensi, per esempio, al senso nuovo che prendono le formule tradizionali “vedere una posterità” e “prolungare i suoi giorni”, quando sono applicate al Servo (v.10). La liturgia dell’Antico Testamento si trova in questo oracolo considerevolmente trasformato dal solo fatto che il Servo di Yahvè, invece di contentarsi di portare ritualmente le colpe altrui, solidarizza con tutto il suo cuore con i peccatori, e unisce al suo sacrificio una preghiera d’intercessione, ricongiungendo in questo modo la grande tradizione profetica.

Ciò che abbiamo detto, non esprime ancora che molto imperfettamente la grandezza unica del sacrificio del Servo, e per il fatto stesso, la grandezza unica del suo sacerdozio. Dobbiamo ora tentare di precisare cosa crea la novità radicale di questo sacrificio e sacerdozio.

Questa novità viene, in primo luogo, dal fatto che il Servo, per ottenere la riconciliazione dei peccatori con Dio, accetta che sofferenze inaudite si abbattano su di lui, e le sopporta senza dire una parola. Prima di lui, anche Geremia era stato trascinato al macello come un agnello, ma allora egli invocava sui suoi persecutori le vendette divine. Egli ha questa parola commovente: “io sono ferito dalle piaghe della figlia del mio popolo” (8,21), ma non gli sarebbe venuto in mente che le sue

¹⁰ *Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel*, ZAW 66 (1954), p. 9-12.

prove, generosamente accettate, potessero servire alla salvezza d'Israele e che fossero state volute, per questo motivo, da Yahwè stesso, che esse facessero parte del suo piano di salvezza¹¹.

La novità del sacrificio e del sacerdozio del Servo risulta ancora dal fatto che i peccatori, per i quali egli espia, non sono solo quelli del popolo eletto; si tratta della moltitudine peccatrice, senza alcuna discriminazione né limitazione. Molte volte questi, per i quali il Servo soffre, sono indicati con la parola “molti” (ebraico: *rabbim*; Settanta: *polloi*); *Is* 52,14; 53,11-12: “molti” sono stati nello stupore; egli darà la giustizia a “molti”; egli avrà in sorte “molti” (uomini)¹²; egli ha portato la colpa di “molti”. Il contesto mostra che questi “molti” sono di fatto le folle (53,12), perfino tutti i peccatori (53,6: due volte “*noi tutti*”): “Noi tutti eravamo erranti come pecore, ognuno di noi seguiva la propria via, e Yahwè ha fatto ricadere su di lui l'iniquità di “*noi tutti*”. Infatti la prospettiva universalista è imposta dai primi canti del Servo. In 42,3.6 apprendiamo che il Servo deve essere mediatore di rivelazione e d'alleanza a beneficio delle nazioni pagane. In 49,6 sappiamo che questo sarà un compito superiore alla missione della restaurazione politica d'Israele, perché Yahwè vuol fare di lui “la luce delle nazioni, perché la sua salvezza raggiunga gli estremi confini della terra”. Non si ripeterà mai troppo che il ruolo del Servo è puramente religioso, non politico, e che si estende all'umanità intera¹³.

¹¹ O. PROCKSCH (*Iesaja*, I, Leipzig 1930, in h.l.) scopre una preparazione lontana della dottrina dei nostri poemi del Servo sulla fecondità della sofferenza nella magnifica parabola dell'agricoltore di *Is* 28,23-29. In questo passo il piano salvifico di Dio è paragonato alle regole che segue l'agricoltore nel lavoro della terra (vv.23-26) e la trebbiatura dei cereali (vv.27-29): egli non “ferisce” la terra che per renderla fertile; e al tempo del raccolto non batte tutti i cereali nello stesso modo, riservando il più duro trattamento per i più nobili (il frumento), che d'altronde si guarda bene dallo “stritolare”. I discepoli del profeta comprenderanno così che non si devono scandalizzare per le severità del piano divino, che riserva le più grandi sofferenze per gli uomini pii. Non si direbbe che c'è lì come un lontano presentimento di *Is* 53 ?

¹² La traduzione, “egli avrà in sorte le moltitudini”, è quella della Settanta e della Volgata. Queste versioni fanno di *rabbim* il complemento diretto del verbo. È stata sostenuta un'altra versione; essa è egualmente molto plausibile e potrebbe anche essere preferita: “È perché gli darò la sua parte tra i grandi, e si dividerà il bottino con i potenti”. La parola “grandi” non può qui indicare che i re; cf. *2Sam* 7,9; *Sal* 89,27. Dire che il servo ha la sua parte tra di essi, torna ad affermare che egli non è inferiore ai grandi conquistatori dei quali conservava i nomi: Sargon, Sennacherib, Assaraddon, Nabucodonosor, del tutto recentemente Ciro, presentato in *Is* 40s. come un Salvatore inviato da Dio (cf. anche *Is* 53,2: il virgulto che sorge da una terra arida, allusione evidente a *Is* 11,1, e dunque all'origine regale e davidica del Servo. Con la traduzione di cui parliamo, l'idea sarebbe che, con le sue sofferenze, il Servo acquisisce nel mondo delle anime un impero paragonabile, per la sua estensione, a quello dei più grandi conquistatori (dal punto di vista di un palestinese dell'epoca. Essi possederebbero praticamente il mondo).

¹³ Questo punto è di una tale importanza, che vale la pena di consacrarli una lunga nota. Non si può ammettere che, se si è cominciato col riconoscere l'indipendenza totale dei poemi del Servo in rapporto al loro contesto attuale, a nostro avviso questa indipendenza s'impone allo spirito. Niente è più facile che rilevare delle somiglianze tra i poemi e il loro contesto, ma queste somiglianze si accompagnano a trasformazioni dottrinali così profonde, che i canti del Servo danno l'impressione di essere stati inseriti a cose fatte, in un contesto estraneo. Cf. H. HAAG, *Ebed Yahve-Forschung*, 1949-1958, *BZ*, 1958, p. 174-204.

Bisogna dunque studiare intrinsecamente i poemi del Servo. Non è vero, qualunque cosa si dica, che il Servo vi sia concepito come il capo, la guida del nuovo Esodo, né che egli debba mettersi a capo dei rimpatriati liberati dalla cattività babilonese: dov'è traccia di questo Esodo in *Is* 42,1-7; 50,4-9 e 53? Il Servo lì ci è presentato come un profeta e un saggio, unicamente preoccupato della salvezza religiosa delle anime, della loro liberazione dal peccato e dalla morte, e della loro istruzione; non c'è nulla di un liberatore politico, e questa funzione sarebbe incompatibile con il suo ruolo di dottore delle anime individuali. Molto più, si direbbe che è perseguitato dai suoi compatrioti proprio a causa di questa missione puramente spirituale: 42,4; 49,4; 50,5s. Soffre e muore proprio per non aver voluto predicare che la verità religiosa, e aver così posto i principi che dovevano liberarla dal nazionalismo giudaico. Effettivamente si legge in 49,4-5 che egli ha tentato invano di ricondurre a Dio Giacobbe e Israele, troppo preoccupati di una salvezza nazionale. Si lamenta del suo insuccesso: “Invano mi sono affaticato; inutilmente, per niente, ho fiaccato la mia forza”. E il Signore viene a consolarlo, “lui che l'ha formato fin dal seno di sua madre, per essere il suo Servo e convertire Giacobbe e Israele”. La risposta divina, che poi è data con termini propri (versetto 6), significa che la restaurazione politica del popolo eletto (era dunque quella che si attendeva da lui) sarebbe un compito indegno del Servo, la cui vocazione dev'essere molto più di portare la salvezza religiosa al mondo intero: “Sarebbe troppo poco che tu sia mio Servo, per ristabilire le tribù di Giacobbe e per ricondurre i preservati d'Israele; voglio renderti luce delle nazioni, perché la mia salvezza arrivi fino all'estremità della terra”. Sembra chiaro, dopo la stessa scelta dei vocaboli ebraici, che il versetto 5 voglia parlare del *ritorno a Dio* di Giacobbe e d'Israele, che il Servo ha come missione di realizzare, e che si lamenti di

Infine e soprattutto, la novità radicale del sacrificio e del sacerdozio del Servo deriva dal fatto che lui stesso soffre volontariamente come vittima espiatoria, e che questo sacrificio è voluto da Dio stesso, e corrisponde al suo piano salvifico. Una tale novità doveva colmare di stupore i contemporanei del profeta. Da cui la questione posta all'inizio dell'oracolo: "Chi potrebbe credere ciò che noi abbiamo sentito, e a chi il braccio di Yahwè è stato rivelato? (*Is* 53,1)¹⁴.

Bisogna ricordare qui che il culto israelita disapprovava i sacrifici umani. Non si deve vedere, che una supposizione immaginaria nell'interrogazione del popolo in *Mi* 6,6-7: "Con cosa mi presenterò davanti a Yahwè? Bisognerà che io offra il mio primogenito come prezzo del mio misfatto, il frutto delle mie viscere per il mio peccato?" Di tanto in tanto nell'Antico Testamento il

non aver potuto compiere; al contrario il versetto 6 si riferisce al *ritorno in Terra Santa* dei prigionieri e alla risurrezione nazionale delle "tribù di Giacobbe", e Dio stesso interviene solennemente per escludere questo compito politico dalla missione del Servo.

Per i lamenti che proferisce il Servo in 50,4-9, pensiamo che l'opposizione, che gli è fatta dai suoi compatrioti, si riferisce al carattere della sua predicazione: è disprezzato e maltrattato, come lo sono stati prima di lui, tutti i trasformatori d'anime, che sono dei guastafeste, come lo è stato in particolare Geremia. Per tutto il 53, ogni parola, che suggerirebbe una liberazione politica, è scartata. Nel versetto 6 l'immagine della truppa errante evoca la dispersione della nazione eletta al tempo della schiavitù; cf. specialmente *Ez* 34. Ma qui si tratta di tutt'altra cosa: dello smarrimento del peccato, e dell'azione di Yahwè, tramite il Servo, per far ritornare il gregge sulla retta via; la vera dispersione è la dispersione spirituale, l'allontanamento da Dio causato dal peccato.

Noi impariamo da ciò, in modo molto chiaro, che il vero oggetto del Regno di Dio sul mondo, non è la gloria temporale di una nazione, come potrebbero farlo credere certi passi dell'Antico Testamento presi isolatamente; è soprattutto la conversione morale dei popoli e la vittoria di ogni anima sul peccato. Capito così, il piano divino trova già la sua realizzazione nel martirio del Servo, descritto al capitolo 53: la sua fine miserabile è in apparenza un insuccesso; in realtà garantisce la vittoria dell'umanità sul peccato e sulla morte, vittoria che Dio aveva promesso nel paradiso terrestre, subito dopo la caduta (*Gen* 3,5: la discendenza della donna deve schiacciare la testa del serpente), ed essa è sorgente di conversione morale per moltitudini di uomini; essa è al punto di partenza della diffusione nel mondo della vera religione.

Nel suo libro *Gesù di Nazaret, il suo tempo, la sua vita, la sua dottrina* (traduzione francese di FRIEDMANN e LAVILLE, Parigi 1933; cf. particolarmente p. 593-594), J. KLAUSNER, il primo biografo ebreo di Gesù, sembra visibilmente attratto dalla grandezza di Cristo, che considera come un moralista incomparabile. Ma, d'altro canto, in lui vede di non aver avuto "il senso politico dei profeti" e di non essere "venuto come loro a consolare la nazione dal punto di vista politico e nazionale". Altrettanto lamenta rimprovera a Gesù di aver voluto fondare, e di aver fondato effettivamente, e sigillare con il proprio sangue, una religione staccata da tutto ciò che era specificamente giudeo e aperta all'umanità intera. Questo rimprovero è assolutamente fondato, ma, ai nostri occhi, è lì il più grande elogio. Non si può che riprendere qui le famose parole di Pascal: "I Giudei ricusano (il Messia), ma non tutti: i santi lo ricevono e non i carnali. E tanto che questo sia contro la sua gloria, che è l'ultimo aspetto che la compie... Gesù Cristo è stato ucciso, dicono, ha capitolato, non ha domato i pagani con la sua forza; non ci ha dato le loro spoglie; non dà affatto ricchezze. Non hanno che questo da dire? È in questo, che mi è amabile. Io non vorrei colui, che essi immaginano" (*Pensieri*, ed. Havet, p. 295-296).

¹⁴ Abbiamo qui, come spesso nei passaggi oratori, un interrogativo con *mi*; esso vuole una risposta negativa: nessuno crederà. La cosa sentita viene da Dio: è una rivelazione, almeno in senso largo. Nell'espressione ebraica che corrisponde a "ciò che noi abbiamo sentito" (*shemuah*), il pronome suffisso, che rappresenta il soggetto, è al plurale. Chi sono le persone che parlano? Secondo molti autori (Marti, Feldmann, Ceuppens, Kissane...), sono le nazioni, i re dei quali si tratta in 52,15. Ma con 53,1, c'è certamente un cambio di scena, e soprattutto è inverosimile che tutta la rivelazione divina sia diretta ai pagani, senza che Israele appaia altrimenti che come l'autore responsabile delle sofferenze del Servo. Sappiamo al contrario che le comunicazioni divine, concernenti anche i pagani, non sono rivolte che al popolo della Rivelazione. Duhm vuole che ciò sia, non una collettività, ma il poeta che prende la parola; ma è anormale che uno scrittore biblico si esprima con la prima persona del plurale. Si può dire che il poeta s'identifichi con il popolo; così J. Fischer, che cita dei casi analoghi (confessione delle colpe passate): *Is* 42,24; 59,12s; 63,7; 64,12; *Dn* 9,4-19; *Esd* 9,6-15; *Is* 53,1-6 sarebbe una confessione di questo tipo. Secondo M. J. LAGRANGE (*Le judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, p. 372), le parole in questione sarebbero quelle di un gruppo, come di un coro, iniziato al mistero dell'azione divina, soprattutto colpito dall'errore strano di coloro che hanno condannato il Servo: questi immaginavano di essere gli strumenti di un castigo di Dio, mentre il Servo era una vittima espiatoria. Nel suo corso su questi poemi (corso restato inedito), A. Robert faceva una suggestione interessante: si tratterebbe di un gruppo di letterati, di scribi, che, al lume delle circostanze attuali e con il soccorso dello Spirito Santo, hanno riflettuto sulle Scritture, il caso di Geremia, i passi della Legge mosaica sull'espiazione... Essi ne hanno ricavato l'idea di un Messia sofferente, perseguitato per la sua dottrina universalista, e morente come vittima espiatoria. Ecco la rivelazione divina (in senso largo), che hanno ricevuto, che essi si vedono incaricati di trasmettere, ma che nessuno crederà.

castigo meritato da un individuo si estende al gruppo, di cui fa parte. Ma questi non sono che dei casi di retribuzione collettiva, giustificati, secondo la credenza dell'epoca, dal fatto che la colpevolezza pesa anche su tutti i membri del gruppo. Anteriormente ai poemi del Servo, Ezechiele aveva insistito sulla responsabilità personale. L'oracolo di *Is* 53, dove un giusto, per rispondere ai disegni di Yahwè, espia e dà liberamente la sua vita per i colpevoli, doveva apparire molto strano. Quanto più ancora se questo giusto ci è presentato come il Messia, il Salvatore escatologico!

Si è detto talvolta, che la generosità straordinaria del Servo aveva un antecedente in quel passo dell'Esodo, già citato più sopra, nel quale Mosè sembra offrirsi come vittima, per ottenere il perdono dei colpevoli: "Perdona ora il loro peccato; altrimenti cancellami dal tuo libro, che tu hai scritto" (*Es* 32,32). In realtà Mosè non fa che formulare un'alternativa: che gli Ebrei siano risparmiati, o meglio che la sua sorte sia legata alla loro, e che egli perisca con loro¹⁵. Restiamo molto lontano dalla tragedia di *Isaia* 53.

Rileviamo un altro aspetto molto importante di questa trasformazione prodigiosa delle concezioni sacrificali dell'antica economia. Il rituale levitico esige che, per poter essere offerte, le vittime animali fossero senza difetto fisico. Parallelamente in *Is* 53 la vittima espiatoria è senza difetti, ma questa qualità, che gli permette di essere gradito a Dio, è qui la santità morale del Servo.

Abbiamo bisogno di segnalare un'altra trasposizione dello stesso genere, che sarebbe dei più significativi, se potessimo ritenerla solidamente stabilita. Si legge nel testo masoretico di *Is* 52,14-15: "Come molti sono stati stupiti nel vederlo – il suo volto sfigurato non era più quello dell'uomo, il suo aspetto sfigurato non era più quello degli uomini, così egli aspergerà popoli numerosi". Come nota J. Skinner¹⁶, questo testo sibillino può voler dire: disprezzato dalla moltitudine come un uomo impuro (più tardi sembra essere proprio paragonato implicitamente al lebbroso), il Servo purificherà tuttavia le moltitudini di peccatori. Ci sarebbe lì una trasposizione dell'aspersione operata da Mosè come punto di partenza dell'alleanza sinaitica: "Mosè prese la metà del sangue (delle vittime immolate), che mise in delle bacinelle, e sparse l'altra metà sull'altare. Avendo preso il libro dell'alleanza, lo lesse in presenza del popolo, che rispose: Tutto ciò che ha detto Yahwè, noi lo faremo e noi l'obbediremo. Mosè prese il sangue e ne aspergeva il popolo dicendo: Questo è il sangue dell'alleanza, che Yahwè ha concluso con voi con tutte queste parole" (*Es* 24,6-8).

Mosè aveva sigillato l'alleanza sinaitica aspergendo la nazione eletta con il sangue delle vittime. Il Servo aspergerà spiritualmente nazioni numerose col sangue del suo martirio che le renderà pure. Questa bella trasposizione appare *a priori* tanto più plausibile per il fatto che in *Is* 42,6 il Servo è presentato esplicitamente come mediatore d'alleanza come Mosè e che inoltre Ezechiele, anche lui, prevede un'aspersione metaforica come mezzo di partecipazione ai benefici dell'era messianica: "Io farò su di voi un'aspersione di acque pure, e voi sarete puri di tutte le vostre sozzure, e io vi purificherò di tutti i vostri abomini; io vi darò un cuore nuovo, e metterò dentro di voi uno spirito nuovo" (36,25-26). Questa è la purificazione rituale con l'acqua lustrale, che si trova trasferita escatologicamente. Sarebbe possibile che il testo di Ezechiele faccia allusione, allo stesso tempo, alla liturgia del giorno delle Espiazioni (cf. *Lv* 16,16.19.30)¹⁷. Il *Sal* 51 si riferisce senza dubbio a questo dato di Ezechiele, che il salmista attualizza e applica a se stesso: "Togli il mio peccato con l'issopo, e io sarò puro; lavami, e sarò più bianco della neve" (v.9).

Ma in *Is* 52,15 si ha il diritto di ritenere autentica la lezione del testo masoretico: "Egli aspergerà nazioni numerose"? Fino al presente la maggior parte dei commentatori correggevano il testo della Settanta che interpreta: "così nazioni numerose saranno nell'ammirazione (*thaumasontai*)". Tuttavia, come nota E. Dorme nella Bibbia della Pleiade¹⁸, gli autori della versione greca "sono sospettati di aver congetturato un testo dal contesto, come lo fanno spesso altrove". In effetti non si vede quale termine ebraico si nasconde sotto la loro traduzione. D'altronde

¹⁵ Cf. A. ROBERT, *DBS*, art. *Médiation dans l'Ancien Testament*, col. 1001.

¹⁶ *The Book of the Prophet Isaiah: XL-LXVI*, Cambridge 1917, p. 135.

¹⁷ In ogni caso Ezechiele, profeta e sacerdote, traspone qui escatologicamente le lustrazioni sacerdotali; cf. S. A. COOKE, *The book of Ezechiel*, Edimburgo 1936, p. 391.

¹⁸ *L'Ancien Testament*, tomo II, p. 187.

la lettura masoretica è confermata dal testo isaiano di Qumrân, come pure dalla versione siriana, che traduce: “egli purificherà popoli numerosi”. Ecco perché noi crediamo di dover dar ragione agli esegeti, che conservano il testo masoretico, senza farsi fermare dalle difficoltà grammaticali, che sono lontane dall’essere insormontabili¹⁹. Questa lettura gode oggi di un favore crescente tra i commentatori; ci si astiene sempre più da ogni correzione²⁰.

**Le concezioni sacrificali
e sacerdotali d’Is 53
e il Nuovo Testamento,
particolarmente gli scritti giovannei.**

Abbiamo creduto opportuno doverci soffermare a lungo sulle preparazioni veterotestamentarie, che culminano nell’oracolo di Is 53. Questo oracolo è di importanza capitale per comprendere ciò che sono diventati i sacrifici e il sacerdozio nella nuova religione instaurata da Cristo. La spiritualizzazione che questo oracolo opera ha un valore definitivo. Il Nuovo Testamento non fa che riprenderla completandola, in un modo del resto straordinario.

Prima di parlare di ciò che ci offrono a questo riguardo gli scritti giovannei, bisogna dire qualche parola dei racconti della Cena di san Paolo (*ICor* 11,23-25) e dei Sinottici (*Mc* 14,22-25; *Mt* 26,26-29); *Lc* 22,14.20) che si rifanno così visibilmente alla trasposizione operata in Is 53. Il quarto vangelo fa loro eco più volte.

Questi racconti sono caratterizzati da un fenomeno che troveremo più oltre nei testi giovannei, cioè il doppio riferimento alle istituzioni mosaiche, che essi trasformano, e gli oracoli profetici, che essi compiono. Rinviano sia all’oracolo di Geremia 31,31-34 sulla nuova alleanza, sia al Servo di Yahvè che dà la sua vita per i peccati della moltitudine. Anche privata dell’aggiunta matteana “per la remissione dei peccati”, la formula del secondo vangelo, “il sangue sparso per molti”, è una chiara allusione a Is 53. La formula paolina: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue”, che riproduce quasi testualmente il terzo vangelo, riprende l’espressione stessa di “nuova alleanza”, introdotta dal profeta di Anatot.

D’altra parte questi racconti evocano i riti d’istituzione dell’alleanza sinaitica, come ce li descrive il libro dell’Esodo²¹. L’ultima cena di Gesù con i suoi discepoli, è un pasto d’alleanza *per commensalità*, del genere del pasto sacro preso sulla santa montagna in presenza di Yahvè da Mosè,

¹⁹ In *Lv* 4,6.17, lo stesso verbo ebraico è similmente usato con l’accusativo della cosa aspersa; cf. ancora *IQ HS* III, 8-9.

²⁰ In favore del mantenimento del testo masoretico, citiamo i nomi seguenti: J. KNABENBAUER, *Commentarius in Isaiam Prophetam*, Parigi 1887, in h.1, W. VISCHER, *Betheljahrbuch* I (1930), p. 97-99-100; M. HOOPERS, *Der neue Bund bei den Propheten*, Friburgo 1933, p. 65-66; H. CAZELLES, *Les Poèmes du Serviteir, leur place, leur structure, leur théologie*, RSR, 1955, p. 33; R. TOURNAY, in *RB* 56 (1949), p. 458; L. G. RIGNELL, *A Study of Isaiah*, Lund 1956, p. 79; E. J. YOUNG, *Studies in Isaiah*, Grand Rapids 1954, p. 129-206; L. SABOURIN, *Rédemption Sacrificielle*, Parigi, Bruges 1961, p. 351-352; O. KAISER, *Der Königliche Knecht. Eine traditions-geschichtlich exegetische Studie über die Ebed-Yahve Lieder bei Deuterocesaja*, Gottinga 1959, p. 91; J. LINDBLOM, *The Servant Songs in Deutero-Isaiah*, Lund, 40-41; H. W. BROWNLEE, *The Meanings of the Qumran Scrolls for the Bible with Special Attention to the Book of Isaiah*, Nuova York-Oxford 1964, p. 294-295; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testament*, Parte II, Monaco 1965, p. 263.

²¹ Ricordiamo che il capitolo 24 dell’Esodo sembra riunire due tradizioni: la tradizione javista (vv.1-2, 9-12), dove l’alleanza è sigillata da un pranzo fatto davanti a Dio; la tradizione eloista (vv.3-8) dove essa è conclusa con la divisione del sangue fatta in presenza del popolo ai piedi della montagna; cf. *Bible de Jérusalem*, in h. 1.

Aronne, Nadab, Abihu e settanta degli anziani d'Israele (*Es* 24,9-11). Inoltre le parole di Gesù: “Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza”, imitano il linguaggio di Mosè, che asperge il popolo con il sangue delle vittime: “Questo è il sangue dell'alleanza” (*Es* 24,8).

Ma tutte queste reminiscenze non devono farci perdere di vista una verità: che cioè il mistero eucaristico propriamente detto, non esiste nella religione di Mosè; è una grande novità dell'economia cristiana, novità legata all'Incarnazione Redentrice. Ciò che è vero, è che era stata preparata in molti modi nell'Antico Testamento²².

Veniamo ora ai dati del quarto vangelo: vanno nello stesso senso, e ci fanno vedere in Gesù la vittima sacrificale e il sacerdote della nuova alleanza. Ricorderemo quattro dati: la designazione di Cristo come agnello, la sua consacrazione da parte del Padre, la consacrazione che egli fa di se stesso in *Gv* 17, in fine la grande preghiera per l'unità, che riempie lo stesso capitolo 17.

Si è discusso molto sulla portata di questa dichiarazione del Battista: l'Agnello di Dio che porta il peccato del mondo (*Gv* 1,29.36)²³. La migliore spiegazione, è senza dubbio quella che distingue il senso al quale pensa il precursore, dal senso più profondo voluto dall'evangelista. Sulle labbra del Battista, questa designazione può riferirsi semplicemente all'Agnello delle apocalissi, che toglie dal mondo il male morale: cf. *Testamento di Giuseppe* 19,8; *Enoch* 90,38 (secondo la lettura più probabile); *Ap* 17,14. Ma nel pensiero dell'evangelista la stessa denominazione ha certamente una portata molto più profonda. Il testo parallelo di *IGv* 3,5 permette di precisare questo significato. È detto che Cristo “è apparso per togliere il peccato, perché il peccato non è in lui”. Il contesto di questo passo (cf. 2,2 e 4,10: Cristo vittima espiatoria; 1,7 e 5,6: il sangue di Cristo) obbliga a pensare a Cristo Servo, che adempie l'ufficio sacerdotale di prendere su di sé i peccati dell'umanità per liberarli, si fa condurre al macello come un agnello mentre non ha commesso ingiustizia, e si offre in sacrificio espiatorio (*Is* 53,4.7.9-10). D'altronde il nome simbolico di agnello sembra destinato ad evocare allo stesso tempo l'agnello pasquale della liturgia giudaica (cf. *1Cor* 5,7: “Cristo, nostro agnello pasquale, è stato immolato”). Questi due riferimenti al *Pentateuco* e a *Is* 53 sono analoghi a quelli, che caratterizzano i racconti della Cena (cf. *sopra*). Essi sono pieni di senso e si completano: è svolgendo il ruolo del Servo sacerdote e vittima di *Is* 53, cioè donando la sua vita per gli uomini, che Cristo diventerà l'agnello pasquale dei cristiani.

Il racconto giovanneo della Passione conferma questa esegesi. Gesù è condannato a morte verso l'ora sesta (19,14), cioè al momento nel quale al Tempio i sacerdoti cominciavano a immolare gli agnelli della Pasqua. Nel ramo d'issopo, che porta la spugna imbevuta d'aceto offerto da un soldato a Cristo crocifisso (19,29), bisogna forse vedere un'allusione al ramo d'issopo inzuppato nel sangue dell'agnello, di cui ci si serviva per segnare le porte delle case (*Es* 12,22)²⁴. In ogni caso, quando a proposito del soldato, che evita di rompere le gambe di Gesù già morto, Giovanni dichiara, che così si compiva questa predizione della Scrittura: “non gli sarà spezzato un osso (19,33-36), vuole rinviarci insieme a una prescrizione rituale riguardo l'agnello pasquale (*Es* 12,46) e alla protezione divina promessa nel *Sal* 34,21 ai giusti perseguitati, di cui il Servo di Yahvè è il modello compiuto. Al versetto seguente il Servo sofferente è evocato più nettamente ancora dalla citazione dell'oracolo simile di *Zc* 12,10: “Guarderanno colui che hanno trafitto”.

²² Cf. il nostro opuscolo *Le discours sur le pain de vie*, Coll. Foi Vivante, Parigi 1967.

²³ Ricordiamo solamente qualche monografia consacrata a quest'argomento: J. LEAL, *Exegesis catholica de Agno Dei in ultimis viginti et quinque annis*, VD 28 (1950), p. 98-109; C. K. BARRET, *The Lamb of Gott*, NTS 1 (1954-1955), p. 210-218; M.E. BOISMARD, *Du Baptême à Cana*, Parigi 1956; I. DE LA POTTERIE, *Ecco l'Agnello di Dio*, RO 1 (1959), p. 161-169; R. E. BROWN, *Three Quotations from John the Baptist in the Gospel of John*, CBQ 22 (1960), p. 292-298; S. VIRGULIN, *Recent Discussion of the Title « Lamb of God »*, Scripture 13 (1961), p. 74-80.

²⁴ Siccome lo stelo d'issopo non è così robusto per compiere il ruolo che gli è attribuito qui, talvolta si è supposto corrotto il testo (J. CAMERARIUS, 1954, LAGRANGE, BERNARD...), e si è proposto di sostituire *hussôpos* con *hussos*, giavellotto, il *pilum* dei Romani. Ma da una parte la lettura di *hussos* non è sostenuta che da un corsivo del XX secolo (476); d'altra parte la pianta designata con l'*issopo* di Giovanni non può essere identificata con certezza. È meglio dunque conservare la parola *hussôpos*, molto bene attestata. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 909-910; J. Wilkinson, *Scot Jt* 17 (1964), p. 77.

La consacrazione che in Gv 10,36 Cristo ha ricevuto dal Padre è stata spiegata in due modi. Gli uni l'hanno avvicinata alla consacrazione di Geremia prima della sua nascita (*Ger* 1, 5; *Sir* 49, 7)²⁵; in effetti nei due casi Dio mette da parte qualcuno, anche prima della sua venuta in questo mondo, perché egli si propone di parlare per mezzo di lui agli uomini: dopo averci parlato per mezzo dei profeti, ci parla per mezzo di suo Figlio (*Eb* 1, 1-2). Ma, come noi abbiamo già visto nel capitolo I, altri commentatori preferiscono pensare ai sacerdoti, e dire che è come sacerdote, che Gesù è consacrato: egli è consacrato dal Padre, come in *Eb* 5,5 riceve dal Padre la dignità di gran sacerdote; in effetti, all'epoca neotestamentaria, è ai sacerdoti, che si pensava, quando si trattava di uomini consacrati²⁶.

Queste due opinioni sono lontano dall'essere inconciliabili, perché Gesù ha coscienza di essere il Servo di Yahvè, che riunisce insieme profeti e sacerdoti. Tuttavia è la prospettiva sacerdotale che in 10,36 è in primo piano, perché c'è un legame manifesto tra la consacrazione, di cui si tratta in questo passo, e quella di 17,19: in altri termini, se il Padre consacra Cristo, è perché Cristo possa poi consacrarsi e offrire se stesso come vittima.

Questa interpretazione è confermata dal contesto immediato di Gv 10,36. Nella parabola del Buon Pastore Gesù ripete fino a cinque volte che il buon pastore dà la sua vita (letteralmente: pone la sua anima) per le sue pecore (10, 11, 15, 17, 18: due volte): quest'espressione greca barbara non è che una semplice trascrizione d'*Is* 53,10: il Servo si offre in sacrificio espiatorio. Ora si costata, che la consacrazione di Gesù da parte del Padre in 10,36, è intimamente legata alla descrizione che ha fatto (cf. 26,30) del suo ruolo di buon pastore. Che significa, se non che il buon pastore di Gv 10, è il servo sacerdote e vittima d'*Is* 53? E' necessario forse ancora ricordare che in questo oracolo straordinario si trova già espressa questa idea, che l'espiazione del Servo deve ricostruire l'unità spirituale del gregge disperso? "Noi eravamo tutti erranti come pecore, ognuno di noi seguiva la propria via, e Yahvè ha fatto ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti" (*Is* 53,6).

Conviene sottolineare che in Gv 10,36 la concezione sacerdotale che si trovava già implicata in *Is* 53 è superata decisamente. In effetti, dire che il Figlio di Dio è stato consacrato sacerdote al momento del suo invio nel mondo, torna a dire che egli è *sacerdote nel suo essere stesso di Figlio di Dio incarnato*. I due concetti di sacerdote e di mediatore sono intimamente legati. Il mediatore serve da intermediario tra due o più persone, con le quali ha qualcosa in comune. Il sacerdote è "santificato" per poter servire da intermediario tra il Dio santissimo e gli uomini. Per il solo fatto che in lui la divinità e l'umanità s'incontrano, il Figlio di Dio incarnato appare già come il perfetto mediatore sacerdotale, sorpassando infinitamente tutti gli altri sacerdoti.

Lo stesso riferimento a *Is* 53 e lo stesso superamento di questo oracolo, si ritrovano in modo ancora più netto nella preghiera sacerdotale di Gv 17. Sulla terra Gesù ha glorificato suo Padre, ed egli domanda al Padre di glorificarlo a sua volta "con la gloria che egli aveva presso di lui, prima che il mondo esistesse" (vv.1-3): in questo modo potrà continuare e portare fino al suo termine tra gli uomini la sua grande opera di glorificazione del Padre. Quest'idea di glorificazione reciproca, era già abbozzata nei poemi del Servo. Yahvè gli dice in *Is* 49,3: "Tu sei mio Servo nel quale mi glorificherò". D'altra parte, nell'ultimo poema, Yahvè annuncia che, come contropartita delle umiliazioni e delle sofferenze inaudite che egli ha sopportato, il Servo sarà "innalzato e glorificato sovranamente" (52,13; la Settanta traduce: *hupsôthésetai kai doxasthésetai sphodra*). C'è un buon motivo per credere che "l'elevazione" (*hupsoun*) e "la glorificazione" (*doxazein*) del Figlio dell'uomo, di cui è così spesso si parla nel quarto vangelo (l'elevazione: 3,14; 8,28; 12,32.34; la glorificazione: 7,39; 8,54; 11,4; 12,10.23.28 ecc...), sono da ricollegare a *Is* 53.

In Gv 17,19 il sacrificio di Cristo, espresso in questi termini: "io consacro me stesso per loro", rinvia al sacrificio del Servo di Yahvè. Ma una volta di più la concezione di *Is* 53, già così bella, è immensamente sopraelevata e trasformata dal fatto, che la vittima sacrificale non è più qui semplicemente un uomo santissimo come il Servo sofferente, ma il Figlio di Dio incarnato.

²⁵ Cf. per esempio M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean*, p. 291.

²⁶ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 411.

Più sopra abbiamo fatto vedere in *Is* 53 una spiritualizzazione della liturgia sacrificale dell'Antico Testamento. Al capitolo II, abbiamo dimostrato a lungo, come la preghiera di *Gv* 17 trasponga la liturgia giudaica delle Espiazioni. Dobbiamo ora precisare come la cristianizza. Lo scopo della festa di Kippur era di restituire a Israele la sua santità, con l'espiazione dei peccati dei sacerdoti e del popolo di Dio. Così si trovavano soddisfatte le esigenze divine riguardo alla nazione scelta: "Voi sarete santi perché io sono santo". Le esigenze di Cristo, da parte della sua Chiesa, sono molto più alte. Esse sono conformi alla rivelazione apportata dal Figlio di Dio e alla nuova alleanza, che egli ha istituita (cf. la menzione della nuova alleanza nei racconti della Cena). E. Malatesta dice molto bene²⁷, che la preghiera di *Gv* 17, è quella di Cristo, non semplicemente restauratore dell'alleanza sinaitica, ma mediatore di una nuova alleanza, caratterizzata da una nuova conoscenza di Dio, come Geremia (31,31-34) l'aveva già intravista. La liturgia delle Espiazioni rimetteva il popolo di Dio in uno stato conforme alle esigenze dell'alleanza sinaitica. La preghiera di Gesù, in *Gv* 17, mira a mettere tutti i discepoli di Gesù, la futura Chiesa, in armonia con la nuova rivelazione apportata all'uomo dal Figlio di Dio. Questa insegna loro che, da tutta l'eternità, il Padre ha un Figlio, e che tra il Padre e il Figlio regnano, nello Spirito Santo, l'unità e la comunione più perfetta che si possa concepire. Di conseguenza il popolo di Dio della nuova alleanza non dovrà più riflettere solo la santità divina, come quella dell'Antico Testamento: "Voi sarete santi perché io sono santo". Dovrà inoltre, con l'unità della sua carità, riflettere, grazie all'azione santificatrice dello Spirito, l'unità del Padre e del Figlio²⁸. Tale è l'oggetto principale della preghiera di Gesù in *Gv* 17: "Padre santo, custodiscili nel tuo Nome che tu mi hai dato, perché essi siano uno come noi... Che tutti siano uno, come te, Padre, sei in me e io in te, che anche essi siano uno in noi...Io ho dato loro la gloria che tu mi hai dato, perché essi siano uno come noi siamo uno, io in essi e tu in me, perché essi siano perfettamente uno, e che il mondo sappia che tu mi hai mandato" (17, 11.21.22).

La prima lettera di san Giovanni parte visibilmente dall'esistenza ideale della comunità cristiana, come la definisce in *Gv* 17 il gran sacerdote della nuova alleanza, che compie, oltrepassandolo infinitamente, l'oracolo di *Is* 53. Essa parte dunque dai dati essenziali di questa preghiera, che d'altronde richiama. Il cristiano è qualcuno, che in principio vive in comunione con il Padre e il Figlio, che fa che egli è in comunione con i suoi fratelli (*IGv* 1,3-7: la parola *koinônia*, comunione, è ripetuta quattro volte in questo passo). Sacerdote e vittima della nuova alleanza, Cristo glorioso è per lui l'intercessore ("il paraclito") e "la vittima espiatoria" (*IGv* 2,1-2), una sorta di propiziatorio vivente, preferiscono dire altri commentatori, che vedono nella parola *hilasmos* di questo passo la trasposizione del propiziatorio, asperso dal gran sacerdote nella festa di Kippur²⁹.

Ma il cristiano è soggetto all'illusione, e questo pericolo è ancora accresciuto dall'insegnamento di falsi dottori, che turbano la comunità³⁰. Il problema che *IGv* cerca di risolvere è tutto pratico, e può essere formulato così: con quali criteri si può discernere il cristiano che è in autentica comunione con Dio, da quello che vive nell'illusione? La risposta di Giovanni è la seguente. Dio è luce (1,5); il cristiano attaccato alle tenebre del peccato, e nell'esistenza del quale Dio-luce non si riflette, vive nell'illusione. Dio è amore (4,8.10): il cristiano che non ama, e nell'esistenza del quale il Dio d'amore non si riflette, vive nell'illusione.

Giovanni usa delle formule, che fanno pensare alla grande regola dell'Antico Testamento: "Voi sarete santi, perché io sono santo". Ma ora il modello divino da imitare s'è reso del tutto vicino a noi per Gesù. Questo Gesù, che occupa tutto il suo pensiero, l'autore ama designarlo con un semplice "Colui che ... Lui", nominativo che "respira un affetto familiare verso il Salvatore del mondo"³¹. Il cristiano autentico si comporta "come quello là s'è comportato" (2,6)³². Il cristiano

²⁷ Cf. *The Literary Structure of John XVII*, B 52 (1971), p. 214.

²⁸ Abbiamo mostrato altrove che, se lo Spirito Santo non è nominato esplicitamente in *Gv* 17, tuttavia la sua azione è presupposta: *Le Mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Parigi 1972, 66-68 -. Cf. parallelamente W. THÜSING, *La prière sacerdotale de Jésus*, Parigi 1970, p. 55-57.103s, ecc.

²⁹ Cf. A. CHARUE, in *La Sainte Bible de Pirot*, tomo II, Parigi 1951, p. 525.

³⁰ Su questi falsi dottori, cf. *Introduction à la Bible*, tomo II, p. 698-701.

³¹ J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, p. 34. Il « Lui » misterioso nella stessa lettera, si riferisce sia al Figlio, sia al Padre. Si deve riferire parallelamente a Cristo il *Colui che* di *Gv* 19,35: "la sua testimonianza è veritiera e Lui sa che

autentico “si rende puro, come *Lui* è puro” (3,3): c’è qui una trasposizione sul piano morale della purezza rituale richiesta dal culto nell’Antico Testamento³³; la ragione di questa prescrizione ci è subito data con un linguaggio, che ricorda insieme l’Agnello di Dio del quarto vangelo e il Servo di Yahvè di *Isaia* 53 (cf. v.9): “Perché *Lui* è apparso per togliere i peccati, e in *Lui* non c’è peccato” (3,5). Il cristiano autentico “osserva la giustizia” ed “è giusto come *Lui* è giusto” (3,7): nuova allusione a *Is* 53 (v.11: “il giusto mio Servo”). Il cristiano autentico “dà la sua vita per i suoi fratelli, come *Lui* ha dato la sua vita per noi” (3,16); c’è qui la formula giovannea abituale “porre la propria anima” = sacrificare la propria vita, che deriva in linea diretta da *Is* 53,10, dove è detto che il Servo si offre in sacrificio espiatorio.

Resta un ultimo testo con *Colui che-Lui*: “Ecco in cosa l’amore in noi raggiunge la sua perfezione: nel fatto che noi abbiamo l’assicurazione per il giorno del giudizio, perché, quale è *Lui*, tali siamo anche noi in questo mondo” (4,17). Molto enigmatico, questo passo si chiarisce quando si ha cura di confrontarlo con *Gv* 17. Giovanni vuol vedere nei cristiani la sicurezza che è effetto e segno dell’amore perfetto (cf. 2,28; 3,21; 5,14). Gesù lasciando questo mondo, ma lasciandovi dei discepoli, aveva formulato il voto seguente (in *Gv* 17,23.26): “affinché il mondo conosca che tu mi hai mandato, e che io li ho amati come tu mi hai amato...; perché l’amore con cui tu mi hai amato, sia in essi e io in essi”. Sotto l’antica economia, il popolo eletto doveva essere reso simile a Dio tre volte santo. I discepoli di Gesù devono essere avvolti, in questo mondo, dall’amore stesso col quale da tutta l’eternità il Padre stringe suo Figlio: “perché come è *Lui*, tali anche saremo noi in questo mondo”. È lì che si trova la sorgente della loro sicurezza. Solo possono conoscere questa assicurazione coloro, che non rifiutano nulla all’Amore³⁴.

Riferendosi nettamente al blocco della letteratura giovannea, l’Apocalisse resta un libro speciale, che dev’essere studiato a parte. Tuttavia, siccome in ciò che riguarda le concezioni sacrificali e sacerdotali, essa si situa nettamente nella scia del quarto vangelo e della prima lettera di san Giovanni, abbiamo creduto di doverne dire qui qualche parola con cui tenteremo di cogliere il senso cristiano fondamentale di questo libro così difficile. Lo utilizzeremo un po’ più largamente alla fine del capitolo seguente.

Messaggio di consolazione e di speranza rivolto alla Chiesa provata e perseguitata, l’Apocalisse è essenzialmente il *Libro dell’Agnello*, di quest’Agnello immolato e trionfante, che “ci ama e ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue” (1,5). Benché senza dubbio non abbia il ruolo di un appellativo o di un titolo cristologico propriamente detto, la parola *Agnello* ritorna nell’Apocalisse con una frequenza straordinaria: una trentina di volte. Non è certamente un caso. Questo solo fatto prova che questo libro fa anche lui pienamente suo uno dei dati più fondamentali della cristologia primitiva: l’applicazione a Gesù dei poemi del Servo sofferente e particolarmente dell’ultimo di essi, *Is* 53.

Sebbene la terminologia sia differente da una parte e dall’altra (*amnos* nel vangelo e *arnion* nell’Apocalisse)^{34bis}, c’è motivo per credere³⁵ in effetti che come la parola *Agnello* sulle labbra del

dice la verità”? Molti commentatori lo pensano: Erasmo, Sanday, Abbott, Lagrange, Strachan, Hoskyn, Braun; cf. discussione di R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 936-937. Brown pensa che *ékeinos* designa in questo luogo il testimone oculare stesso.

³² Questo primo “Celui-là” si riferisce a Dio presso il contesto precedente, ma il testo esige che lo si riferisca a Cristo; questa ambiguità è piena di senso. Cf. J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, p. 115.

³³ “*Hagnizein* significava la purificazione rituale richiesta ai Giudei prima di ammetterli a partecipare al culto: *Es* 21,10s; *Nm* 8,21; *Gs* 3,5; *Gv* 11,55: “la Pasqua dei Giudei era vicina, e molti salirono dalla campagna a Gerusalemme prima della Pasqua per purificarsi”. La predicazione cristiana, preoccupata di trasferire nell’ordine morale l’obbligo di purificarsi (*1Cor* 5,7-8), impiega questo termine *hagnizein* per la santificazione interiore: *Gc* 4,18; *IGv* 3,3; cf. anche *Eb* 12,14 (A. CHARUE, *La Sainte Bible de Pirot*, tomo XII, p. 449).

³⁴ C’ispiriamo qui a J. BONSIRVEN, *Épîtres de saint Jean*, p. 243-244.

^{34bis} Secondo l’etimologia *arnion* è un giovane ariete, e questo fa sì che alcuni autori hanno messo l’Agnello dell’Apocalisse in rapporto con l’Ariete dello Zodiaco, o i montoni dei culti orientali. Ma nella Settanta: *Ger* 11,19; 27,45 e *Sal* 113,4.6, questa parola significa semplicemente agnello. Lo stesso accade anche in Aquila, Giuseppe e nei Salmi di Salomone. È così anche in *Gv* 21,15. Così si devono approvare la maggior parte dei commentatori, che rendono con « agnello » *arnion* dell’Apocalisse. Cf. su ciò J. JEREMIAS, in *TWNT*, I, p. 344-346; E. LOHMEYER,

Battista in Gv 1,29-36, anche l'appellativo *Agnello*, attribuito a Cristo con una tale predilezione da parte dell'autore dell'Apocalisse, è un riferimento, non solo all'agnello pasquale, ma ancora, e anche in primo luogo, al Servo di Is 53 “condotto all'immolazione come un agnello”.

Certamente alcuni passi dell'Apocalisse fanno nettamente pensare all'Agnello guerriero e vittorioso delle apocalissi giudaiche. In 6,16 si tratta della collera dell'Agnello. Si legge in 17,14: “Faranno guerra all'Agnello, e l'Agnello li vincerà, perché egli è il Signore dei signori e il Re dei re; ugualmente (saranno vittoriosi) i chiamati, gli scelti, i fedeli”. È ciò che ha fatto credere ad alcuni autori, che esiste una reale antitesi tra il Cristo Agnello del quarto vangelo (dove il termine agnello non evoca che l'innocenza e la santità), e l'Agnello dell'Apocalisse di san Giovanni “potente e irritato”³⁶.

In realtà, come J. B. Caird ha ammirabilmente dimostrato³⁷, questa opposizione non è che un'illusione, perché l'Apocalisse ha cura di correggere le immagini guerriere di Cristo, prese dall'Antico Testamento in riferimento al Servo sofferente di Is 53. Essa ci fa vedere in Cristo il Leone della tribù di Giuda, e *allo stesso tempo*, paradossalmente, l'Agnello immolato che porta sempre le i segni della sua immolazione: “Uno dei vegliardi mi disse: Ha vinto il leone della tribù di Giuda... E io vidi un Agnello eretto, come sgozzato” (5,5-6). È come se Giovanni ci dicesse: ogni volta che l'Antico Testamento ci parla di Leone, del Messia vittorioso e della sconfitta dei suoi nemici, pensate all'Agnello immolato; l'economia cristiana non conosce altra vittoria, che quella della croce! L'Agnello immolato ci è mostrato (5,6) con “sette corna e sette occhi che sono i sette spiriti di Dio in missione per tutta la terra”. Le sette corna sono il simbolo di tutta la potenza, i sette occhi il simbolo dell'onniscienza, e i sette spiriti un modo di designare la pienezza dello Spirito Santo³⁸. È come se Giovanni ci dicesse: è in quanto immolato che l'Agnello eserciterà tutti questi attributi divini: in vista di trionfi, che saranno ad immagine di quello del Golgota!

Perché, su ciò non c'è alcun dubbio, l'Apocalisse ci rimanda al Servo sofferente, insieme sacerdote e vittima. Se l'insistenza messa dall'Apocalisse nel presentare il sangue dell'Agnello come un segno e un mezzo di salvezza, fa pensare all'agnello pasquale, solo il riferimento a Is 53 spiega il rilievo straordinario, che vi è dato, all'immolazione volontaria dell'Agnello e alla virtù soteriologica di questa immolazione, e soprattutto questa idea paradossale, che riempie l'Apocalisse: la morte violenta dell'Agnello è stata per lui la strada della vita e della vittoria. La Chiesa perseguitata è così invitata a comprendere, che tutti i suoi trionfi autentici, somiglieranno alla vittoria dell'Agnello immolato: i 144000 confessori della fede del monte Sion (14,1-5) non sono assimilati al Servo sofferente? Essi sono vergini, perché hanno ricusato la prostituzione dell'idolatria: nella loro bocca, come in quella del Servo, “non si è trovata menzogna” (14,5; cf. Is 53,9) quando hanno dovuto scegliere tra confessare o rinnegare la loro fede cristiana³⁹.

L'Apocalisse presenta Cristo come il Re, il Sacerdote e la Vittima sacrificale della nuova alleanza. Cristo è *Re*, addirittura il Re dei re e il Signore dei signori: 1,5; 17,14... C'è qui un avvertimento severo rivolto ai despoti, che vogliono farsi adorare e, per questo motivo, perseguitano i discepoli di Cristo. Cristo è *Vittima*: come abbiamo visto, egli è l'Agnello immolato. Il sangue di Cristo, o dell'Agnello, è spesso ricordato nell'Apocalisse: non è forse lui che ha liberato gli uomini dai loro peccati e che dà ai cristiani la forza di confessare la loro fede, versando nel bisogno il loro sangue? Così il sangue dell'Agnello è volentieri avvicinato al sangue dei martiri: “A colui che ci

Die Offenbarung des Johannes, Tubinga 1953, p. 54-55; W. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, Lipsia 1928, p. 76-78; J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Parigi-Tournai 1965, p. 20, nota 3.

³⁵ Rimandiamo qui alla lunga ed eccellente dimostrazione di J. COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Parigi-Tournai 1965, capitolo I: L'Agneau, Serviteur de Dieu, p. 17-47.

³⁶ A. GELIN, *La Sainte Bible de Pirot*, t. XII, p. 116.

³⁷ *A Commentary in the Revelation of St John the Divine*, nella collezione *Black's New Testament Commentaries*, Londra 1966, p. 74-75.

³⁸ Rinviemo a ciò che abbiamo detto su questo argomento nella recensione dell'opera di C. BRÜTSCH, *RB* (1968), p. 118.

³⁹ Rinviemo a tutto ciò che abbiamo detto su questa scena nella nostra monografia: *La moisson et la vendange de l'Apocalypse* (XIV, 14-21). *La signification chrétienne de la révélation johannique*, NRT, 1972.

ama e ci ha lavato dei nostri peccati con il suo sangue” (1,5); “Tu sei stato immolato e ci hai riscattati per Dio con il tuo sangue” (5,9); “Essi hanno lavato le loro vesti e le hanno rese bianche nel sangue dell’Agnello” (7,14); “Essi hanno vinto il Drago con il sangue dell’Agnello..., e hanno disprezzato la loro vita fino a morire” (12,11); “Ho visto questa donna ebba del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù” (17,6); “È in questa città, che si è trovato il sangue dei profeti e dei santi, e di tutti quelli che sono stati sgozzati sulla terra” (18,24); “Era vestito di una veste bagnata nel sangue; il suo nome era il Verbo di Dio” (19,13). In fine Cristo è Sacerdote: egli si mostra a Giovanni vestito della lunga tunica sacerdotale. Alla fine del capitolo quarto torneremo su questa dignità sacerdotale del Cristo dell’Apocalisse, dignità alla quale partecipano gli “angeli” delle chiese, quelle stelle, che tiene nella sua mano.

Queste tre realtà: Re, Vittima e Sacerdote sono intimamente legate, perché Cristo è diventato definitivamente il Re del mondo quando, agendo da Sacerdote, si è offerto come vittima. Queste tre realtà sono legate parallelamente nella vita della Chiesa, perché, come nel quarto vangelo e la prima lettera di san Giovanni, Cristo rende i suoi discepoli simili a sé. Cristo fa dunque di tutti i membri della Chiesa “re e sacerdoti” (1,6; 5,10); queste due dignità cristiane non vanno l’una senza l’altra; ma è a condizione che i discepoli confessino la loro fede cristiana, all’occorrenza fino all’effusione del sangue. Mentre negli altri scritti la croce di Cristo non è che il preludio della sua gloria regale: (“Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?” Lc 24,7.26), nel quarto vangelo Cristo regna già per la sua croce. L’Apocalisse stende lo stesso principio ai cristiani: la prova è per essi la via da seguire per regnare un giorno con Cristo: prova e regalità sono l’inverso e il luogo di una stessa vocazione, perché quelli che soffrono con Cristo, regnano anche con lui: essi regnano nel seno stesso della prova. Ecco tutto ciò che ci è dato di comprendere in queste semplici parole di 1,9: “Io, Giovanni, vostro fratello e vostro compagno nella *prova*, nel *regno* e nella *costanza-pazienza* in Gesù”. Prova, regalità e pazienza sono indissolubilmente unite.

La dottrina sacrificale e sacerdotale della lettera agli Ebrei.

Ricordiamo che la lettera agli Ebrei è il solo documento del Nuovo Testamento a chiamare Cristo sacerdote (*hiereus*, sei volte) o gran sacerdote (*archiereus*). Tuttavia non abbiamo voluto partire da questo scritto nel nostro tentativo di definizione del sacerdozio della nuova alleanza: è ciò che ne costituisce la novità. E’ necessario che noi tentiamo ora una sintesi delle concezioni sacrificali e sacerdotali della lettera agli Ebrei; vedremo che, su molti punti, esse concordano senza difficoltà con i dati giovannei.

Potremo così constatare che, contrariamente a ciò che talvolta si insinua, soprattutto ai nostri giorni, le concezioni sacerdotali della lettera agli Ebrei non occupano semplicemente un posto

marginale nella teologia del Nuovo Testamento: e questo, si dice, ne diminuirebbe singolarmente il valore e la portata. In realtà la novità dottrinale della lettera agli Ebrei è molto meno nell'insegnamento dato, che nella terminologia che serve ad esprimerlo. Ecco dunque innanzitutto un breve cenno sulla dottrina di questa lettera. In seguito faremo il confronto con i dati giovannei.

Senza dubbio sotto l'influsso di concetti filoniani, alcuni autori antichi (vedi in questo senso Clemente d'Alessandria e Gregorio il Taumaturgo) hanno immaginato che Cristo, Verbo di Dio, era da tutta l'eternità sacerdote e mediatore tra Dio e gli uomini, e in questo senso hanno inteso il *Sal* 110, citato con predilezione dalla lettera agli Ebrei: "Tu sei sacerdote per sempre". In realtà la lettera agli Ebrei suggerisce che Cristo è sacerdote, a motivo della presenza in lui delle due nature: la natura divina e la natura umana, dunque a partire solo dal mistero dell'Incarnazione. È ciò che risulta da più dati della nostra lettera. Il sacerdote, che non esiste che per gli uomini, dev'essere preso tra di loro (5,1). È obbligatorio che il sacerdote, e quelli che santifica, siano della stessa origine (2,11); la funzione di mediatore, attribuita con insistenza a Cristo sacerdote (8,6; 9,16; 12,24), implica che egli è uomo allo stesso tempo che Dio. La formula del salmo 110: "Tu sei sacerdote per sempre" significa solo che il sacerdozio di Cristo non avrà fine, e non che non abbia avuto un inizio.

Ciò che è vero è che la trascendenza del sacerdozio di Cristo e il suo carattere unico (Cristo è il solo sacerdote della nuova alleanza), sono posti in forte rilievo. Tendono al fatto, che Cristo è il Figlio unico di Dio, splendore della gloria del Padre ed effigie della sua sostanza (1,2), che ha partecipato alla creazione del mondo. *Eb* 5, 5 associa strettamente il sacerdozio di Cristo alla sua filiazione divina: "Non è Cristo che ha attribuito a se stesso la gloria di diventare gran sacerdote, ma l'ha ricevuta da Colui, che gli ha detto: Tu sei mio Figlio; io, oggi, ti ho generato". Il motivo di questa associazione, è che è la qualità di Figlio di Dio, che dà al sacerdozio di Gesù la sua dignità, la sua efficacia e la sua durata. La formula, "egli si è offerto con uno spirito eterno" (9,14), esprime la stessa verità.

A un dato momento della storia, Dio ha fatto di suo Figlio il sacerdote e la vittima per eccellenza; ha munito suo Figlio di un corpo umano in vista di sostituire i sacrifici impotenti dell'Antico Testamento: "Il sangue dei tori e dei capri è impotente a togliere i peccati. Ecco perché entrando nel mondo Cristo ha detto: Tu non hai voluto né sacrificio né oblazione, ma tu mi hai plasmato un corpo. Tu non hai gradito né olocausti né sacrifici per i peccati. Allora ho detto: io vengo, perché è di me che si tratta nel rotolo del libro, per fare, o Dio, la tua volontà" (10,4-7). Il rotolo del libro è tutta la Scrittura, di cui il manoscritto, utilizzato nel culto sinagogale, era disposto in rotolo. L'autore vuol dire: la Scrittura attesta il disegno divino d'istituire per il Messia un culto, che sia gradevole a Dio.

L'autore aggiunge: "È in virtù di questa volontà (alla quale Cristo si è sottomesso), che noi siamo santificati con l'oblazione del corpo di Gesù Cristo, una volta per tutte" (v.10). C'è lì una netta allusione all'offerta fatta da Cristo di se stesso alla Cena; cf. *Lc* 22,19: "Questo è il mio corpo dato per voi". Dalla Cena dei Sinottici, il pensiero risale naturalmente fino al martirio del Servo d'*Is* 53, oracolo al quale alla Cena Gesù si riferisce esplicitamente.

L'Incarnazione del Figlio di Dio s'è accompagnata al suo abbassamento al di sotto degli angeli: "Tu l'hai abbassato un po' al di sotto degli angeli" (2,7; citazione del *Sal* 8); "colui che è stato abbassato un poco al di sotto degli angeli" (2,9). In effetti, nel corso della sua vita terrestre, Cristo, invece della gioia che si presentava a lui, sopportò la croce, avendo disprezzato la vergogna (12,2). La gioia alla quale Cristo rinuncia è così il trionfo sulla terra e non la gloria di cui gioisce come Figlio in seno alla Trinità. Questo stato d'umiliazione lascia d'altronde intatta la filiazione divina di Gesù, come lo mostra l'asserzione di 5,8, che ricongiunge numerosi dati cristologici del Nuovo Testamento: "quantunque fosse Figlio, per quello che *patì*, egli *imparò* l'obbedienza"⁴⁰. Del

⁴⁰ Si può confrontare *Eb* 5,8 prima di tutto con *Fil* 2,6-8, ma anche a *2Cor* 5,21 e 8,9. Siamo lì in presenza di un motivo tradizionale, che ha per origine primaria un contrasto sorprendente dei Vangeli. Senza perdere nulla della sua dignità, il Figlio dell'uomo trascendente di Daniele deve soffrire ed essere martirizzato, come il Servo di Yahwè: Cf. il nostro studio *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens* (II, 6-11), in *EV* 1970, p. 737s.

resto l'abbassamento di Cristo non è stato che passeggero: dopo averci purificati dei nostri peccati, Cristo si è assiso per sempre alla destra della Maestà nel più alto dei cieli (1,3).

Il testo di *Eb* 10,5-6: “Tu non hai voluto né sacrificio, né offerta, ma mi hai formato un corpo... Allora ho detto: eccomi, io vengo”, ha spinto alcuni teologi a parlare di un sacrificio offerto da Cristo al momento stesso nel quale si è realizzato il mistero dell'Incarnazione. Il sacrificio del Calvario non sarebbe stato che l'espressione rituale ed esteriore del sacrificio interiore, che dopo il primo istante dell'incarnazione ha toccato tutta la vita terrena di Cristo. Il Cristo, si dice, ha avuto costantemente la volontà di offrirsi come vittima. La Croce non è stata, che il punto culminante della vita terrestre di Gesù, sacerdote e vittima⁴¹.

Cosa bisogna pensare di questo modo di vedere? C'è lì una bella concezione teologica, che unifica la vita di Cristo dal punto di vista dei sentimenti interiori, e che a questo riguardo è molto plausibile. Ma è del pensiero preciso di *Eb* che dobbiamo rendere conto qui. Certamente il Cristo di *Eb* 5,5-6, che citiamo subito, sembra suggerire un'offerta sacrificale di Gesù dal primo istante della sua esistenza umana. Tuttavia, come il resto del Nuovo Testamento, la nostra lettera invita a ricongiungere il sacrificio propriamente detto di Cristo all'evento del Golgota. Un'osservazione grammaticale appoggia questo sentimento. Quando l'autore ha di vista i sacrifici costantemente ripetuti dell'antica economia, utilizza il tempo presente, che esprime facilmente un'azione sotto il suo aspetto iterativo. Al contrario, quando vuol parlare del sacrificio di Cristo offerto una volta per tutte, si serve dell'aoristo; l'aoristo, che si riferisce a una data determinata del passato, riguarda allora chiaramente il più delle volte, non l'Incarnazione, ma il Golgota; *Eb* 5,17; 7,27; 9,7.14; 9,25-28⁴².

Prese alla lettera, molte formule della lettera agli Ebrei spingerebbero ad adottare una posizione opposta a quella di cui abbiamo parlato. Farebbero facilmente credere, che Cristo quaggiù era solo chiamato al sacerdozio, e che non sia diventato sacerdote che una volta salito al cielo. Nel prolungamento del suo sacerdozio celeste, molti autori hanno creduto di poter parlare del sacrificio celeste di Cristo, cioè del Cristo glorioso, che si offre eternamente a suo Padre come un'ostia celeste⁴³.

Molto numerosi sono i testi che sembrano appoggiare tali concezioni: 5,9-10: “Essendo stato reso perfetto, è divenuto per tutti quelli che gli obbediscono principio di salvezza eterna, essendo chiamato da Dio con il titolo di gran sacerdote secondo l'ordine di Melchisedec”; 6,19-20: “fin nell'interno del velo del santuario là dove Gesù è entrato per noi come precursore, Gesù è diventato gran sacerdote per l'eternità secondo l'ordine di Melchisedec”; 7,25: “Cristo è sempre vivente (in cielo) per intercedere in favore degli uomini”; 8,4: “in verità, se Gesù fosse sulla terra, non sarebbe neppure sacerdote, perché ci sono sulla terra uomini incaricati di presentare doni conformemente

⁴¹ Cf. M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la messe d'après les théologiens*, Parigi 1926, p. 691s; 742s; C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*. Introduzione, p. 306, nota 6; A. BARROIS, *RSPT*, 1925, p. 145-166; J. BONSIRVEN, *Épître aux Hébreux*, Parigi 1943, p. 50-66. Vanno in questo senso i numerosi teologi che, per spiegare la messa, la ricongiungono al sistema sacrificio-oblazione, esclusivo dell'immolazione. Cf. *DTC*, art. *Messe* (A. MICHEL), p. 1192s; 1265s.

⁴² Cf. A. VANHOYE, *De aspectu oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebraeos*, VD 37 (1954), p. 32-38. Diamo qualche spiegazione sui testi che alleghiamo: 5,1.7: “Ogni sacerdote è costituito per presentare offerte e sacrifici (*prospHEREIN* all'infinito presente)... Cristo, nel giorno della sua carne, avendo presentato preghiere e suppliche” (stesso verbo *prospHEREIN* al participio aoristo); queste lacrime e queste suppliche sono quelle della Passione; - 7,27: “Cristo non è personalmente nella necessità di offrire delle vittime (*prospHEREIN* all'aoristo); 9,7.14: nella seconda tenda il gran sacerdote offre del sangue (*prospHEREIN* al presente); Cristo offrì se stesso (*prospHEREIN* all'aoristo); - 9,25.28: Cristo non è entrato in cielo per offrire se stesso più volte (*prospHEREIN* al congiuntivo presente)..., Cristo è stato offerto una sola volta (*prospHEREIN* al participio aoristo passivo).

⁴³ Per chi è dell'opinione secondo la quale la vita terrena di Cristo non sarebbe stata che un tempo di prova e di preparazione al suo sacerdozio, cf. particolarmente W. G. HOLMES, *The Epistle to the Hebrew*, Londra 1919, p. 27; S. C. GAYFORD, *The Epistle to the Hebrew*, New York 1945, p. 599; A. VANHOYE, *Epistolae ad Hebraeos textus de sacerdotio Christi (ad usum auditorum)*, Roma 1969, p. 120-124; *Lectiones de sacerdotio in Eb VII*, Roma 1970. Sulla concezione teologica del sacrificio celeste di Cristo, cf. particolarmente M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Parigi 1921; J. GRIMAL, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ*, 3ª edizione, Parigi 1923.

alla Legge”; 8,5: (questi sacerdoti terrestri) “assicurano un servizio di che è una copia e un’ombra delle realtà celesti”; 9,13: “Cristo intervenendo come gran sacerdote di beni futuri”.

Come intendere queste formule? Le due ultime tra di esse: “ombre delle realtà celesti”, “gran sacerdote dei beni futuri”, richiedono un’osservazione di ordine generale sull’impiego dei qualificativi “celeste” (*epouranios*) e “futuro” (*mellôn*) nella lettera agli Ebrei. In questa lettera tutte le realtà appartenenti all’economia cristiana sono qualificate come “celesti” o “future”. Sono dette celesti, meno in senso locale (anche se ciò non sia da escludere) che in senso qualitativo, per il fatto che esse sono di un’essenza infinitamente superiore a quelle delle realtà grossolane dell’antica alleanza. Queste due alleanze si oppongono come il cielo e la terra. Se queste stesse realtà sono dette future, non è in un senso strettamente cronologico, per opporle ad altre realtà, che sarebbero presenti; ciò è prima di tutto, perché l’autore si pone dal punto di vista dell’attesa messianica dei Giudei⁴⁴.

Acquisiti questi preliminari, dobbiamo ora spiegare il pensiero complessivo di *Eb* sul sacerdozio di Cristo. Ci sembra chiaro, che già sulla terra Cristo è sacerdote. Se Dio gli ha formato un corpo e l’ha introdotto nel mondo, è perché egli compisse un ufficio sacerdotale (10,4-5). È in quanto sacerdote che Cristo quaggiù compatisce tutte le miserie degli uomini. Soprattutto è sulla terra che Cristo versa il suo sangue e purifica così gli uomini dai loro peccati: 9,24; 10,29; 13,12-20. Si tratta di un atto essenzialmente sacerdotale che Gesù compie nella sua qualità di sacerdote, qualità che possedeva fin dalla sua entrata nel mondo, perché egli è venuto con il disegno di sostituire “l’offerta del suo corpo” ai sacrifici dell’Antico Testamento (10,5-10). Dal fatto che nella Settanta le parole *teleioun* e *teleiôsis*, che esprimono in sé l’idea di compimento, sono applicate di tanto in tanto alla consacrazione dei sacerdoti (cf. *Lv* 8,22.26.28.29.31.33), non ne consegue affatto, che la *teleiôsis* di Cristo in *Eb* 5,9-10, sarebbe la sua consacrazione come sacerdote; come mostra *Eb* 7,11.19, essa piuttosto deve essere compresa nello stesso senso del compimento dell’opera di Gesù, di cui parla il quarto vangelo (cf. uso di *teleioun* in *Gv* 4,34; 5,36; 17,4.23, e il *tetelestai* di 19,30); essa non designa dunque che il perfezionamento di Gesù nel suo ufficio sacerdotale, e non l’inaugurazione di questo ministero.

D'altronde bisogna assolutamente escludere ogni idea di un sacrificio celeste, che verrebbe a sopraggiungersi a quello del Calvario⁴⁵. Ciò che è vero è che la lettera vede piuttosto il carattere terrestre di Cristo, sotto l’aspetto vittimale, e che unisce di preferenza la sua attività sacerdotale alla sua vita di risuscitato. In cielo Cristo resta sacerdote perfetto per l’eternità, senza aver bisogno di offrire un nuovo sacrificio, ma offrendo in permanenza il sacrificio che ha compiuto sul Calvario una volta per tutte “in uno spirito d’eternità” (9,14). Sotto l’antica economia la ripetizione dei sacrifici non era che un segno della loro imperfezione e dell’imperfezione della mediazione sacerdotale; mostrava che una certa distanza s’interponeva sempre tra Dio e il sacerdote. Per mezzo di Cristo risuscitato e glorioso, questa distanza non esiste; egli può costantemente avvicinarsi a Dio; in più egli siede alla destra di Dio (8,1, cf. 1,3).

⁴⁴ Cf. J. CAMBIER, *Eschatologie ou hellénisme dans l’Épître aux Hébreux : une étude sur mènein et l’exhortation finale de l’Épître*, Parigi 1949 ; la nostra monografia : *Les points de vue nouveaux dans l’eschatologie de l’Épître aux Hébreux*, St Ev. II, 369-387.

⁴⁵ Dobbiamo assolutamente notarlo per non cadere in un’ingiustizia: anche se i sostenitori di un sacrificio celeste di Cristo usano talvolta un linguaggio inadatto, essi non intendono per questo un nuovo sacrificio da aggiungere a quello della Croce. Ecco, per esempio, come A. Michel riassume il pensiero del P. de la Taille su questo punto: “La Risurrezione, l’Ascensione, la Glorificazione di Cristo alla destra del Padre, fanno parte integrante del suo unico sacrificio. L’uomo offre un dono a Dio; la donazione è un fatto compiuto solo quando Dio l’ha accettato. Ora Cristo ha offerto il sacrificio della nostra salvezza. L’ostia è stata gradita da Dio, e il segno pubblico di questa accettazione divina è stato dato quando la vittima presentata a Dio è stata accolta da lui... La gloria di Cristo dimostra il valore sacrificale della sua oblazione sulla Croce”. Certamente il P. de la Taille parla di sacrificio celeste e di offerta di Gesù come ostia celeste, ma spiega che questa offerta consiste semplicemente “in ciò che Cristo appariva davanti a suo Padre come essendo stato immolato un tempo e come ornato eternamente da questa proprietà vittimale, che è per Dio una lode e talvolta una preghiera” *DTC*, art. *Messe*, col. 1246. La nostra esegesi della Lettera agli Ebrei conferma senza forzatura questa concezione teologica.

Il parallelismo, che la lettera agli Ebrei stabilisce con la liturgia di Kippur, aiuta molto a comprendere il punto di vista di questa lettera. Secondo *Lv* 16 il gran sacerdote giudeo, dopo aver immolato due vittime per il peccato, entrava nel Santo dei Santi, e con il sangue delle vittime aspergeva il propiziatorio; è quest'ultimo rito, che costituiva l'atto decisivo al quale era unita l'espiazione dei peccati. La morte di Cristo sulla croce corrisponde all'immolazione di due vittime da parte del gran sacerdote, e l'Ascensione di Cristo corrisponde all'entrata di Cristo nel Santo dei Santi, come pure all'aspersione del propiziatorio con il sangue delle vittime. Ci si spiega con questo che, agli occhi dell'autore di *Eb*, il punto culminante del mistero salvifico non è l'immolazione di Cristo sul Golgota, ma la sua esaltazione gloriosa, la sua entrata nel santuario celeste, dov'è chiamato da Dio gran sacerdote, "essendo sempre vivente per intercedere in nostro favore" (7,24). Il nostro Gran Sacerdote celeste prega Dio costantemente per la Chiesa. Egli è costantemente in atto d'offerta e d'intercessione; non si è offerto sul Calvario "in uno spirito d'eternità" (9,14)?

Questa esegesi della lettera agli Ebrei non ha solo il vantaggio di permettere ai teologi cattolici di rendere conto meglio del sacrificio della messa, che sacramentalizza l'offerta permanente del Cristo vivente in cielo; essa spiega anche la liturgia celeste dell'Apocalisse, che è una liturgia *attuale*, come anche la formula di *IGv* 2,49, dove il Cristo glorioso è presentato come l'intercessore *attuale* e la vittima espiatoria *attuale* degli uomini, che peccano.

Confronto con i dati giovannei

Abbiamo richiamato l'Apocalisse e la prima lettera di san Giovanni. Le concezioni sacerdotali e sacrificali della lettera agli Ebrei, che abbiamo riassunte, vorremmo ora confrontarle in modo più particolareggiato con i dati paralleli degli scritti giovannei. Il confronto porterà ai punti seguenti: la trasposizione e la spiritualizzazione della liturgia veterotestamentaria, il riferimento al servo sofferente di *Is* 53, il ricongiungimento del sacerdozio di Cristo al mistero dell'Incarnazione, infine l'importanza riconosciuta alla preghiera d'intercessione di Cristo sacerdote.

Mentre san Paolo, polemicamente contro i giudaizzanti, oppone volentieri le due economie, la Legge mosaica e la grazia⁴⁶, san Giovanni e la lettera agli Ebrei hanno in comune di far vedere, nell'economia mosaica, una preparazione e un abbozzo dell'economia cristiana, "anche se è possibile applicare al nuovo sacerdozio, trasponendolo, le prescrizioni liturgiche della Legge mosaica"⁴⁷.

Abbiamo mostrato come gli scritti giovannei abbozzano tutta una spiritualizzazione della liturgia dell'Antico Testamento: Cristo è la vittima espiatoria, l'agnello pasquale dei cristiani; allo stesso tempo, nello stesso tempo in cui si svolge il dramma redentore, egli svolge un ruolo implicitamente paragonato a quello del gran sacerdote della festa di Kippur. Si è andati oltre: alcuni autori hanno supposto che l'evangelista aveva voluto dividere la materia del suo racconto intorno a più feste giudaiche (Pasqua, Pentecoste, Tabernacoli, Dedicazione) in vista di suggerire che Gesù ha

⁴⁶ Ho mostrato a lungo che bisognava guardarsi dall'indurre il pensiero paolino, e che era necessario correggere con altri testi i passaggi suggeriti dalla polemica contro il giudaismo: *Loi ancienne et Morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, *NRT* 102 (1970), 785-805.

⁴⁷ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, I, Introduzione, p. 111.

posto fine, compiendola, alla liturgia dell'antica alleanza⁴⁸. In ogni caso è incontestabile che, nel quarto vangelo, il Signore risuscitato e glorioso deve prendere il posto del Tempio di Gerusalemme.

Nella lettera agli Ebrei la trasposizione del culto levitico è indicata con molta più insistenza. Il sacerdozio e il culto dell'antica economia sono proclamati inefficaci; erano orientati dallo Spirito Santo verso ciò che l'autore chiama "il tempo della riforma (*diorthôsis*)", cioè verso l'economia cristiana. L'utilizzazione del *Sal* 110, così come una tipologia audace costruita a partire dal personaggio di Melchisedec, servono a stabilire che il sacerdozio levitico deve scomparire davanti al sacerdozio incomparabilmente superiore di Cristo⁴⁹. Il parallelismo tra la festa dell'Espiazione e il dramma redentore è qui sfruttato lungamente. È questo parallelismo che spiega, che nella lettera agli Ebrei l'entrata di Gesù nel cielo, riveste la stessa importanza, che nel quarto vangelo, ha il ritorno di Gesù presso il Padre.

Nei vangeli, compreso il vangelo giovanneo, il riferimento al Servo sofferente di *Is* 53 ha un ruolo capitale. È quello che ci ha permesso di stabilire che, nel Nuovo Testamento e particolarmente negli scritti giovannei, Gesù è sacerdote, un sacerdote che offre se stesso in sacrificio espiatorio, come il Servo in *Is* 53,10. Ci si attenderebbe che il documento sacerdotale per eccellenza del Nuovo Testamento faccia anch'esso frequenti allusioni al Servo di *Is* 53. Di fatto si direbbe che la lettera agli Ebrei non rinvii che indirettamente a questo oracolo per il tramite della tradizione evangelica sulla Cena, che è più volte ricordata. Oltre l'offerta del corpo di Cristo, di cui si tratta in 10,10: "Noi siamo santificati per l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per tutte", ci si riferirà alle citazioni frequenti della nuova alleanza e del sangue dell'alleanza: 8,13; 9,15; 10,29; 12,29; 13,20... L'ultimo di questi testi, che parla "del sangue di un'alleanza eterna", è particolarmente significativo. Non è forse questo un modo indiretto di dirci che la dottrina sacrificale e sacerdotale di *Eb* si trova già implicitamente nei vangeli?

Tuttavia qualche riferimento o allusione a *Is* 53 si fa intravedere^{49bis}. La reminiscenza più netta si trova in 9,28: "Cristo si è offerto una sola volta per togliere i peccati di un gran numero" (con il *polloi* = la moltitudine, caratteristica di *Is* 53). Bisogna ancora citare 7,25: "Cristo è sempre vivo per intercedere in favore" degli uomini, che rinvia all'intercessione del Servo in *Is* 53,12. Altre allusioni sono ancora possibili. La facoltà di commiserazione per gl'ignoranti e gli smarriti, qualità data come essenziale al sacerdozio (5,2), non è anche essa una delle grandi caratteristiche del Servo sofferente, anche già presso il primo e il terzo poema (*Is* 42,3; 50,4)? L'insistenza sull'innocenza assoluta di Cristo, sia come sacerdote "gran sacerdote santo, innocente, immacolato, separato dai peccatori" (7,20), sia come vittima: una vittima "senza macchia" (8,14), fa pensare all'innocenza del Servo martirizzato (*Is* 53,9).

Il quarto vangelo (in 10,36) e la lettera agli Ebrei hanno in comune di superare infinitamente le concezioni sacrificali e sacerdotali, già così belle di *Is* 53, riferendo il sacerdozio di Cristo al mistero stesso dell'Incarnazione. Ne risulta questa verità molto importante: il sacerdozio di Cristo è stabile come il mistero dell'Incarnazione; è eterno, non nel senso che non avrebbe avuto un inizio, ma nel senso che non avrà mai fine. La lettera agli Ebrei ricollega questo insegnamento al v.4 del *Sal* 110: "Tu sei sacerdote per sempre al modo di Melchisedec".

Notevole è il modo con cui la lettera agli Ebrei, appoggiandosi al legame intimo che esiste tra l'Incarnazione e il sacerdozio di Cristo, proclama per questo motivo il valore sopraeminente del sacrificio della Croce. "È per uno spirito eterno, dice, che Cristo ha presentato se stesso senza

⁴⁸ Cf. su questo argomento *Introduction à la Bible*, t. II, p. 623-624.

⁴⁹ Per mostrare il carattere caduco della Legge mosaica, san Paolo nella lettera ai Romani risale, al di là dell'istituzione mosaica, fino ad Abramo, di cui la fede è una sorta di prototipo della fede cristiana. Per provare il carattere caduco e inferiore del sacerdozio levitico, l'autore di *Eb* risale parallelamente fino all'epoca patriarcale, dove scopre un sacerdote, riconosciuto come tale da Abramo stesso e che non ha niente a che vedere con il sacerdozio levitico. Non è qui il luogo per esaminare i particolari dell'esegesi di *Eb* su Melchisedec. Questa esegesi ci porterebbe fuori strada. Notiamo solo questo: il pensiero dell'autore solo in apparenza va da Melchisedec a Cristo; essa segue in realtà il cammino inverso: è il Nuovo Testamento, che una volta di più, chiarisce l'Antico!

^{49bis} Cf. J.-R. SCHAEFER, *The Relationship between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews*, *CBQ*, 1968, p. 359-385.

macchia a Dio” (9,14). Non possiamo far di meglio qui che citare il commento di C. Spicq. Cristo si offre “per uno spirito eterno”, che vuol dire: “in virtù della sua personalità stessa o della sua potenza propria, di un valore trascendente, che gli assicurava una vita e un sacerdozio eterno, anche attraverso la morte, e che si è in diritto d’identificare in 7,16.24 con la natura divina (cf. *Re* 1,4; *ITm* 3,16; S. Ignazio, *Smyrn.* 3,2-3; *Magn.* 1,2; *2^a Clement.* 9,5)... Questa precisazione, causata dalla preoccupazione di sottolineare una volta di più il contrasto tra il sacrificio di Gesù e il culto levitico, permette da una parte di giungere alla conclusione sull’identità del sacerdote eterno e della vittima senza macchia, e di comprendere che il sacerdote sopravvive all’immolazione della vittima, d’altra parte permette di rilevare il valore senza pari del sacrificio (in funzione dell’unione ipostatica). Voluta e subita in questo “spirito d’eternità”, quest’immolazione non può avere che un’efficacia eterna”⁵⁰.

Esattamente come gli scritti giovannei, la lettera agli Ebrei accorda un ruolo capitale alla preghiera di Cristo, sia nella conclusione stessa del dramma redentore (cf. l’evocazione toccante di *Eb* 5,7-8), sia come punto di compimento supremo di questo dramma (cf. 7,25). Attraverso questi passi la nostra lettera, come gli scritti giovannei, raggiunge con chiarezza la grande tradizione sui profeti intercessori, di cui abbiamo parlato più sopra, tradizione della quale *Is* 53 rappresenta il punto culminante, straordinario e inatteso. Quando si legge questa dichiarazione di *Eb* 7,25: Cristo “può salvare fino al compimento coloro che per mezzo di lui si avvicinano a Dio, essendo sempre vivente per intercedere in loro favore”, è difficile non pensare, sia alla preghiera di Gesù di *Gv* 17 pronunciata mentre va al Padre, sia al Cristo glorioso divenuto “nostro paraclito” di *IGv* 2,2. Una doppia reminiscenza era probabilmente presente allo spirito dell’autore, quando scriveva queste linee. Pensava senza dubbio alla preghiera dei sacerdoti levitici, e più particolarmente a un testo come questo: “Aronne, quando entrerà nel santuario, porterà sul suo cuore i nomi dei figli d’Israele (incisi) sul pettorale del giudizio, in ricordo perpetuo davanti a Yahwè” (*Es* 28,25)⁵¹. Doveva pensare più ancora alla preghiera del Servo sofferente, come si trova espressa alla fine d’*Is* 53: “Egli intercede per i peccatori”.

Tuttavia, ancora lì ci ritroviamo in presenza dello stesso fenomeno, tanto eloquente, già segnalato più sopra: una utilizzazione solo indiretta d’*Is* 53 per il tramite del Cristo dei vangeli. In 5,7-8 la lettera agli Ebrei ci presenta così il Cristo gran sacerdote, che prega sulla terra per gli uomini suoi fratelli: “Egli, nei giorni della sua carne, avendo presentato con un forte clamore e lacrime, implorazioni a Colui che poteva salvarlo dalla morte, ed essendo stato esaudito per la sua pietà, pur essendo Figlio, imparò l’obbedienza da ciò che soffrì”. È come sacerdote, che Gesù ha così pregato; il verbo “presentare” (*prosperein*) si usa a proposito^{51bis} dell’offerta sacerdotale. In questo passo non è prima di tutto all’Antico Testamento che l’autore ci rinvia, ma alla tradizione evangelica. È come se volesse dirci: è in questa tradizione che io ho appoggiato in primo luogo la mia dottrina sacerdotale, perché Cristo vi si comporta da sacerdote, anche se non prende esplicitamente questo titolo. Questo punto è per noi di un’importanza tale da giustificare tanto meravigliosamente il nostro proposito di partire dalla tradizione evangelica per definire il sacerdozio di Cristo: tanto che vale la pena, terminando questo capitolo, che vi ci soffermiamo.

Lo sviluppo di *Eb* 5,1-10 dà a prima vista come una definizione generale del sacerdozio partendo dal sacerdozio levitico, definizione che l’autore mostra in seguito perfettamente realizzata nel sacerdozio di Cristo. In effetti il suo pensiero sembra potersi riassumere nel seguente sillogismo: 1°: vv.1-4: siccome il sacerdote è destinato a servire come intermediario tra Dio e gli uomini, in particolare nella presentazione a Dio delle offerte e dei sacrifici per il peccato, egli deve presentare un certo numero di caratteristiche che la lettera definisce così: essere preso tra gli uomini, essere capace di provare commiserazione per gli uomini ignoranti e smarriti, in favore dei quali deve intercedere; infine dev’essere stato chiamato da Dio, perché Dio non può accettare le offerte e l’intercessione di un mediatore che non sia stato scelto da lui. 2°: vv.5-8: ora Cristo possiede questi

⁵⁰ *L’Épître aux Hébreux*, II, Commentario, p. 258-259.

⁵¹ Questo riferimento è dato da C. SPICQ, *L’Épître aux Hébreux*, II, Commentario, p. 198.

^{51bis} Cf. U. LUCK, *Himmlisches und Irdisches im Hebräerbrief*, NT, 1963, p. 195s.

diversi caratteri: è stato scelto da Dio, come lo indicano due salmi messianici (*Sal* 2,7 e 110,4); possiede la natura umana (“ai giorni della sua carne”); ha compassione dei peccatori e prega per essi. 3°: vv.9-10: dunque Cristo è il sacerdote perfetto, principio di una salvezza eterna per quelli che gli obbediscono.

Questo sillogismo, che parte da una definizione del sacerdote preso in prestito dal sacerdozio levitico e costata che Cristo la realizza, non è che il senso apparente e superficiale del testo. Quando la lettera agli Ebrei parla della necessità per il sacerdote di testimoniare ai peccatori indulgenza e compassione, non si vede a quali testi della legislazione levitica intende rinviarci; “d'altronde è notorio che, dopo il secondo secolo prima di Gesù Cristo, e soprattutto all'epoca della dominazione romana, i grandi sacerdoti dovevano la loro situazione al favore, spesso comperato, dai principi e dai procuratori. La chiamata divina è dunque piuttosto una condizione teorica, che non si è pienamente realizzata che in Aronne e Gesù”⁵².

Siamo così condotti a questa conclusione la cui portata non sfuggirà a nessuno: anche se certi tratti della descrizione di *Eb* 5,1-10 non si applicano a Cristo (il sacerdote offre prima per se stesso sacrifici per il peccato), è soprattutto alla luce di ciò che il Cristo dei Vangeli è stato effettivamente, che la lettera agli Ebrei definisce il sacerdozio ideale. L'autore stesso ci indica quale è la sorgente principale del suo pensiero sul sacerdozio perfetto, evocando nei versetti 7 e 8 la scena del Getsemani. Quest'evocazione non può affatto essere messa in dubbio. Bisogna aggiungere tuttavia, che l'autore “non intende limitare la sua allusione ai soli istanti del Getsemani” e “ha in vista tutta la vita d'abbassamento, di prove e di dolori, del Figlio di Dio incarnato”⁵³. I termini che egli usa fanno pensare prima di tutto alle due tradizioni lucana e giovannea; *Lc* 22,44: “in preda allo sconforto, pregava in modo più intenso”; *Gv* 12,27-28: “Ora la mia anima è turbata. E che dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma è per questo che sono giunto a quest'ora. Padre, glorifica il tuo nome”. La lettera agli Ebrei ci fa così capire che le preghiere di questo tipo, da parte di Gesù vivente sulla terra, e non solamente la preghiera detta sacerdotale di *Gv* 17, erano preghiere di Cristo sacerdote. C'è tutto lo spazio per credere d'altronde, che la lettera non rinvia a questa o quella narrazione evangelica, ma solo alla tradizione orale. Utilizza inoltre qualche espressione stereotipata, improntata all'Antico Testamento.

Una volta operato questo collegamento del passaggio alla tradizione evangelica, un'asserzione dell'autore stupisce: egli ci dice che Gesù fu esaudito quando implorava Colui che poteva salvarlo dalla morte. Ora i Sinottici ci mostrano che al Getsemani Gesù non è stato esaudito quando domandava a suo Padre, del resto in modo condizionale, che la coppa della Passione fosse allontanata da lui. Come rendere conto di questa contraddizione apparente?

Non dovendosi fare qui l'esegesi particolareggiata della lettera agli Ebrei, andremo diritto all'essenziale. Bisogna scartare la soluzione radicale che consiste nel leggere così il testo: “non fu esaudito, sebbene fosse Figlio”⁵⁴; questa lettura non ha alcun appoggio nella tradizione manoscritta. Crediamo dover rigettare ugualmente quest'altra traduzione sostenuta da più commentatori: “essendo stato ascoltato e liberato dalla paura”: Gesù fu liberato dalla paura, che gli permette di abbandonarsi subito dopo alla volontà del Padre: “Non ciò che voglio io, ma ciò che vuoi tu”⁵⁵. Questa versione ci sembra insostenibile: l'analisi del gruppo *eulabeia-eulabeisthai* nella lettera agli Ebrei (cf. 11,7 e 12,28) dà come senso fondamentale “la paura di Dio”⁵⁶. E poi si ha il diritto di conferire alla preposizione *apo* il senso forte di “liberare da”?

⁵² J. BONSIRVEN, Commentario, p. 266.

⁵³ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, t. I, Introduction, p. 101-102.

⁵⁴ Cf. in favore di questa soluzione H. HARNACK, *Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief*, in *Sitzungsberichte der Preuss-Berlin Akademie der Wissenschaften*, Berlino 1929, p. 62-73. Bultmann dà il suo appoggio a questa soluzione estrema: *TWNT*, II, p. 751s; Cf. TH. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, in *NTS* 10 (1964), p. 267-268.

⁵⁵ Già suggerita da Ambrogio, questa soluzione è stata ripresa poi da numerosi autori: BENGEL, HOLTZMANN, B. WEISS, ZAHN; più vicino a noi: DIBELIUS, HÉRING, STRAHMANN, BULTMANN, CULLMANN; cf. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Parigi 1958, p. 85.

⁵⁶ Cf. H. KOSMALA, *Hebräer-Essener-Christen Studien zur Vorgeschichte der Frühchristlichen Verkündigung*, Leiden 1959, p. 297-298; W. BAUER, *Wörterbuch zum N. T.*, p. 582.

Ecco qual'è, a nostro avviso, la vera soluzione⁵⁷. È la preghiera di Cristo gran sacerdote, che ci è presentata nella lettera agli Ebrei. Quando Cristo implora “Colui che può salvare dalla morte” non è dunque per lui solo che prega. Essenzialmente sacerdotale, la sua supplica deve avere come beneficiari tutti gli uomini con i quali è solidale e rappresenta, tutti quelli che hanno in comune con lui “il sangue e la carne” (2,14) e che intende “liberare dalla paura della morte” (2,15).

C'è un'altra cosa ancora, che è assolutamente essenziale. La morte, della quale Cristo in *Eb* 5,7 domanda la liberazione, non è la semplice morte corporale, neppure i tormenti della crocifissione; bisogna intenderla nello stesso senso che in 2,14: dove si tratta della calamità suprema dietro la quale si dissimula la potenza diabolica. È ciò che insinua già 2,9: “Colui che è stato per un momento abbassato al di sotto degli angeli, voglio dire Gesù, lo vediamo coronato di gloria e d'onore, a causa della morte che ha sofferto, affinché, per la grazia di Dio, assaporasse la morte a beneficio di ogni uomo”.

Così dunque, per la sua morte corporale, Gesù ha liberato gli uomini dalla morte spirituale, che è l'accompagnamento normale della morte corporale, e la rende temibile. Egli è stato esaudito in questo senso: grazie a lui, un male spaventevole è stato risparmiato da Dio all'umanità, e che il diavolo, legato a questa minaccia, è stato respinto. Non è solo e neppure in primo luogo al Getsemani, che bisogna ricongiungere l'implorazione di Cristo sacerdote di *Eb* 5,7, ma anche e soprattutto alla preghiera di Gesù riferita in *Gv* 12,27-28, preghiera che Cristo stesso conclude con questo canto di vittoria: “È ora il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori (oppure, secondo un'altra lettura, ‘sarà respinto in basso’); e io, elevato da terra, attirerò tutti gli uomini a me”. Una volta di più la lettera agli Ebrei ci rinvia ai dati giovannei.

In conclusione. sono i racconti della Cena dei Sinottici e la tradizione giovannea su Gesù la sorgente principale della dottrina sacerdotale e sacrificale della lettera agli Ebrei. È soprattutto attraverso questa doppia tradizione evangelica, che si risale fino all'oracolo d'*Is* 53.

⁵⁷ Le linee che seguono s'ispirano prima di tutto ai due studi che seguono: E. RASCO, *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según He V, 7*, *Greg* 43 (1962), p. 723-755; PH. BOMAN, *Der Gebetskampf Jesu*, p. 268-270.

CAPITOLO IV

IL SACERDOZIO DEI MINISTRI DI CRISTO

Alla fine del capitolo precedente abbiamo sottolineato le molte somiglianze tra la dottrina sacrificale e sacerdotale della lettera agli Ebrei e l'insegnamento che noi crediamo di poter discernere negli scritti giovannei, e particolarmente nella preghiera sacerdotale di Gv 17.

Ma queste somiglianze sono accompagnate da una differenza considerevole. Con una forza straordinaria la lettera agli Ebrei proclama che non c'è che un solo sacerdote, Cristo, e un solo sacrificio, quello che fu offerto sul Golgota. Si compiace di opporre ai sacerdoti dell'antica alleanza e ai sacrifici della liturgia levitica, che si succedevano senza posa rinnovati in ragione della loro inefficacia, il sacerdozio eterno di Cristo, Figlio di Dio, e il valore infinito dell'offerta, che sul Calvario ha fatto di se stesso *una volta per tutte*. Mai la lettera agli Ebrei lascia supporre che nell'economia cristiana, al di fuori del Figlio di Dio incarnato, uomini ordinari potessero essere considerati come sacerdoti.

Tutto al contrario nella preghiera sacerdotale, almeno come noi la comprendiamo: Cristo fa partecipare i suoi apostoli alla sua duplice consacrazione di sacerdote e vittima. Qui in tutta evidenza troviamo un punto di un'importanza capitale e di una bruciante attualità. È necessario che lo scrutiamo con la più grande attenzione.

Recentissimamente l'urgenza attuale di un tale studio, che del resto è di un interesse permanente, è stata espressa con molta forza. Noi non sapremmo far meglio, come introduzione, che riprodurre i termini stessi di questo manifesto che traduce perfettamente il disegno che noi perseguiamo¹. “Se è utile inventariare differenti specie di ministeri in vista di una scelta e di una distribuzione tra sacerdoti e laici, è ancor più urgente precisare e privilegiare ciò che è essenziale al sacerdozio ministeriale. Il numero sempre più ridotto delle vocazioni invita a sottolineare i compiti essenziali del sacerdote. Non è paradossale vedere dei preti cercare professioni le più diverse, lasciando da parte compiti essenzialmente sacerdotali quali l'insegnamento religioso a tutti i livelli, la celebrazione dei sacramenti nello spirito della Chiesa? Ci si augura che questi compiti essenziali siano presentati alla luce del Vangelo e degli Atti degli Apostoli, in unione con gli atti e le parole di Cristo. Solo Cristo è sacerdote. Il popolo di Dio è sacerdote. Ogni membro del popolo di Dio partecipa (per il fatto del suo battesimo e della sua cresima) al sacerdozio regale di Gesù Cristo. Ma il sacerdozio dei fedeli e il sacerdozio del prete non sono dello stesso ordine. Bisogna riaffermarlo nettamente e *fondarlo teologicamente, e soprattutto spiritualmente*, in modo ancora più chiaro, e tagliando corto ai tentativi di riduzione del sacerdozio ministeriale a sacerdozio universale dei cristiani. La distinzione tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale è da rafforzare”.

Cominceremo con lo spiegare i passi della preghiera sacerdotale che parlano della consacrazione degli apostoli. Vorremo in seguito studiare ugualmente due racconti del quarto vangelo che ci paiono avere lo stesso orientamento dottrinale: da una parte la lavanda dei piedi (13,1-20), di cui mostreremo che può essere considerata come una sorta di preludio alla consacrazione degli apostoli, d'altra parte il dono dello Spirito Santo agli apostoli nella cristofania pasquale di Gv 20,19-23, conseguenza o complemento, come si vedrà, della stessa consacrazione.

¹ Questo manifesto è stato pubblicato in *La Croix* di giovedì 12 agosto 1971. È così presentato: “*La distinzione tra il sacerdozio comune e il sacerdozio ministeriale è da rafforzare*. Un gruppo di undici preti lionesi, tra i quali il nostro collaboratore Joseph Folliet, ha sottoposto ai preti della diocesi di Lione e di Saint-Étienne un progetto di risposta collettiva alla consultazione sul sacerdozio ministeriale, condotta nelle diocesi in preparazione al Sinodo”.

Il quarto vangelo non parla che degli apostoli. Ma dal momento che Cristo ha voluto la Chiesa come una società durevole, gli apostoli dovevano darsi dei successori che partecipassero, come loro, alla consacrazione sacerdotale di Gesù in un modo che li distingue del tutto dal resto della comunità cristiana. L'essenziale per noi è dunque di stabilire solidamente che gli apostoli sono stati veramente sacerdoti, a immagine di Cristo Sommo Sacerdote: molti oggi sarebbero portati a dubitarne. Tuttavia non è senza interesse constatare che già negli scritti giovannei gli apostoli si danno dei continuatori, come capi delle comunità cristiane. È in questa prospettiva che, in un ultimo paragrafo, abborderemo il difficile problema, che pongono gli "angeli" delle chiese, nelle lettere dei capitoli 2 e 3 dell'Apocalisse.

Abbiamo voluto limitarci qui all'esame dei dati degli scritti giovannei. Il Corpus paolino ci offre numerose indicazioni preziose sulla Chiesa gerarchica. Le lasceremo deliberatamente da parte, o meglio non ne parleremo che di sfuggita, per confrontarvi ciò che troviamo nella letteratura giovannea.

La consacrazione sacerdotale degli apostoli (Gv 17,17.19).

Un'osservazione filologica ci servirà da punto di partenza. La lettera agli Ebrei e la preghiera di Gv 17 hanno in comune di applicare lo stesso verbo "santificare" (*hagiazein*) di volta in volta a Cristo, che santifica, e ad altri uomini che "sono santificati" da lui. Ma dobbiamo constatare che il senso del verbo non è esattamente lo stesso da una parte e dall'altra.

Ecco prima di tutto i diversi usi del verbo "santificare" nella lettera agli Ebrei: "il santificatore e i santificati sono tutti di una sola origine" (2,11)²; "è in virtù di questa volontà che noi siamo santificati con l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per tutte" (10,10); "con un'offerta unica egli ha reso perfetti per sempre quelli che santifica" (10,14)³; "qualcuno rigetta la Legge di Mosè? Inesorabilmente, sulla deposizione di due o tre testimoni, egli è messo a morte; di quale peggior castigo non pensate che sarà giudicato degno colui che ha calpestato coi piedi il Figlio di Dio e guardato come cosa profana il sangue dell'alleanza nel quale è stato santificato" (10,28-29); "per santificare il popolo col suo proprio sangue, Gesù ha sofferto fuori la porta" (13,12).

Mettiamo a parte 9,12-13: "se il sangue dei capri e dei vitelli, se la cenere di una giovenca, con cui si asperge coloro che sono macchiati, santificano procurando la purezza della carne⁴, quanto più il sangue di Cristo, che con uno spirito eterno ha presentato se stesso senza macchia a Dio, purificherà la nostra coscienza dalle opere morte per rendere un culto al Dio vivo?". Quest'ultimo testo interessa specialmente il nostro proposito, perché fa toccare con mano la presenza nella lettera agli Ebrei di una trasposizione del tutto simile a quella che abbiamo osservata nel quarto vangelo: molto coscientemente l'autore trasferisce la santificazione dal dominio rituale al dominio morale.

² I commentatori si domandano se si deve prendere *henos* per un neutro: di una sola razza, di un solo sangue; oppure per un maschile: di un solo padre, che gli uni identificano con Dio, e altri con Adamo. Si esita. Sembra che il testo voglia prima di tutto insistere sulla comunanza di natura tra il santificatore e i santificati.

³ La *teleiōsis* (il completamento o la consumazione) è uno dei temi capitali della lettera. Bisogna intendere questa perfezione in rapporto a Cristo: la sua opera fu perfetta; la sua offerta unica è capace di procurare la perfezione più completa; tutta la santità cristiana deriva dal Calvario.

⁴ L'autore sceglie due esempi di riti espiatori: il sangue dei capri e dei vitelli portato nel Santo dei Santi per la festa di Kippur (Lv 16,14-15), l'acqua lustrale mescolata alle ceneri di una giovenca rossa, che purificava dal contatto dei cadaveri (Nm 19,1-22).

Ecco ora i tre usi di “santificare” in *Gv* 17: “Santificali nella verità; la tua parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho mandati nel mondo. E per loro io santifico me stesso, perché anch’essi siano santificati in verità” (vv.17-19). La differenza tra *Eb* e *Gv* 17 è patente. Nella lettera agli Ebrei sono tutti i cristiani, senza distinzione, che sono santificati, con una santificazione che è, con evidenza, d’ordine morale. In *Gv* 17 Gesù non domanda al Padre che la santificazione dei soli suoi apostoli; manifestamente non pensa che ad essi; non rinnova questa domanda nella terza parte della sua preghiera che riguarda tutti i credenti (vv.20-26)⁵.

C’è un’altra cosa ancora. La santificazione degli apostoli è strettamente legata a quella di Cristo e ad immagine della sua propria santificazione: “per essi io santifico me stesso, perché essi siano, *anch’essi*, santificati in verità”. Ora, l’abbiamo visto più sopra, la “santificazione” che Cristo fa di se stesso in 17,19 è una consacrazione vittimale, essa stessa dipendente dalla consacrazione sacerdotale che in 10,36 Cristo ha ricevuto da Padre suo. Questa consacrazione operata dal Padre è in rapporto stretto con il mistero dell’unione ipostatica, che è un mistero permanente; ne risulta che il sacerdozio di Cristo è necessariamente eterno.

A partire da ciò possiamo già definire ciò che è esattamente la consacrazione, che Gesù domanda a suo Padre di conferire ai suoi apostoli. Essa non può essere che d’ordine sacerdotale. In effetti, come ha ben notato W. Thüsing, in *Gv* 17,14-19, dove Cristo agisce *in qualità di sacerdote* consacrando se stesso come una vittima espiatoria, l’idea che domina è quella di assimilazione, di conformazione molto reale degli apostoli a Cristo⁶. Come Cristo, essi sono stati inviati nel mondo; come *Cristo*, e nello stesso senso di lui, essi devono, *anch’essi*, essere consacrati. J. H. Bernard rinvia all’ordine dato a Mosè in *Es* 28,41: “Tu consacrerai (*hagiazein*) Aronne e i suoi figli, perché essi siano sacerdoti al mio servizio”^{6bis}.

Come per Cristo, non si tratta per gli apostoli di una essere messi da parte (separati) fatta di sfuggita; la consacrazione che ricevono li segna per sempre; una consacrazione ad effetto semplicemente passeggero non conformerebbe realmente l’uomo al Sacerdote eterno della nuova alleanza. Al v.19 abbiamo la motivazione: “perché siano (fin da adesso) dei consacrati in verità”: il participio perfetto esprime uno stato già acquisito e stabile; quanto alla determinazione “in verità”, vedremo più tardi che essa oppone questa realtà permanente alle istituzioni imperfette e transitorie dell’Antico Testamento. Quantunque essa sia orientata diversamente, l’indicazione di *Ap* 21,14 va al fondo nello stesso senso: “Le mura della città poggiano su dodici basi, che portano ciascuna il nome di uno dei dodici apostoli dell’Agnello”. Così dunque la Gerusalemme definitiva della fine dei tempi conserva per sempre la struttura gerarchica, che Cristo le ha dato.

Max Thurian fa valere altri argomenti d’ordine scritturale e teologico in favore della perennità del carattere sacerdotale: “I carismi e la vocazione di Dio sono irreversibili, scrive san Paolo (*Rm* 11,29). Non si pensi che gli apostoli considerassero il loro ministero per un tempo limitato... Dio è fedele, malgrado le infedeltà possibili dei suoi ministri. Dio non si pente dei suoi doni e della sua chiamata (secondo un’altra traduzione di *Rm* 11,29). Se noi siamo infedeli, lui resta fedele, perché non può rinnegare se stesso (*2Tm* 2,13). La tradizione cristiana è stata pienamente fondata nel difendere il ministero pastorale a vita e nel parlare del carattere definitivo dato al ministero nell’ordinazione”⁷.

Il legame stabilito da Cristo tra la propria consacrazione vittimale e la consacrazione sacerdotale degli apostoli: “io consacro me stesso perché essi siano consacrati”, mostra all’evidenza che, come tutte le altre ricchezze della nuova alleanza, il sacerdozio degli apostoli è un frutto del dono, che Cristo fa di se stesso sulla Croce come vittima espiatoria, per procurare agli uomini la vita eterna. Per questo stesso fatto, questo sacerdozio si trova legato in modo speciale al mistero eucaristico nel quale Cristo, che si è già donato sul Calvario per la vita del mondo, si dà in seguito

⁵ Rinviamo qui al capitolo II, dove abbiamo studiato la struttura di *Gv* 17.

⁶ *La prière sacerdotale de Jésus*, Parigi 1970, 101-103.

^{6bis} *The Gospel according to St John*, Edimburgo 1942, vol. II, p. 573.

⁷ *Sacerdoce et Ministère*, Taizé 1970, p. 256. Cf. in un senso differente P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Parigi 1967, p. 117-119.

in nutrimento a ciascuno dei suoi discepoli: “il pane che io darò, è la mia carne (dato innanzitutto) per la vita del mondo” (6,61).

Nel nostro primo capitolo abbiamo mostrato, che la preghiera di Gesù in *Gv* 17, anche se non tratta direttamente dell’Eucaristia, è immersa in clima eucaristico. Come scrive W. Thüsing⁸, certamente i due temi essenziali di *Gv* 17 (la gloria e l’unità), sono “due termini-chiave di tutta l’opera della salvezza e non solo dell’Eucaristia. Ma nell’opera della salvezza non c’è né glorificazione di Gesù, né unità della Chiesa, senza Eucaristia. Non fa parte della gloria donata da Gesù? In essa lo Spirito Santo è dato, e l’amore che unisce Gesù al Padre è messo nel cuore dei credenti affinché siano uno in quest’amore e che questa unità conduca il mondo alla fede”. Il mistero eucaristico sta al centro stesso del culto cristiano. È normale, e nello stesso tempo molto significativo, che sia in questo contesto eucaristico che Gesù chiede al Padre la consacrazione sacerdotale dei suoi apostoli.

Perciò ricollegiamo senza difficoltà un dato dei Sinottici, al quale il Concilio di Trento⁹ e la teologia speculativa hanno attribuito una somma importanza. Nell’atto d’istituzione dell’Eucaristia, dove Gesù, donandosi come cibo e bevanda, anticipa il dono che farà di se stesso sulla Croce (è la sua carne innalzata sulla Croce e il suo sangue versato sul Calvario che egli offre così da mangiare e da bere), Cristo domanda a quelli che stanno con lui a tavola, cioè ai Dodici (solo essi partecipano al suo ultimo pasto), di ripetere il suo gesto eucaristico. È chiaro che essi allo stesso tempo devono essere adatti a ripetere questo gesto prodigioso. Questa indicazione dei racconti della Cena di san Luca (22,19) e di san Paolo (*ICor* 11,24-25): “fate questo in mia memoria”, e l’indicazione di *Gv* 17: “Consacrali... io consacro me stesso”, si chiarificano dunque e si completano a vicenda.: il Padre consacrerà gli apostoli come sacerdoti; e uno degli obiettivi essenziali di questa consacrazione è che essi possano, agendo *in persona Christi*, consacrare Cristo come vittima, sotto i segni del pane e del vino, come memoriale dell’unico sacrificio del Golgota (“in memoria di me”).

Si sarebbe tentati di obiettare, in senso contrario, che le due referenze esplicite di san Paolo alla celebrazione dell’Eucaristia (*ICor* 10,16-21; 11,17-27), la presentano come un atto essenzialmente comunitario, senza fare menzione di una qualunque presidenza dell’assemblea. Ma questo silenzio non è senza dubbio totale, perché le parole “il calice di benedizione, che noi benediciamo” (*ICor* 10,16), fanno probabilmente allusione alla formula di consacrazione pronunciate dal presidente. Bisogna piuttosto spiegarlo bene così: i termini usati dall’Apostolo, in particolare “la mensa del Signore” di 10,21, opposti a “la mensa dei demoni”, mostrano che egli vedeva nell’Eucaristia un vero sacrificio. Da allora, a motivo dell’unicità assoluta del sacrificio della nuova alleanza, il celebrante vero del mistero eucaristico non poteva, agli occhi di Paolo, che essere Cristo. E se lì c’erano degli uomini, che rifacevano davanti a tutta l’assemblea i gesti della Cena, ciò doveva essere unicamente in quanto segni viventi della presenza invisibile e dell’azione mediatrice permanente di Cristo sacerdote¹⁰.

È chiaro d’altronde che il ruolo dei sacerdoti della nuova alleanza non potrebbe limitarsi a questo gesto, per grande che sia. La loro missione, che è una partecipazione a quella di Cristo, dev’essere altrettanto ampia della sua, e comportare in primo luogo l’annuncio della Parola di Dio, da cui il mistero eucaristico è inseparabile, secondo i dati stessi del discorso sul pane di vita di *Gv* 6. Come è detto in *Gv* 17,21, è normalmente per mezzo degli’inviati di Cristo, grazie alla loro predicazione, che gli uomini nel corso dei secoli devono credere in Gesù. Certamente il Concilio di Trento non ha insistito su questo aspetto capitale del sacerdozio cristiano, già prefigurato nell’Antico Testamento, per l’incarico dell’educazione religiosa del popolo di Dio, troppo spesso dimenticato, che era affidato ai sacerdoti. Perché il Concilio doveva opporsi agli errori di Lutero,

⁸ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 140.

⁹ Nella sua 23ª sessione, Canone 1, il Concilio di Trento definisce il sacramento dell’Ordine con il potere “di consacrare e di offrire il corpo e il sangue di Cristo”, e quello “di rimettere e ritenere i peccati”. Cf. H. JEDIN, *Le Concile de Trente a-t-il créé l’image-modèle du prêtre ?* in *Sacerdoce et Célibat*, p. 111-131.

¹⁰ Cf. P. DACQUINO, *Il sacrificio della nuova alleanza alla luce del sacrificio eucaristico*, in *Riv. B.*, 1971, p. 137-163.

che negava l'esistenza di un sacerdozio speciale, legato al sacramento dell'ordine, come negava ugualmente il carattere sacrificale della messa. Da allora nella Chiesa non c'era più posto che per dei delegati della comunità, incaricati da essa per annunciare il Vangelo.

Comunque in *Gv 17*, nel racconto della Cena, siamo posti in presenza di uomini in modo speciale incaricati da Gesù per delle funzioni che saranno strettamente riservate a loro. Lì non c'è nulla che possa meravigliare, se ci ricordiamo la struttura della preghiera di *Gv 17*, che abbiamo studiato nel capitolo II. In questa preghiera tripartita, gli apostoli occupano il secondo posto, tra la preghiera di Gesù per se stesso e la sua preghiera per tutti i credenti; in altri termini essi prendono il posto occupato dai sacerdoti levitici nella liturgia del Kippur. Il gran sacerdote in effetti faceva allora una triplice espiazione: per se stesso, per gli altri sacerdoti, per tutto il popolo di Dio.

Abbiamo visto più sopra, alla fine del nostro capitolo III che nell'Apocalisse, è di tutti i suoi fedeli discepoli, che Cristo fa "re e sacerdoti". Tenuto conto dell'insieme dei dati scritturistici e in particolare del triplice legame del Servo di Yahwè con la linea davidica, con i profeti e i sacerdoti, conviene anche ampliare ancora più le prospettive. Come scrive Max Thurian¹¹, "Cristo appare come il Servo, che compie l'antica alleanza: è il perfetto successore dei profeti, dei sacerdoti e dei re del popolo eletto; compie definitivamente l'opera, che essi hanno inaugurato al servizio del Dio vivente. A partire da lui, non ci sarà più profeta, sacerdote e re nel senso dell'antica alleanza, ma un popolo profetico, sacerdotale e regale".

Ma l'analogia con l'Antico Testamento mette in evidenza che il sacerdozio del popolo di Dio della nuova alleanza, non esclude in alcun modo l'idea di un sacerdozio ministeriale strettamente riservato. Nel libro dell'*Esodo* (19,5-6) Yahwè stesso fa questa dichiarazione: sebbene tutta la terra, e perciò tutte le nazioni, gli appartengono tuttavia egli ha voluto fare del solo popolo d'Israele "un regno di sacerdoti"; è questa una giustificazione della sua elezione. Bisogna senza dubbio comprendere per questo, che Israele sarà come una sorta d'intermediario tra Dio e le nazioni: il luogo ordinario della sua manifestazione e il mezzo con il quale avrebbe comunicato agli altri uomini la salvezza; infatti è proprio per mezzo d'Israele che i Gentili hanno conosciuto il solo vero Dio. Ma questo non impedisce affatto allo stesso libro dell'*Esodo* di attestare un'altra separazione molto differente nel seno stesso del popolo eletto: quella di uomini ai quali sarà strettamente riservato l'esercizio delle funzioni liturgiche. La terza parte del Libro di Isaia annuncia la risacralizzazione dell'insieme della nazione eletta: "E voi, voi sarete chiamati sacerdoti di Yahwè, vi si chiamerà ministri del nostro Dio" (*Is 61,6*). Ma questo non impedisce che nello stesso oracolo si trovi profetizzata la scelta dei sacerdoti e dei leviti in vista di custodire per il popolo il suo carattere sacro: "E di alcuni tra di essi io mi farò dei sacerdoti, dei leviti, dice Yahwè" (*Is 66,21*).

Queste due 'messe da parte' (o separazioni) e dell'antico popolo di Dio, e dei sacerdoti propriamente detti, né si escludono, né si confondono. La negazione di questa distinzione, fu proprio la colpa gravissima commessa da Core, Datan e Abiran, colpa che fu punita con la morte: "Essi si radunarono allora contro Mosè e Aronne, dicendo loro: Voi passate la misura! È tutta la comunità, sono tutti i suoi membri che sono consacrati, e Yahwè è in mezzo a loro. Perché voi v'innalzate al di sopra della comunità di Yahwè?... Il suolo si aprì sotto i loro piedi, la terra aprì la sua bocca e l'inghiottì, essi e le loro famiglie, come tutti gli uomini di Core e tutti i loro beni" (*Nm 16, 3.31-32*)¹².

È senza dubbio per sottolineare la differenza tra i due sacerdozi, che la versione greca della Bibbia utilizza per esprimere il primo, quello di tutto il popolo, il termine *hiérateuma* (*Es 19,6*; *2Mac 2,17*; la desinenza in *ma* indica il risultato dell'azione), mentre per il sacerdozio propriamente detto impiega correntemente *hérateia*: (*Es 29,9*; *39,19*; *40,15*; *Nm 3,10*; *18,1.7*; *25,13*; *Gs 18,7*; *IRe 2,36*; *2Esd 2,62*; *Ne 7,64*; *13,29...*). La stessa distinzione si ritrova nel greco del Nuovo Testamento: si ha *hiérateia* per il sacerdozio di Zaccaria (*Lc 1,9*), o dei figli di Levi (*Eb 7,5*), e *hiérateuma* per il sacerdozio del popolo cristiano in *1Pt 2,5.9*: "Prestatevi alla costruzione di un

¹¹ *Sacerdoce et Ministère*, p. 31.

¹² C'ispiriamo qui a J. LELOIR, *Valeurs du sacerdoce levitique*, in *Sacerdoce et Célibat*, p. 43-45.

edificio spirituale, per un sacerdozio santo, in vista di offrire sacrifici spirituali... Voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una nazione santa”¹³.

Non dobbiamo dissertare qui lungamente sulla natura di questa distinzione. Ma, senza uscire dagli scritti giovannei, possiamo scoprirvi un fondamento solido. Tutti i discepoli di Cristo hanno il dovere di amarsi gli uni gli altri, come lui li ha amati, e offrirsi personalmente, come il loro Maestro l’ha fatto per primo; devono essere disposti a dare la loro vita (“esporre la loro anima”), come lui stesso ha fatto per primo, ed è in questo che consiste prima di tutto, senza alcun dubbio, il loro ufficio sacerdotale: cf. *Gv* 12,24-26; 13,34; 15,12; *IGv* 3,16; *Rm* 12,1-2; *IPt* 2,5... Ma come potrebbero compiere questo ufficio ed elevarsi fino a questa generosità, se non avessero a loro disposizione la forza redentrice e santificatrice di Cristo? Ora è per i suoi inviati e i suoi strumenti, e per l’esercizio del loro sacerdozio ministeriale, che questa forza arriva normalmente a loro ed è loro resa efficace. Da testi come *Gv* 13,20, 17,18 e 20,21, risulta che Gesù trasmette la sua missione santificatrice ai Dodici, e dunque anche ai loro successori¹⁴.

Il sacerdozio e la missione.

Mentre i sacerdoti dell’Antico Testamento non erano gl’inviati di Yahwè, negli apostoli sacerdozio e missione sono collegati: “Consacrali nella verità...Come tu mi hai mandato nel mondo, anch’io li ho inviati nel mondo”. Consacrazione sacerdotale da parte del Padre e missione vanno di pari passo nell’esistenza del Figlio di Dio incarnato: “Colui che il Padre ha consacrato e inviato nel mondo”. Consacrazione sacerdotale da parte del Padre e missione andranno ugualmente alla pari nell’esistenza degli apostoli. In verità, osservate tutte le proporzioni, gli apostoli saranno come altri Cristi! Mentre è solo il Padre che manda suo Figlio nel mondo, è Cristo che invia gli apostoli; ma per mezzo di lui, è ancora il Padre, principio di tutto, che li invia, perché essi non sono mandati nel mondo, che in vista di continuare la missione del Figlio di Dio incarnato.

In senso stretto, Cristo è l’unico Inviato dal Padre in questo mondo per salvarlo, l’unico Salvatore del mondo. Se gli apostoli sono anch’essi inviati nel mondo per lavorare per la sua salvezza, è unicamente in dipendenza da Cristo, come suoi ambasciatori o suoi amministratori, per agire in suo nome¹⁵. Ugualmente Cristo è, propriamente parlando, l’unico sacerdote della nuova economia. Egli è Sacerdote per essenza e per sempre, per il fatto della sua qualità di Figlio di Dio incarnato; non potrebbe avere, di conseguenza, né concorrente, né successore. Se dunque gli apostoli, e quelli che continuano il loro compito, diventano sacerdoti, ciò non può essere che in dipendenza di Cristo Sacerdote e come suoi strumenti, in vista di agire *in persona Christi*.

È necessario, che partendo dai dati evangelici, precisiamo i rapporti tra il sacerdozio degli apostoli e la loro missione nel mondo. La consacrazione di Cristo da parte del Padre, precede il suo invio nel mondo: “Colui che il Padre ha consacrato e inviato nel mondo” (10,36). Ugualmente la consacrazione sacerdotale degli apostoli, indicata in 17,17-19, precede il loro invio definitivo nel mondo, che non ha luogo che dopo la Risurrezione: “Come il Padre ha inviato me, anch’io invio

¹³ Cf. A. CHARUE, in *La Sainte Bible de Pirot*, t. XII, Parigi 1931, p. 453.

¹⁴ Cf. J. DE BOVIS, *Nature et Mission du Presbytérat*, in *Sacerdoce et Célibat*, p. 193-203.

¹⁵ L’idea d’ambasciata (*presbeuein*) si trova in *2Cor* 5,20 ed *Ef* 6,20; quella d’amministrazione (*oikonomos*) in *1Cor* 4,1-2, e soprattutto nelle Pastoralie, sia esplicitamente: *Tt* 1,7, sia implicitamente: *1Tm* 3,4-5.12; *2Tm* 2,24..., senza dubbio in dipendenza delle parabole evangeliche dell’amministrazione. Cf. C. SPICQ, *L’origine évangélique des vertus épiscopales*, RB, 1946, p. 36-46.

voi” (20,21). La finale del primo vangelo si armonizza con questa prospettiva: “Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra...Andate dunque, fate discepoli di tutte le nazioni” (*Mt* 28,18-19; cf. parallelamente *Mc* 16,15).

Ma in *Gv* 17 la missione degli apostoli non è neppure espressa al passato, come un fatto compiuto: “come tu mi hai inviato nel mondo, anch’io li ho inviati nel mondo” (v.19). Si direbbe che essa ha preceduto la consacrazione sacerdotale degli apostoli in quanto Gesù deve ancora chiedere questa consacrazione al Padre: “Consacrali”! Come spiegarlo? Questo si può capire sottolineando che in *Gv* 17 Gesù si esprime per anticipazione, come se già fosse tornato presso il Padre. D’altra parte non bisogna dimenticare neppure che la consacrazione e la missione definitiva sono state precedute da una preparazione che comincia con l’istituzione o l’elezione dei Dodici.

Nella stessa preghiera di *Gv* 17 è fatta allusione a questa preparazione. Mentre ai versetti 2 e 24 la formula al neutro, “ciò che tu mi hai dato”, si applica a tutti i discepoli di Gesù del presente o del futuro, al versetto 6, dove non si tratta che degli apostoli, questi sono così caratterizzati: “gli uomini che tu hai presi dal mondo per darmeli”; in 15,19 è a Cristo stesso che è attribuita questa separazione dal mondo: “perché voi non siete del mondo e io vi ho fatto uscire dal mondo per mia scelta, è per questo che il mondo vi odia”.

L’istituzione dei Dodici è sottolineata dai tre Sinottici: *Mc* 3,13-19; *Ma* 10,1-4; *Lc* 6,12.16. Essa è già un ‘mettere da parte’ (un separare). Il testo di san Marco è particolarmente suggestivo: “Egli ne fece (stabili) Dodici per stare con lui e per mandarli a predicare, con il potere di cacciare i demoni” (3,14). L’idea di rappresentanza dell’insieme del popolo di Dio che ha determinato la scelta del numero dodici sembra essere una concezione meno profetica che sacerdotale: sul pettorale del gran sacerdote erano fissate dodici gemme che portavano i nomi dei dodici figli d’Israele (*Es* 28,17-21), e sulle spalline, che sostenevano l’efod, c’erano altre due pietre preziose, dove si leggevano ancora i dodici nomi, incisi sei per sei (*ivi*, vv.9-11). Curiosa è d’altronde la formula di *Mc* 3,14: *kai epoiésen dôdeka*; essa usa il verbo “fare” nel senso di “designare”, senso non classico, ma che si ritrova in *IRe* 12,32 (*kai epoiésen hiéreis*; cf. 13,33; *2Cr* 2,18), e ancora in *ISam* 12,6 riguardo a Mosè e Aronne. Non sono le vocazioni profetiche, che si trovano così ricordate, ma piuttosto le istituzioni cultuali dell’Antico Testamento.

Lo scopo dell’istituzione dei Dodici è duplice: essi devono lasciare il loro ambiente familiare e sociale per stare abitualmente con Gesù; devono partecipare al suo ministero. È chiaro che se gli altri discepoli di Gesù non hanno il diritto di disinteressarsi della causa del Regno di Dio, essi sono tenuti ad occuparsene in modo speciale. È per questo che in seguito vediamo spesso i Dodici beneficiare d’istruzioni particolari. La consacrazione di cui essi sono beneficiari in *Gv* 17, è dunque il punto di realizzazione di una lunga preparazione che li distingueva già dalla massa dei discepoli.

Eccezione fatta di *Lc* 6,13, il quarto vangelo è il solo a parlare d’elezione a proposito dei Dodici (con il verbo *eklegesthai*) 6,70; 13,18; 15,16 (due volte) e 19. L’uso per cinque volte di questo verbo con riferimento agli apostoli è tanto più notevole in quanto Giovanni non cita che raramente i Dodici. I grandi profeti dell’Antico Testamento non sono istituiti da Yahwè nello stesso modo del gruppo dei Dodici istituito da Gesù, e non si tratta di elezione. Al contrario sono l’oggetto di un’elezione divina non solo i re, ma anche i protagonisti della storia della salvezza (Abramo, Mosè), i luoghi di culto, i sacerdoti e i leviti¹⁶.

Questa constatazione ci fa toccare con mano la complessità del personaggio dell’apostolo, e quanto è difficile definirlo. Poiché i Dodici sono stabiliti o eletti da Gesù, fanno pensare alle istituzioni cultuali dell’Antico Testamento, più precisamente all’istituzione sacerdotale. Ma d’altra parte l’istituzione dei Dodici, che riguarda una collettività, è stata preceduta da vocazioni personali, che richiamano chiaramente la vocazione dei profeti: vocazione di quattro pescatori (*Mc* 1,14-20 e paralleli), vocazione di Levi (*Mc* 2,13-14 e paralleli); rileviamo ancora l’indicazione seguente, che

¹⁶ Cf. G. SCHRENK, *TWNT*, IV, p. 174s.

precede immediatamente l'enumerazione dei Dodici: "Gesù salì sulla montagna e chiamò a sé quelli che voleva" (*Mc* 3,13).

La qualità d'inviati di Gesù, che caratterizza gli apostoli, ci orienta completamente nella stessa direzione: come Yahwè aveva i suoi inviati, i profeti, suoi servitori per eccellenza, per mezzo dei quali parlava al popolo eletto e nei quali era come presente, allo stesso modo Gesù (è lì un segno della sua trascendenza) ha anche lui i suoi inviati e i suoi servitori: sono gli apostoli, nei quali è come presente: chi li riceve, è Gesù stesso che riceve; chi li disprezza, è Gesù stesso che disprezza: *Mt* 10,24-25.40; *Gv* 13,20; 15,20-21.

Insomma, come il Servo sofferente d'Isaia, come Cristo stesso, gli apostoli somigliano sia ai sacerdoti che ai profeti dell'antica alleanza. È un fatto ben conosciuto che san Paolo ha pensato ed espresso ciò che noi chiamiamo la sua conversione in termini di vocazione profetica, ricordandosi più particolarmente della vocazione di Geremia (cf. soprattutto *Gal* 1,15 e *Ger* 1,5). Ma non bisognerebbe ritenere il suo caso come un'eccezione; è, salve tutte le proporzioni, quello di tutti gli apostoli.

Quando san Paolo scrive che alla base della Chiesa, Tempio santo nel Signore, ci sono gli apostoli e i profeti (*Ef* 2,20-21), è difficile pensare ai profeti dell'Antico Testamento: non sarebbero nominati dopo gli apostoli, e d'altronde, per quanto potessero essere grandi, non hanno fatto che preparare la costruzione: non entrano affatto nell'edificio cristiano. Non si può pensare inoltre ai soli profeti del Nuovo Testamento: essi fanno troppo pallida figura, perché sia loro attribuita una tale funzione. Si deve trattare almeno in parte degli stessi personaggi: gli apostoli, che sono allo stesso tempo profeti: non c'è che un solo articolo per i due sostantivi, apostoli e profeti¹⁷.

Sicuramente, se il sacerdozio passa dagli apostoli ai loro successori, non si potrebbe pretendere che questi fossero anch'essi profeti nello stesso modo e nello stesso grado; san Paolo viene a ricordarci che gli apostoli hanno un ruolo unico nella storia della salvezza; in un certo senso essi non hanno avuto successori¹⁸. Ciò che in ogni modo si deve dire, è che il sacerdozio della nuova alleanza resta nella linea di quello d'*Is* 53 e di quello di Cristo stesso, vale a dire, che è una sintesi delle concezioni sacerdotali e profetiche dell'Antico Testamento.

Quando ci si ricorda che la missione degli apostoli somiglia a quella dei profeti, diventa più facile concepire, che ai lati del Gran Sacerdote della nuova alleanza, necessariamente unico in ragione stessa della sua trascendenza, *Gv* 17 suggerisce che ci saranno altri sacerdoti, i consacrati dei versetti 17 e 19. L'Antico Testamento non conosce che un unico rivelatore divino: Yahwè solo insegna; Mosè e i profeti non hanno dei veri discepoli¹⁹. Ma questo Rivelatore unico si esprime con l'organismo di numerosi profeti, che non sono che suoi portavoce; è sempre lo stesso Dio, che parla con questi molteplici strumenti. Nel Nuovo Testamento non c'è che un sacerdote, il Figlio di Dio incarnato; ma questo Sacerdote unico parla e agisce nella Chiesa, servendosi di molteplici presbiteri, che non sono che suoi strumenti; essi come sacerdoti non possono agire che in dipendenza da Cristo, perché il loro sacerdozio e la loro missione sono strettamente dipendenti dal sacerdozio e dalla missione di Cristo.

¹⁷ Cf. J. PFAMMATTER, *Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe*, Roma 1960, p. 78-97.

¹⁸ Cf. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, Parigi 1941, t. I, p. 135s; *Nova et Vetera*, 1969, p. 161-166.

¹⁹ Cf. il nostro opuscolo: *Le discours sur le pain de vie* (coll. Foi Vivante), Parigi 1967, p. 90s.

**La consacrazione nella verità (v. 17),
la conformazione a Cristo Verità
e la liberazione spirituale dell'umanità;
il sacerdote posto a servizio degli uomini
mediante la Parola di Dio e i sacramenti.**

Dobbiamo ora commentare le due formule, molto importanti e molto difficili, di Gv 17,17.19: la consacrazione “nella verità” e la consacrazione “in verità”. Contrariamente a ciò che si potrebbe credere a prima vista, esse non devono essere ritenute sinonimi. In effetti, dal punto di vista letterario, esse differiscono tra loro, perché nel primo caso il sostantivo “verità” è accompagnato dall'articolo, che manca nel secondo caso. Spiegheremo dunque le due formule separatamente.

Dobbiamo prima di tutto precisare il senso della parola “verità”. Contrariamente a ciò che talvolta si è sostenuto²⁰, il concetto giovanneo di “verità” può difficilmente essere ricondotto alla semplice fedeltà (*émeth*) dell'Antico Testamento. Il suo significato è stato molte volte stabilito partendo dal mondo platonico o gnostico, dove la verità si pone in relazione a ciò che è nascosto ai sensi e permane, per opposizione a ciò che è superficiale e mutevole. Con ragione I. de la Potterie è insorto contro questo modo di vedere²¹.

Senza dimenticare del tutto il mondo greco (cf. 8,32: la liberazione procurata dalla verità, luogo comune della filosofia ellenistica), bisogna partire certamente dal fatto che nell'Antico Testamento la verità, lungi dall'essere atemporale e sovrastorica, come nell'ellenismo, è legata alla storia della salvezza e all'alleanza. Ma, allo stesso tempo, si deve tener conto dell'accezione parzialmente nuova, che riceve il termine “verità” nella letteratura apocalittica e sapienziale, come a Qumrân.

Verità è allora sinonimo di dottrina rivelata, di mistero, o di piano divino di salvezza. S'intravede già questo senso in *Pr* 8,6: “la mia bocca proclama la verità”; cf. 23,23. In *Dn* 11,2, la verità indica le rivelazioni concesse a Daniele da un angelo, e in *Dn* 10,21, “il libro di verità” è il libro dove è descritto il piano salvifico di Dio. La promessa di *Sap* 3,9: i giusti “contempleranno la verità”, non significa che sperimenteranno la fedeltà divina, e neppure che vedranno Dio, ma piuttosto che avranno finalmente l'intelligenza del suo piano misterioso²².

Particolarmente significativo, per il nostro scopo, è il Salmo sapienziale 119 dove la Legge (o la Parola) indica la totalità della rivelazione divina, considerata nel suo aspetto di regola di vita, e dove Legge, conoscenza e verità, sono tre realtà intimamente unite²³. Un'equivalenza del tutto notevole è più volte stabilita in questo salmo, tra la Parola (o la Legge) e la verità: vv.43.142.151.160. Questa equivalenza è ripresa da Gesù, proprio nel passo della preghiera sacerdotale che studiamo: “La tua parola è verità” (v.17), come anche nel prologo del vangelo, dove la Parola è la persona stessa di Gesù. La conclusione è ovvia: il Figlio di Dio incarnato, il Verbo fatto carne, porta la verità, perché la sua apparizione in questo mondo, i suoi insegnamenti e la sua azione, significano la rivelazione definitiva del piano divino di salvezza.

²⁰ Cf. per esempio M. E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, Parigi 1953, in *h. l.*; e in senso contrario la nostra opera: *Le Prologue du Quatrième Évangile*, Parigi-Bourges 1968, p. 114s.

²¹ Cf. di questo autore: *L'arrière fond du thème joannique de vérité*, *St Ev. I*, p. 277-294; *La vérité in S. Giovanni*, *Riv B*, 1963, p. 3-24.

²² Bisognerebbe aggiungere qui molti testi di Qumrân. Stesso senso per esempio in *IQH* 7,26-27: “Ti rendo grazie, mio Signore, perché mi hai reso perspicace nella tua verità, e mi hai reso conoscitore dei tuoi misteri meravigliosi”. Ci si riferirà anche a *IQS* 1,15: precetti di verità; 5,10: la moltitudine degli uomini dell'alleanza che si consacrano alla verità; 6,15: convertirsi alla verità; 1,18: i meravigliosi misteri della verità, ecc. Cf. O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumrânsekte*, Tubinga 1960, p. 53-61; J. MURPHY – O'CONNOR, *La vérité dans saint Paul et à Qumrân*, *RB* 72, (1965), p. 23-76.

²³ Cf. A. ROBERT, *Le sens du mot “Loi” dans le Psaume 119*, *RB*, 1937, p. 182-205.

Ma, come nel libro della Sapienza, alla rivelazione dell'azione della Sapienza nella storia è legata la rivelazione della sua natura ("ciò che è la Sapienza e la sua origine, io lo espongo senza nascondervi i misteri..., metterò la sua conoscenza in piena luce, non mi allontanerò dalla verità" 6,22), ugualmente nel quarto vangelo, l'intelligenza dell'intervento salvifico di Cristo è dipendente dall'intelligenza del mistero della sua origine e della sua natura, dunque dal mistero stesso di Dio. In definitiva nel quarto vangelo la verità è una realtà cristologia ed escatologica; è il mistero dell'essere divino e dei piani di salvezza, in quanto sono stati rivelati nella persona e nell'opera di Gesù Cristo, Verbo incarnato; il Dio invisibile e trascendente si è espresso nel suo Figlio unico, che si è incarnato, così che la verità ha il suo ultimo fondamento nella persona stessa di Cristo; in lui essa è venuta in questo mondo²⁴.

Talvolta si è scoperta una certa parentela tra il prologo del quarto vangelo e la preghiera sacerdotale del capitolo 17²⁵. Una delle somiglianze più impressionanti è questa: la parola "verità" appare due volte nel prologo e tre volte in Gv 17, e nei due casi somiglia alla Parola. C'è un'analogia evidente tra "la tua Parola è verità" di 17,17 e questi due passi del prologo: "la Parola s'è fatta carne...piena di grazia e di verità...; la grazia e la verità sono venute per mezzo di Gesù Cristo" (1,14,17). Sicuramente in Gv 17 la Parola non designa direttamente nel prologo la persona del Figlio unico di Dio²⁶. Ma come non credere che in fondo è proprio la verità ad essere vista come sintesi vivente di tutta la rivelazione portata al mondo da Cristo? Riferendo la dichiarazione di 17,17, l'evangelista poteva dimenticare ciò che aveva detto all'inizio del suo vangelo?

Siamo ora in grado di spiegare meglio cosa si deve intendere con la *consacrazione degli apostoli nella verità*. Secondo il P. Lagrange è del tutto insufficiente comprendere che gli apostoli devono essere messi al servizio della verità; il senso è che essi devono essere "penetrati e trasformati interiormente dalla verità"²⁷. W. Thüsing commenta: "Il Padre consacra i discepoli di Gesù nella verità, proteggendoli nello spazio sacro della sua rivelazione e conferendo loro, con la forza della sua rivelazione, la forza dello Spirito Santo"²⁸.

Queste ultime parole sono un invito ad avvicinare la domanda "consacrali nella verità" con la dichiarazione di 16,13: "Quando il Paraclito sarà venuto, lo Spirito di verità, egli v'introdurrà nella via della verità tutt'intera"²⁹. Risulta dall'insieme delle promesse del Paraclito, che il ruolo dello Spirito Santo è di far comprendere dall'interno gl'insegnamenti di Gesù, di essere il Maestro interiore dei discepoli, di introdurli all'interno della verità rivelata da Gesù, che significa in definitiva interiorizzarli a Gesù, che è nel suo essere sia la Via, che conduce al Padre (14, 6), sia la Verità (*ibid.*) per il fatto che riassume nella sua persona tutta la rivelazione che egli ci ha portato su ciò che è Dio e su ciò che gli uomini sono, o devono essere, in rapporto a lui.

E' qui opportuno ricordare che le promesse del Paraclito hanno un doppio valore³⁰. Esse hanno certamente un valore remoto e riguardano la Chiesa di tutti i tempi, perché annunciano il compimento degli oracoli di *Geremia* 31,31-34 (un insegnamento divino dato dall'interno) e di

²⁴ Cf. J. BLANK, *Das Johanneische Wahrheits-Begriff*, BZ, 1963, p. 163-173.

²⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 745.

²⁶ L'autore del quarto vangelo si è astenuto dal porre sulle labbra di Cristo il titolo cristologico di Logos, cosa che, si è osservato molte volte, fa onore alla sua probità, e mostra che sapeva distinguere tra il suo insegnamento personale e quello di Cristo: cf. *Le Prologue du Quatrième Évangile*, p. 219.

²⁷ *Évangile selon saint Jean*, p. 448.

²⁸ *La prière sacerdotale de Jésus*, p. 103.

²⁹ È così che noi traduciamo questo testo difficile, che ci permette di far astrazione dalla controversia testuale. I manoscritti ci lasciano incerti sulla preposizione, che segue *hodègein*: *eis* e l'accusativo nel Vaticano e l'Alessandrino; *en* e il dativo nel Sinaitico, nel Codice di Bèze e nella *Vetus Latina*. Tra i moderni, Westcott, Lagrange, Bernard, Bultmann, Braun, Grundmann, Michaelis, preferiscono *en*. Contro *eis*, si è obiettato che la verità non può essere il fine verso il quale conduce il Paraclito perché è in lui stesso la verità; *en* sarebbe dunque preferibile e indicherebbe la sfera all'interno della quale si svolge l'azione del Paraclito. I. de la Potterie risponde che, lungi da indicare semplicemente la direzione, *eis* significa anche che il movimento termina all'interno del punto verso il quale si dirige: *Le Paraclet*, in *Assemblées du Seigneur* 47 (1963), p. 45, nota 1. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 707.

³⁰ Cf. il nostro studio: *De munere doctrinali a Paraclito in Ecclesia expleto juxta Evangelium Sancti Johannis*, in *De Sacra Scriptura et Traditione*, Roma (Pontificia Accademia Mariana Internazionale), 1963, p. 130-134.

Ezechiele 36,26-27 (la comunicazione dello Spirito divino) che riguardano la nuova alleanza. Ma in primo luogo e in modo specialissimo queste promesse riguardano gli apostoli, i soli uditori dei discorsi della Cena. Sono essi che, per primi, sono introdotti nella verità tutt'intera, in vista di costituire quella tradizione apostolica che la Chiesa poi non farà che spiegare ed esplicitare, senza nulla cambiare. Testimoni oculari del Cristo Verità, gli apostoli hanno un ruolo unico nella Chiesa.

Così dunque, domandando al Padre di consacrare i suoi apostoli nella verità, Gesù domanda praticamente di renderli simili a sé (*sacerdos alter Christus*), di farne come dei prolungamenti di Colui che è per essenza la Verità. E il rapporto tra la consacrazione nella verità e la promessa di 16,13, suggerisce che quest'assimilazione a Gesù Verità, sarà opera dello Spirito Santo. Si è rimasti forse stupiti che la preghiera sacerdotale non parla dello Spirito Santo; in realtà la sua azione è più volte supposta; lo è in modo particolarissimo qui³¹.

Gesù Verità, al quale gli apostoli devono essere conformati in modo speciale per la loro consacrazione, è il Salvatore unico dato dal Padre agli uomini. È in vista della salvezza dell'umanità che il Padre ha consacrato Gesù e l'ha mandato nel mondo. È ugualmente in vista della salvezza dell'umanità che Gesù domanda al Padre di consacrare i suoi apostoli. Come dice Lagrange, commentando *Gv* 17,17 “per agire sul mondo senza essere del mondo, cioè essendo al riparo dal suo contagio, bisogna che i discepoli ricevano una consacrazione, che completi la loro separazione dal mondo, avvicinandoli a Dio”³². La messa da parte e la separazione dal mondo non hanno certamente come fine d'isolare gli apostoli dal mondo, ma solo di assimilarli alla Verità liberatrice degli uomini, all'unico Salvatore che sulla terra era nel mondo senza essere del mondo, e di renderli così più adatti a lavorare per la salvezza dell'umanità: e questo con gli stessi mezzi che ha utilizzati l'unico Salvatore degli uomini.

Dobbiamo insistere su questo doppio orientamento della missione presso gli uomini del sacerdote della nuova alleanza “consacrato nella Verità”, che deve portare al mondo la verità salvatrice; deve lavorare alla sua salvezza, con gli stessi mezzi del Cristo Verità, al quale è stato conformato.

La verità nella quale gli apostoli sono consacrati, l'abbiamo visto, è la rivelazione di Gesù Cristo e, in definitiva, la persona stessa del Cristo Rivelatore. Queste due asserzioni, “la Verità vi libererà” e “il Figlio libera” gli uomini, sono accostate da Gesù stesso nel discorso di *Gv* 8 (cf. vv.32.36); esse sono date da lui come equivalenti, sinonimia che non ha niente di tanto anormale dopo tutto quello che abbiamo detto più sopra. Bisogna leggere con attenzione questo capitolo VIII del quarto vangelo, per afferrare quello che Cristo Verità intende prima di tutto e soprattutto per liberare gli uomini, sia da sé, sia in seguito mediante i suoi rappresentanti,.

La liberazione che Cristo porta agli uomini è prima di tutto e soprattutto la liberazione dal peccato, il grande nemico di Dio, e per ciò stesso, il grande nemico degli uomini, che solo rende gli uomini definitivamente schiavi. “Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato” (8,34). Sicuramente nel Vangelo stesso, altri aspetti della liberazione devono essere considerati. Cristo in effetti non è passato da indifferente di fronte alle miserie fisiche; ha avuto compassione di ogni miseria umana, ivi compresa la miseria corporale; ha guarito numerosi malati. Come dimenticare che è il messaggio evangelico quello che più ha contribuito a diffondere l'amore dei poveri e dei diseredati, e a dare agli uomini il senso della giustizia sociale? Ma è chiarissimo che la liberazione dalla sofferenza fisica, sotto qualunque forma si presenti, non è la principale agli occhi di Colui che è stato il grande Sofferente dell'umanità.

D'altronde il Cristo dei Vangeli non ha voluto assolutamente stabilire una dominazione teocratica terrestre, utilizzando per questo la violenza. Ci si ricorderà a questo proposito della terza tentazione del deserto (*Mt* 4,8-11; cf. *Lc* 4,5-8), del “date a Cesare quello che è di Cesare” (*Mc* 12,17 e paralleli), del rifiuto di Gesù di far cadere il fuoco dal cielo sui Samaritani ostili (*Lc* 12,54), del suo rifiuto di lasciarsi proclamare re (*Gv* 6,14), del suo ripudio di ogni resistenza al male con la forza (*Lc* 22,38; *Mt* 26,52), del proclama che la sua regalità non è di questo mondo (*Gv* 18,36).

³¹ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 766; P. EDVOKIMOV in *Verbum Caro* 14 (1960), p. 250-264.

³² *Évangile selon saint Jean*, p. 447.

Alcuni buoni autori aggiungono anche questa precisazione: nel corso del suo ministero pubblico Gesù ha dovuto lottare costantemente per rifiutare ogni compromesso con l'ideale politico-religioso degli Zeloti che predicavano la guerra santa e sognavano di porre fine con la forza alla dominazione romana³³.

Comunque sia di quest'ultima ipotesi, una cosa è certa: il fine essenziale perseguito da Cristo è sempre la liberazione spirituale dei suoi fratelli. La Chiesa primitiva l'ha capito bene, e ha camminato sulle tracce del suo Maestro. Quando il suo reclutamento spesso si faceva tra gli umili, perfino tra gli schiavi, essa non ha mai ordinato la rivolta. Ma essa portava un messaggio rivoluzionario, che doveva sopprimere la schiavitù: schiavi e padroni convertiti, sapevano che allo sguardo di Dio essi erano fratelli chiamati alla stessa divinizzazione.

I rappresentanti di Cristo dovranno dunque sempre ricordarsi che sono le anime che dovranno cercare prima di tutto di cambiare e rivolgere verso Dio, e che una certa mescolanza di politica e di religione, dove la politica prende il primo posto, è un tradimento del Vangelo. Ciò non significa che la religione di Cristo si contenta di un regno sulle anime. L'Apocalisse ci mostra al contrario, che essa limita i poteri terrestri caduchi; essa li combatte, anche nella misura in cui, diventati tirannici, hanno una parte stretta con Satana. Lo si è notato spesso, e con ragione, che c'è nella religione di Cristo un fermento di distruzione di tutte le tirannie. Dappertutto dove la religione di Cristo si è andata affermando veramente, la storia ci permette di constatare il regresso della violenza. Quello che piuttosto bisogna ben dire, è che il messaggio cristiano autentico non cerca direttamente la sistemazione della città terrena; contribuisce certamente al suo sviluppo, ma guardando più in alto.

I poemi del Servo orientano già verso questa direzione, e con che eloquenza³⁴. Quando ordinariamente nell'Antico Testamento la liberazione politica e la liberazione morale apparivano intimamente unite, come due realtà inseparabili, il Servo di Yahwè non dovrà essere che un liberatore spirituale: "Sarebbe troppo poco (intendiamo: sarebbe un compito indegno di te) che tu sia mio servo per ristabilire le tribù di Giacobbe e per radunare i protetti d'Israele; io ti farò luce delle nazioni, perché la mia salvezza giunga fino all'estremità della terra". In *Is* 40-55, Ciro deve liberare Israele, prigioniero del carcere di Babilonia; il Servo, lui, è incaricato di liberare gli uomini (israeliti o gentili) da una cattività e da una prigionia puramente spirituale: "io ti ho formato e ti ho stabilito alleanza del popolo, luce delle nazioni, per aprire gli occhi dei ciechi, per far uscire dal carcere i prigionieri, dalla cella coloro che sono seduti nelle tenebre" (*Is* 42,6-7). Commentando questo passo, il P. Lagrange dice molto bene: "Siccome l'oggetto della predicazione del Servo sarà la religione, è chiaro che questa schiavitù (da cui li libererà) sarà l'ignoranza delle verità religiose..., che ha come conseguenza ordinaria il peccato"³⁵.

Nelle profezie anteriori, e specialmente in *Ez* 34, l'immagine del gregge errante e disperso, si applica al popolo eletto, prigioniero a Babilonia. Riferendosi senza dubbio ad un'epoca in cui numerosi Israeliti erano tornati dall'esilio in Terra Santa, senza avere ancora coscienza di essere stati spiritualmente liberati, *Is* 53 fa comprendere che la vera dispersione, non è l'allontanamento materiale dal suolo natale, ma la dispersione spirituale lontano dal Signore, quella che è provocata dal peccato; è solo da questa dispersione, che consiste nel seguire la propria via invece di seguire la via del Signore, che il Servo è incaricato di liberare gli uomini come, parallelamente, Cristo Verità: egli compie alla lettera l'oracolo straordinario d'*Is* 53, che si direbbe essere stato scritto ai piedi della Croce: "Noi eravamo tutti erranti come pecore, ognuno di noi seguiva la propria via, e Yahwè ha fatto ricadere su di lui l'iniquità di tutti noi" (*Is* 53,6).

³³ Cf. particolarmente O. CULLMANN, *Dieu et César*, Neuchâtel-Parigi 1956, p. 5-53. Dello stesso autore, *Jésus et les révolutions de son temps*, Neuchâtel 1970; M. HENGEL, *Die Zeloten*, Leiden-Colonia 1961; G. BAUMBACH, *Zeloten und Sikarier*, TLZ 1965, col. 727s.

³⁴ Nel capitolo precedente abbiamo già toccato questo problema capitale: quale concetto dobbiamo farci della missione del Servo? Ha essa un carattere, almeno parzialmente, politico?

³⁵ *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931, p. 469.

Nel quarto vangelo, Cristo Verità salva il mondo con la sua parola e con i sacramenti, che istituisce. Questi sono come dei prolungamenti dei misteri dell'Incarnazione e della Passione Redentrice; essi appaiono quando ritorna al Padre il Figlio di Dio incarnato, il gran Sacramento vivente, che porta Dio agli uomini: così mentre egli è sulla terra, i sacramenti non hanno ragione di essere³⁶. Diversamente da molti commentatori (R. Bultmann, G. Bornkamm, E. Lohese, E. Schweizer...), il significato sacramentale del vangelo giovanneo in questi ultimi tempi è stato messo in un forte rilievo, talvolta con degli eccessi manifesti³⁷. Resta incontestabile che Giovanni s'interessa ai sacramenti, e che in particolare sottolinea l'importanza primordiale del battesimo e dell'eucaristia. Le relazioni intime, che esistono tra la Parola di Dio, che è già un vero nutrimento, e il sacramento dell'eucaristia, sono diventate dopo molto tempo nella Chiesa, una dottrina tradizionale; ciò trova il suo fondamento più solido nel discorso sul pane di vita di Gv 6.

Assimilati in modo speciale per la loro consacrazione a Cristo mandato dal Padre nel mondo per salvarlo (“come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo”) gli apostoli dovranno lavorare per la salvezza del mondo, sia con la loro predicazione, sia con l'amministrazione dei sacramenti. Questi due compiti devono essere strettamente uniti nel loro ministero, come sono uniti nel quarto vangelo la parola di Gesù e il sacramento. Ricordiamo che Gv 17 è impregnata nell'atmosfera eucaristica.

Nel suo commento di Gv 17, il P. Lagrange ha perfettamente ragione di protestare contro questa dichiarazione di A. Durand: “Il primo ministero dell'apostolo è la predicazione del Vangelo; l'Antico Testamento era prima di tutto un culto, il Nuovo Testamento sarà *innanzitutto* un insegnamento”³⁸. Come dice molto bene Lagrange³⁹, l'“innanzitutto” non è vero che nell'ordine dell'esecuzione: prima di tutto l'insegnamento, che suscita e nutre la fede, poi i sacramenti. Inoltre, lo stesso autore aggiunge che questa concezione di A. Durand è troppo influenzata dalla vocazione speciale di san Paolo: “Non è per battezzare, che Cristo mi ha inviato, ma per predicare il Vangelo” (1,17). In realtà il lavoro degli altri apostoli, come Cristo lo definisce, comprende non solo la predicazione, ma anche i sacramenti, come due elementi inseparabili dello stesso ministero. “Andate dunque, ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo” (Mt 28,19). Si deve aggiungere che, secondo *1Cor* 1,14-16, san Paolo battezzava occasionalmente: forse per ragioni pratiche, particolarmente mancanza di tempo, affidava volentieri questo compito agli altri.⁴⁰

Non si potrebbe dimenticare d'altronde, che l'Apostolo dei Gentili stesso comprende il suo lavoro missionario come un atto culturale e sacerdotale⁴¹: “Vi scrivo... in virtù della grazia che Dio mi ha fatto di essere un ministro (*leitourgôn*) di Cristo Gesù, effettuando il servizio sacro (*hiéourgounta*) del Vangelo di Dio, perché l'offerta (*prosphora*) delle nazioni diventi gradita, santificata dallo Spirito Santo” (*Rm* 15,15-16)⁴². E ancora: “Se il mio sangue dev'essere versato in libazione sul sacrificio (*thusía*) e l'omaggio religioso (*leitourgía*) della vostra fede (comprendiamo: il sacrificio e l'omaggio religioso del mio ministero, che ha suscitato la vostra fede), io me ne

³⁶ Cf. *Études johanniques*, Parigi 1962, p. 124.

³⁷ Per una messa a punto equilibrata, evitando i due eccessi opposti, l'antisacramentalismo e il sacramentalismo per così dire a getto continuo, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to St. John*, p. CXI-CXIV.

³⁸ Questo riferimento è preso da A. DURAND, *Le discours de la Cène*, RSR. 1910, p. 97-131; 513-539; 1911, p. 321-349; 521-545.

³⁹ *Évangile selon saint Jean*, p. 449.

⁴⁰ Cf. E. B. ALLO, *Première Épître aux Corinthiens*, Parigi.

⁴¹ C'ispiriamo qui molto strettamente a P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, p. 125-128.

⁴² Notevole in questo testo l'accumulazione di termini culturali. C'è prima di tutto *prosphora*, l'offerta sacrificale. La parola *leitourgos* può designare anche i funzionari civili (*Rm* 13,6), ma il significato culturale è fortemente accentuato nella lettera agli Ebrei (*leitourgein*: 10,11; *leitourgia*: 8,6; 9,21; *leitourgos*: 8,2), come nella lettera di Clemente e la Didaché: cf. *TWNT* IV, art. *leitourgô* (H. STRATHMANN, R. MEYER), p. 221-238. Infine, se è vero che in *4Mac* 3, 20 e 7, 8 i termini *hiéourgeô*, *hiéourgia* designano il servizio sacro della Legge, in Filone *hiéourgeô* è impiegato principalmente a proposito dei riti sacrificali; cf. *TWNT*, III, art. *hiéourgeô* (G. SCHRENK), p. 252.

ralliegro e ne godo” (*Fil* 2,17)⁴³. Bisogna ancora ricordare il testo nel quale san Paolo paragona gli operai del Vangelo ai sacerdoti giudei, che vivevano dell’altare, perché avevano “Yahwè come parte” (cf. *Dt* 18,1-2; *Nm* 18,20-24): “Non sapete che compiono le funzioni sante (*ta hiéra ergazoménoi*), mangiano di ciò che appartiene al luogo santo (*ta ék tou hiérou*), che quelli che servono all’altare hanno la loro parte di ciò che è offerto all’altare? Ugualmente anche il Signore ha prescritto che quelli che annunciano il Vangelo, vivano del Vangelo” (*1Cor* 9,13-14). Commentando questo passo, P. GreLOT nota in modo eccellente: “È vero che questa riflessione, sulla vocazione del clero cristiano e la sua condizione terrestre, s’è all’origine si è nutrita sia dell’esempio dei profeti d’Israele, che di quello del clero levitico. Il titolo stesso di profeta non è ignorato dai vangeli (*Mt* 23,34; *Lc* 11,49) e il racconto della vocazione di san Paolo fa riscontro con le visioni inaugurali dei profeti. Ugualmente il lato carismatico dell’apostolato e dei ministeri, richiama molto da vicino quello del profetismo di un tempo”⁴⁴. Ritroviamo qui sotto un’altra forma ciò che abbiamo già costatatato a più riprese nei capitoli precedenti: come il sacerdozio del Servo sofferente, che consiste nell’annuncio profetico, il sacerdozio della nuova alleanza dipende, da una parte dalla tradizione levitica dell’Antico Testamento, e per un’altra parte dalla tradizione profetica.

**La consacrazione in verità (v. 19)
e la conformazione a Cristo, Sacerdote e Vittima.
Consacrazione nella verità e culto in spirito e in verità.
L’orientamento teocentrico
della consacrazione sacerdotale.**

La consacrazione degli apostoli “in verità” è posta in dipendenza stretta della propria consacrazione di Cristo. “Per loro io consacro me stesso, perché siano anch’essi consacrati in verità”. Consacrando una vittima, Gesù compie l’ufficio di un sacerdote, e consacrando se stesso si dà come vittima espiatoria, sostituendo i sacrifici di animali dell’Antico Testamento. È qui il prolungamento fedele del pensiero d’*Is* 53, come già molte volte abbiamo avuto l’occasione di dire.

Ciò che stupisce qui è che il frutto del sacrificio redentore pare limitarsi ai soli apostoli: “per loro”. Altrove, negli scritti giovannei, Cristo è dato dal Padre e offre se stesso in sacrificio per la salvezza del mondo intero: *Gv* 3,16; 6,51; *1Gv* 4,10. Il restringimento della prospettiva nel nostro passo si spiega senza difficoltà, una volta ammessa l’interpretazione sacerdotale della preghiera di *Gv* 17 presa nel suo insieme, come la trasposizione che vi è fatta della liturgia di Kippur: Gesù vuol far vedere qui, nella sua Passione redentrice, la sorgente stessa del sacerdozio degli apostoli e del sacramento dell’Ordine come altrove, nel quarto vangelo, la Passione di Cristo è presentata chiaramente come sorgente dei sacramenti del Battesimo e dell’Eucaristia.

La consacrazione ricevuta dagli apostoli è destinata a conformarli a Cristo Sacerdote. Al Padre, che ha prima di tutto consacrato suo Figlio come Sacerdote, come è detto in 10,36, Gesù domanda ora (v. 17) di consacrare i suoi apostoli in modo simile, e anche dopo (v. 19) sottolinea, che come altre ricchezze della nuova alleanza, questa consacrazione sarà un frutto del suo sacrificio

⁴³ Qualsiasi cosa dicano certi commentatori (cf. per esempio M. R. VINCENT, *Philippians and Philemon*, Edimburgo 1899, p. 71), a motivo del contesto antecedente dove san Paolo parla della “sua corsa e della sua pena, che non sarebbero state vane” (*Fil* 2,16), bisogna applicare i termini di “sacrificio” e di “omaggio religioso”, non alla fede, che manifestano i Filippesi, ma al lavoro missionario di san Paolo, che ha suscitato questa fede; cf. in questo senso P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, p. 126-127; già SAN TOMMASO, *Super Epistolam ad Philippenses lectura* n° 85; M. DIBELIUS, *An die Philipper*, Tubinga 1937, p. 83; J. HUBY, *Les épîtres de la captivité*, Parigi 1935, p. 321.

⁴⁴ *Le ministère de la nouvelle alliance*, p. 129.

redentore: il Padre consacrerà gli apostoli per mezzo di Gesù. È chiaro che la loro consacrazione sarà imparentata alla sua: “io mi consacro, perché essi siano *anch’essi* consacrati”.

Qui dobbiamo ricordarci del commento che abbiamo fatto più sopra (capitoli I e III) di *Gv* 10,36 e della relazione che abbiamo costatato tra la consacrazione di Gesù, espressa in questo passo, e quella di 17,19. È in vista del sacrificio che deve offrire per salvare gli uomini, che il Padre consacra Cristo come sacerdote: cioè in vista del dono volontario che farà della propria vita, per i peccati del mondo intero. Gesù è mostrato sacerdote soprattutto e prima di tutto, nel compiere l’oracolo d’*Is* 53 sul Servo sofferente. Il Servo sofferente occupa anche lui la vetta della lunga e ammirabile linea dei profeti che s’impegnarono eroicamente con tutto il loro cuore al servizio di Dio, spendendo senza misura le loro forze, e all’occorrenza sacrificando la loro vita per la causa del regno di Dio e la salvezza dei loro fratelli. I rappresentanti di Cristo sacerdote non sapranno essere suoi degni strumenti se si contentassero di partecipare alla sua potenza salvifica, senza comunicare allo stesso tempo al suo spirito di vittima e senza sforzarsi di mettere in sé qualcosa della generosità degli antichi profeti.

Nell’Antico Testamento la consacrazione sacerdotale non dava certo la santità morale, ma la richiedeva come un’esigenza di tutti i giorni in ragione stessa delle funzioni santissime che i sacerdoti dovevano compiere; i profeti hanno più volte rimproverato ai sacerdoti di non avere una condotta conforme alla loro vocazione (cf. per esempio *Os* 4,4s; *Ml* 1,6s). La messa da parte dei profeti non era anch’essa una santificazione morale, ed è a torto che la “santificazione” di Geremia prima della sua nascita sia stata talvolta compresa sul piano morale, come una purificazione del peccato originale⁴⁵. Non resta meno vero che la vocazione profetica era un richiamo molto speciale alla santità e a un’esistenza interamente votata al servizio di Dio. Quest’esigenza divina era accompagnata d’altronde dalle promesse di un soccorso divino, anch’esso specialissimo: Dio s’impegnava a rendere possibile con la sua grazia ciò che chiedeva, come si vede nel caso veramente esemplare di Geremia.

Così accade similmente della consacrazione sacerdotale degli apostoli che, come i poemi del Servo, si ricollega alla duplice tradizione levitica e profetica: questa consacrazione è, per quelli che ne beneficiano, un’esigenza speciale di santità, nella linea d’*Is* 53 e della Passione di Cristo, ma allo stesso tempo è una garanzia che, delle energie divine, saranno comunicate strada facendo, per realizzare questa santità.

Tutto ciò Bossuet l’ha espresso in un testo d’incomparabile completezza: “Cristo era santo e consacrato a Dio, non solo in qualità di pontefice, ma anche in qualità di vittima. È per questo che si santifica, che si offre, che si consacra come una cosa dedicata e santa per il Signore. Ma aggiunge: ‘io mi santifico per loro’ parlando dei suoi apostoli, perché, partecipando con il loro ministero alla grazia del suo sacerdozio, entrino anche nello stesso tempo nel suo stato di vittima, e che, non avendo in se stessi la santità della quale c’era bisogno per essere gl’inviati e i ministri di Gesù Cristo, la trovassero in lui”⁴⁶.

Molti commentatori hanno perfettamente compreso che l’espressione “in verità” del v. 19 (senza articolo davanti a “verità”) non deve avere esattamente lo stesso senso della formula “nella verità” del v. 17, a lungo spiegato più sopra. Lagrange pensa, che le parole “in verità”, significano “veramente”, “in tutta verità” (come in *2Gv* 1; e *3Gv* 1): cioè, aggiunge appoggiandosi a San Giovanni Crisostomo, “non più con una consacrazione esteriore, come nell’antica Legge”⁴⁷.

Questo commento è certamente giusto; solo che ci sembra incompleto. Sarebbe inconcepibile che non esistesse un certo legame tra l’idea di verità, come si trova espressa nel v. 17 (la consacrazione “nella verità”), e le parole “in verità” del v. 19. Per scoprire questo legame non

⁴⁵ Questa fu l’opinione di molti autori antichi: Origene, Atanasio, Ambrogio, san Bernardo, san Tommaso, e di qualche esegeta moderno: Knabenhauer, Fillion... Ma altri autori ed esegeti dell’antichità hanno molto ben compreso che “santificare” ha qui il senso di consacrare e predestinare al ministero profetico (Efrem, Teodoreto, Maldonato, Eslices). Cf. A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie*, Parigi 1920, p. 2.

⁴⁶ *Méditations sur l’Évangile, La Cène*, 2^a parte, 56° giorno : Gesù santifica se stesso.

⁴⁷ *Évangile selon saint Jean*, p. 449.

possiamo far altro che ricorrere all'adorazione in spirito e in verità, di cui si tratta alla fine del colloquio con la Samaritana (4,23-24) perché anche la consacrazione sacerdotale degli apostoli "in verità" interessa la liturgia e non può essere destinata che al culto nuovo in spirito e in verità, instaurato dall'"economia cristiana". R. E. Brown ha visto molto bene che 4,23-24 e 17,17-19 si chiariscono reciprocamente⁴⁸.

Cosa intendere per adorazione "in spirito" e "in verità"? Nel passato molti commentatori, per esempio Lagrange, hanno attribuito alle due espressioni "in spirito" e "in verità" una portata principalmente soggettiva; esse non vogliono uscire dal dominio della semplice psicologia umana: "in verità" vorrebbe dire: "in una disposizione sincera riguardo alla verità conosciuta e posseduta"; parallelamente "in spirito" designerebbe "una disposizione umana: lo spirito dell'uomo è ciò che ha in sé di più puro, di più simile a Dio; è per questa facoltà, che egli deve cercarlo adorandolo"⁴⁹. Con ragione la maggior parte degli esegeti moderni rinunciano a questa spiegazione: senza parlare del fatto, che l'espressione "in spirito" è collegata all'affermazione "Dio è spirito", la formula "i veri adoratori" del v. 23 si rifà a molte formule simili del quarto vangelo, che hanno una portata precisa; inoltre nel contesto immediato tratta dei rapporti complessi tra il culto dell'Antico Testamento e il culto nuovo portato da Cristo. Tutto ciò ci orienta verso un'interpretazione d'ordine, non psicologico, ma teologico.

Il quarto vangelo fa un frequente uso dell'aggettivo *veritiero* (*aléthinos*), che non si deve confondere con *vero* (*aléthés*): l'aggettivo *veritiero* esprime la qualità di ciò che risponde al significato del suo nome, e *vero* la qualità di colui che non mente o di chi non è menzognero⁵⁰. In 6,55, la dichiarazione "la mia carne è un vero nutrimento" (con *aléthés*) vuol dire un nutrimento che non è immaginario. Al contrario la vera luce (con *aléthinos*, 1,9) non si oppone a una luce falsa, ma alle rivelazioni imperfette dell'Antico Testamento. Il vero pane venuto dal cielo (6,32) si oppone alla manna, che era già un pane venuto dal cielo. La vigna vera (15,1) si oppone alla vigna-Israele, così spesso biasimata dai profeti. Parimenti i veri adoratori che adorano il Padre in spirito e in verità (4,23), non si oppongono a dei falsi adoratori, ma al culto imperfetto dell'Antico Testamento. Cosa dimostrabile d'altronde dal contesto: da una parte Gesù annuncia la cessazione del culto scismatico dei Samaritani sul Garizim, dall'altra anche la cessazione del culto legittimo localizzato nel Tempio di Gerusalemme; quest'ultimo culto riposava non di meno su una rivelazione reale, anche se imperfetta; era nei disegni di Dio una preparazione del culto definitivo, perché "la salvezza viene dai Giudei" (4,22).

Questi dati aiutano a comprendere cosa significa l'adorazione in verità e in spirito. L'adorazione in verità è quella che è conforme alla rivelazione definitiva portata da Gesù, rivelazione che si riassume in fondo nella sua stessa persona (cf. *sopra*). Ma l'adorazione in verità è inseparabile dall'adorazione in spirito, perché essa non è possibile che mediante una rigenerazione operata dallo Spirito Santo (3,5); vale a dire che non è possibile se non grazie alla caratteristica fondamentale dell'economia cristiana: lo spirito nuovo comunicato dallo Spirito Santo⁵¹. Così dunque la dichiarazione, "adorare il Padre in spirito e in verità", è implicitamente trinitaria.

La consacrazione in verità di Gv 17,19 dev'essere spiegata nello stesso modo. È una consacrazione in armonia con la rivelazione definitiva, che Cristo ha dato all'umanità. È sottinteso, che essa non si opera senza un intervento dello Spirito Santo: la consacrazione in verità è ugualmente una consacrazione in spirito; essa si oppone alla consacrazione sacerdotale dell'Antico Testamento, che non era tuttavia una falsa consacrazione, ma solamente una consacrazione imperfetta. Siamo così condotti a confrontare a questo riguardo le due economie. Del resto Gv 17 stesso vi c'invita.

⁴⁸ *The Gospel according to John*, p. 180-181.

⁴⁹ Lagrange, *Évangile selon saint Jean*, p. 113.

⁵⁰ Cf. C. TRENCH, *Synonymes du Nouveau Testament*, Parigi 1869, p. 29-33; il nostro *Prologue du Quatrième Évangile*, p. 64-65.

⁵¹ Rinviamo qui all'eccellente nota della Bibbia di Gerusalemme in unico volume: p. 1402, nota h.

Che la consacrazione in verità dev'essere spiegata con il culto in spirito e in verità, è un fatto dalle conseguenze incalcolabili. È certo che il sacerdote della nuova alleanza, consacrato nella verità e conformato così a Cristo Verità, è destinato per vocazione a lavorare alla salvezza e alla liberazione spirituale dell'umanità; è ciò che abbiamo mostrato più sopra. Ma quest'orientamento, in qualche modo antropocentrico del sacerdote, non deve farne perdere di vista un altro, essenzialmente teocentrico, normalissimo, quando ci si ricordi della trascendenza di Dio e che l'uomo non esiste che in dipendenza da Dio. I sacerdoti della nuova economia sono consacrati in vista del culto nuovo, cioè in vista di procurare al Padre questi adoratori in spirito e in verità, di cui Gesù ci dice, che il Padre li cerca come se ne avesse bisogno, lui che non ha bisogno di nulla né di nessuno, e come se fosse lì il fine supremo del suo piano di salvezza. Come il sacerdote potrebbe procurare al Padre tali adoratori, se lui per primo non si fosse sforzato, con la sua preghiera, di mettersi nel numero di questi adoratori?

L'orientamento teocentrico della consacrazione sacerdotale in verità, può ancora essere stabilito in un altro modo. Nell'Antico Testamento, la messa da parte e la consacrazione sacerdotale erano una proclamazione, quanto eloquente!, dei diritti di Dio, della sua santità temibile. "Essi saranno santi per il loro Dio, e non profaneranno il nome del loro Dio, perché offrono a Yahwè sacrifici consumati dal fuoco, il pane del loro Dio; essi saranno santi" (*Lv* 21,6); "Che nessuno entri nella casa di Yahwè, eccetto i sacerdoti e i leviti di servizio; essi possono entrarvi, perché sono santi" (*2Cr* 23,6). Si può dimostrare, che nella preghiera di *Gv* 17, la consacrazione sacerdotale degli apostoli è posta in rapporto stretto, in modo somigliante, con la santità divina.

La preghiera di *Gv* 17 comporta tre modi di rivolgersi al Padre: "Padre", senza alcuna aggiunta, nei versetti 1, 5, 21, 24; "Padre santo" al v. 11; "Padre giusto" al v. 25. Qualche esegeta ha creduto di scoprirvi una progressione. Secondo E. C. Hoskyns⁵², questa progressione rifletterebe il movimento della preghiera di Gesù, che parte dalla prospettiva della sua morte prossima, per sfociare in quella della glorificazione della Chiesa. B. Schwank⁵³ stima che la qualificazione di "giusto" dimostra una gradazione ascendente, in rapporto a quella di "santo"; per sostenere questo punto di vista egli fa appello a *1Cor* 6,11: "Voi siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati nel nome del Signore Gesù Cristo e dallo Spirito del nostro Dio".

Non è possibile adottare questo modo di vedere. L'uso della parola "Padre" in assoluto, che si trova all'inizio stesso della preghiera, costituisce l'indirizzo più alto, che si possa concepire. Non è dunque un punto di partenza di una gradazione ascendente: corrispondendo all'aramaico *abba*, termine familiare dei bambini, che si rivolgono al loro padre, è del tutto insolito come formula di preghiera, ma caratterizza in compenso le preghiere di Gesù e la coscienza che aveva, di essere il Figlio di Dio in senso stretto: cf. *Mc* 14,36; *Mt* 16,25-26; *Lc* 11,2; *Gv* 11,41; 12,27⁵⁴. All'inizio del versetto 25, l'indirizzo "Padre giusto" si spiega senza difficoltà, come nota R. E. Brown⁵⁵, per ciò che è detto immediatamente dopo; in effetti la Bibbia ha l'abitudine di parlare della giustizia di Dio, quando interviene per punire i colpevoli o salvare gl'innocenti; ora il versetto 25 descrive implicitamente un giudizio divino, perché evoca i due gruppi d'uomini, che il Padre ha di fronte a sé: il mondo, che non l'ha conosciuto, e gli uomini, che l'hanno conosciuto.

Ma quale è l'indirizzo di "Padre santo" (*pater hagié*) del v. 11? Esso si trova nella seconda parte della preghiera, quella che riguarda gli apostoli, e nella quale Gesù domanda per loro una messa a parte speciale, la preservazione dal male (o dal Maligno)⁵⁶, e in fine la doppia "santificazione" sacerdotale e vittimale, che abbiamo spiegato più sopra. A nostro avviso esiste certamente un rapporto intenzionale tra la qualificazione di *hagios* (santo) dato al Padre, nel v. 11, e

⁵² *The Fourth Gospel*, Londra 1947, p. 493.

⁵³ "Damit alle eins seien" (17, 20-26), *Sein S* 28 (1963), p. 544.

⁵⁴ Un giudeo, rivolgendosi liturgicamente a Dio, avrebbe potuto dire *abbi* ("padre mio"), ma non semplicemente *abba*. Cf. J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, in *Synoptische Studien A. Wikenhauser dargebracht*, Monaco 1958, p. 86-93; *TWNT* I, 4s; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the New Testament*, p. 149.

⁵⁵ *The Gospel according to John*, p. 772-773.

⁵⁶ La parola *ponèros* può essere interpretata nel senso astratto di male morale. Tuttavia il paragone con *IGv* 2,13-14; 3,12; 5,18-19 fa pensare al Diavolo, al Cattivo.

i tre impieghi di *hagiazein* (santificare o consacrare) dei vv. 17 e 19. Lagrange dice molto bene: “Se Gesù invoca suo Padre come santo, è perché lo pregherà di santificare i suoi”⁵⁷ e di farne come delle manifestazioni della sua santità.

Cosa concludere da questa constatazione? I sacerdoti della nuova alleanza non sono unicamente degli uomini, che si mettono, o che Dio mette, con una funzione particolare al servizio degli altri uomini. Prima di essere rivolti verso gli uomini, sono rivolti verso Dio. Come i sacerdoti dell’Antico Testamento, essi sono destinati a ricordare agli uomini, per la loro stessa consacrazione, i diritti assoluti e le esigenze morali di un Dio assolutamente trascendente al mondo e tre volte santo.

Bisogna aggiungere solo questo: nell’economia cristiana la proclamazione del Dio tre volte santo si trova interiorizzata e sublimata nel modo più suggestivo. Sarebbe troppo lungo, e del resto estraneo al nostro proposito, farne la dimostrazione. Ci contenteremo di alcune osservazioni convergenti, che risultano da tutto ciò che abbiamo detto fin qui.

Il gran sacerdote dell’Antico Testamento portava un diadema, sul quale si leggeva l’iscrizione: “Sacro a Yahwè” (*Es* 28,36), che non vuol dire affatto che si limitava a richiamare la santità divina e la propria consacrazione. Allora, la denominazione “il Santo di Dio”, che Pietro dà a Gesù in *Gv* 6,69 sarebbe un’allusione al diadema del gran sacerdote, e dunque un modo velato di designare Cristo come sacerdote, come talvolta è stato sostenuto?⁵⁸. In ogni caso, non è evidentemente per un frontale, ma per il suo essere più intimo, che Gesù proclama la santità divina, alla quale è associato in un grado unico e proprio incomunicabile. È ciò che fa sì che egli è, a rigore di termine, l’unico Sacerdote della nuova alleanza. Ma siccome ha deciso che degli uomini deboli e peccatori come gli altri, lo rappresentino nel suo sacerdozio, ha voluto ugualmente che, molto meglio dei sacerdoti dell’antica alleanza, essi riflettano la santità divina nella loro condotta morale e nella loro esistenza di tutti i giorni. È per questo, che ha voluto per loro una “consacrazione in verità” molto superiore alla consacrazione sacerdotale dell’economia veterotestamentaria. È Cristo stesso che ha istituito i sacerdoti consacrati. Egli d’altronde ha sperato non dei consacrati tristi e timorosi che si sarebbero donati in qualche modo a malincuore, ma dei consacrati gioiosi, fiduciosi di essere nella parola di Cristo, e sicuri dell’amore che porta loro: “Io dico queste cose ancora presente nel mondo, perché essi abbiano in se stessi la mia gioia in pienezza” (v. 18).

I sacerdoti e le vittime dell’Antico Testamento dovevano essere senza difetti fisici. Trasferendo quest’esigenza sul piano morale, *Is* 53 ci mostra nel Servo sofferente un giusto, esente da ogni peccato, che fa che sia pienamente gradito a Yahwè, e come sacerdote e come vittima. Il Cristo dei vangeli realizza, sorpassandolo infinitamente, l’annuncio profetico d’*Is* 53; resta assolutamente estraneo al dominio del peccato. Più di tutti gli altri, i sacerdoti che rappresentano Cristo per la loro consacrazione sacerdotale, devono avere la passione della purezza morale; devono “rendersi puri, come Lui è puro” (*IGv* 3,3). È per essi specialmente che in *Gv* 17 Gesù implora la preservazione dal male.

La purificazione richiesta da Cristo a tutti i suoi discepoli, e prima di tutto ai suoi presbiteri, è incomparabilmente più profonda di quella che si riteneva procurassero i sacrifici dell’antica alleanza. È ciò che esprime fortemente *Eb* 9,13-14. Come abbiamo mostrato, già *Is* 53 fa presagire una trasformazione radicale della liturgia sacrificale dell’Antico Testamento, trasformazione, che diverrà un fatto compiuto, quando Cristo morirà come vittima espiatoria per i peccati del mondo intero.

Nella linea di questa trasformazione, *Gv* 17 traspone e spiritualizza la liturgia solenne delle Espiazioni. L’ideale di Gesù, non è solo quello del Kippur: cioè che il popolo di Dio ritrovi, grazie alla mediazione dei suoi sacerdoti, la purezza richiesta per essere un riflesso autentico della santità divina. Grazie a un sacerdozio nuovo, consacrato “in verità” e legato intimamente a Gesù Verità, comunicando perciò all’amore divino, espresso nell’Incarnazione e nel Calvario, il popolo di Dio

⁵⁷ *Évangile selon saint Jean*, p. 445.

⁵⁸ Cf. J. COPPENS, *Le Messianisme sacerdotal dans le Nouveau Testament*, in *Rech. Bibl.* VI, p. 106-107.

della nuova alleanza dovrà essere il riflesso della santità divina, e allo stesso tempo dell'amor che unisce eternamente tra di loro le persone divine.

Se si tiene conto della struttura tripartita della preghiera di *Gv 17*, si costata che essa comporta due domande distinte d'unità: la prima domanda (v. 11) riguarda i soli discepoli, che parteciperanno al sacerdozio di Gesù; solo alla fine (vv. 21-23) Gesù domanda, con la più grande insistenza, l'unità di tutti i membri della Chiesa. Tutto accade come se questa unità della Chiesa, fosse essa stessa dipendente dall'unità di quelli che avranno l'incarico di dirigerla.

Che la Chiesa appaia come una sorta di specchio dell'unità del Padre e del Figlio, questo è l'oggetto fondamentale della preghiera di *Gv 17*. Le prospettive dell'Antico Testamento sono in questo modo immensamente sorpassate. Vi abbiamo delle indicazioni preziosissime per la riscoperta di un'autentica spiritualità sacerdotale. Torneremo su questo punto nella nostra Conclusione.

**La lavanda dei piedi (*Gv 13, 1-20*):
l'umile esercizio dell'autorità nella Chiesa
e la preparazione degli apostoli
alla loro consacrazione sacerdotale.**

Molteplici sono le interpretazioni della scena giovannea della lavanda dei piedi (*Gv 13, 1-20*) e noi non abbiamo l'intenzione di farne qui un esame particolareggiato⁵⁹. Ricorderemo solamente che si può riunirle in due categorie. Da una parte ci sono le esegesi moraleggianti, secondo le quali Cristo ci dà lì un esempio di umiltà, compiendo un ufficio ordinariamente lasciato agli schiavi; molti aggiungono che quest'atto non è che un simbolo delle grandi umiliazioni della Passione. Ci sono d'altra parte le esegesi sacramentali, già inaugurate da qualche commentatore antico⁶⁰: esse fanno del gesto di Cristo, sia un simbolo, sia anche un atto di purificazione, o ancora di comunione, e la ricollegano sia al battesimo, sia alla penitenza, sia all'Eucaristia.

I sostenitori dell'interpretazione moralistica ammettono d'ordinario l'unità del passo. Al contrario ciò è negato da più difensori dell'interpretazione sacramentale; citiamo F. Spitta, W. Bauer, R. Bultmann, M. E. Boismard⁶¹. Queste critiche differiscono d'altronde notevolmente nelle loro spiegazioni. Ci limiteremo ad esporre gli argomenti invocati da M. E. Boismard. Secondo lui, il testo attuale di *Gv 13* risulterebbe dalla combinazione di due racconti completi, di due tradizioni divergenti e successive. I versetti, 1-2.4-5.12-15.17.18-19, si riferirebbero alla tradizione moraleggiante, e i versetti 3.(4-5).6-10.(11).21-30, alla tradizione sacramentale. I vv. 16 e 20, che non hanno alcun legame con il contesto immediato, sarebbero stati aggiunti dal redattore finale.

Molte critiche possono essere formulate contro questa congettura. Certamente i versetti 1 e 3 costituiscono due introduzioni, ma non si è autorizzati per questo a parlare di doppione: mentre il v.

⁵⁹ Cf. G. Richter, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, Regensburg 1967. L'autore studia l'interpretazione della lavanda dei piedi fatta dai Padri, successivamente dal Medioevo, dal secolo dei lumi (dalla metà del 17° secolo al primo terzo del 18° secolo), dall'epoca del liberalismo (dal primo terzo del 18° secolo, alla fine della prima guerra mondiale), dall'epoca moderna (dalla fine della prima guerra mondiale, fino ad oggi).

⁶⁰ Cf. per esempio SAN GIROLAMO, SANT'AMBROGIO, SAN BERNARDO (G. RICHTER, p. 29-31, 79).

⁶¹ Ecco queste referenze: F. SPITTA, *Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Gottinga 1910, p. 289; W. BAUER, *Das Johanneevangelium*, Tubinga 1933, p. 169-173; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Gottinga 1950, p. 355-361 (per la prima interpretazione); p. 361-365 (per la seconda interpretazione); M. E. BOISMARD, *Le lavement des pieds (Gv 13,1-17)*, RB 71 (1964), p. 5-24.

3 non introduce che la lavanda dei piedi, il v. 1 serve allo stesso tempo da preambolo a tutto ciò che segue, ivi compresa la morte di Gesù: le parole “è compiuto” di Gesù morente (19,30), sembrano essere un richiamo intenzionale, sotto forma d’inclusione, di “egli li amò sino alla fine” di 13,1: la morte di Cristo costituisce la prova suprema del suo amore⁶². Dato che la pericope di 13,21-30 è formata da elementi che hanno in gran parte il loro corrispondente nei Sinottici, non è del tutto lecito considerarla come una parte integrante della scena della lavanda dei piedi e di vedervi il prolungamento della tradizione sacramentale; come pensano la maggior parte degli esegeti, il v. 21 inaugura un nuovo sviluppo.

Resta l’argomento capitale, invocato dai negatori dell’unità della scena, e particolarmente da M. E. Boismard. Prima di parlarne, dobbiamo chiarire un importante problema di critica testuale. Con molti autori, ivi compreso M. E. Boismard, conviene preferire nel v. 4 la lezione corta: “chi ha fatto un bagno non ha bisogno di lavarsi”, alla lezione lunga “... non ha bisogno di lavarsi *se non i piedi*”. In favore della prima lettura milita prima di tutto l’accordo impressionante tra il Sinaitico, Origene, Taziano, Tertulliano, e la massa dei Padri latini antichi. Presa in sé la lettura corta sembra parallelamente la migliore: i copisti hanno la tendenza ad allungare, piuttosto che accorciare; le parole “se non i piedi” sono in contraddizione con quelle che seguono immediatamente (“ma è *puro tutto intero*”) e devono essere state aggiunte a cose fatte, per giustificare il gesto di Cristo⁶³.

Ma a questo stesso gesto, al dire di M. E. Boismard, due sensi distinti e inconciliabili tra di loro sarebbero successivamente attribuiti dall’evangelista. In 13,8, se Pietro non si fa lavare da Gesù, non sarà ammesso nell’al di là nella sua società, si dannerà: che corrisponde a *Gv* 3,3 “Nessuno, se non nasce dall’alto, può vedere il regno di Dio”. Al contrario, nel discorso di 13,12s, non si deve che imitare l’umiltà di Cristo per accedere alla vita eterna; questo discorso non fa alcuna allusione alla necessità di alcun rito sacramentale. Mentre secondo 13,8 per essere salvato bisogna essere stato lavato e purificato da Cristo, nel discorso di 13,12 ci si salva imitando Cristo e lavando i piedi degli altri: ciò tenendo conto del riferimento nascosto al Servo di Yahwè d’*Is* 53 e alla Passione, amando gli altri fino a dare per essi la propria vita.

Che bisogna pensare di quest’esegesi? Supporre il testo incoerente, è una soluzione disperata, alla quale non si deve ricorrere se non vi si è costretti. Ora, tra le due parti della scena della lavanda dei piedi (il dialogo di Gesù con Pietro, e il discorso che segue) la contraddizione esiste in realtà, solo per chi ammette la portata rigorosamente sacramentale del dialogo: cosa che un esame oggettivo del testo non impone in alcuna maniera⁶⁴. C’è modo, in effetti, di comprendere le cose in modo diverso se ci si ricorda prima di tutto che la lavanda dei piedi può simboleggiare la Passione, non solo sotto il suo aspetto di umiliazione, ma anche sotto il suo aspetto di bagno purificatore dell’umanità peccatrice (Cristo sofferente la lava dai suoi peccati), in secondo luogo va ricordato che il dialogo di Gesù con Pietro richiama pienamente il dialogo che, nei Sinottici, fa seguito al primo annuncio della Passione (*Mc* 8,32-33; *Mt* 16,21-23); nei due casi Gesù avverte Pietro, che se rifiuta il mistero della Croce, non potrà più far parte della sua comunità⁶⁵.

Potremmo contentarci di questa spiegazione generale. Ma alcuni indizi c’invitano fortemente a completarla in un senso che raggiunge l’obiettivo stesso di questo studio. Senza queste indicazioni complementari, si rischia di mettere da una parte l’intenzione principale che sta alla base di *Gv* 13.

Il primo indizio che ci spinge a cercare un significato più preciso e più profondo, è questa duplice constatazione: che Gesù non lava i piedi che dei soli apostoli, e che è a loro in primo luogo, che si rivolge la lezione d’umiltà che intende dare.

⁶² Cf. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament, Analyse des textes*, tomo III, Parigi 1959, p. 143-149.

⁶³ Cf. M. E. BOISMARD, *Le lavement des pieds*, p. 10-13. Boismard crede che anche il verbo *nipsasthai* sarebbe stato aggiunto a cose fatte e che il testo primitivo portava semplicemente: “Chi ha fatto il bagno non ha bisogno” (sottinteso: di lavarsi).

⁶⁴ R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 592.

⁶⁵ Cf. F. M. BRAUN, *Le lavement des pieds et la réponse de Jésus à saint Pierre (Gv 13,4-10)*, *RB* 44 (1935), p. 22-23.

La lavanda dei piedi è un preambolo ai discorsi d'addio, che pare proprio non aver avuto come uditori che i Dodici, cosa del resto che concorda con un dato dei Sinottici: solo i Dodici assistono all'ultima cena di Gesù (cf. *Mc* 14,17); *Mt* 26,20; *Lc* 22,14). Similmente in *Gv* 13-17 sono nominati o intervengono solo discepoli che fanno parte del gruppo degli apostoli: il traditore Giuda, Pietro, Tommaso, Filippo, un altro Giuda (cf. *Lc* 6,16; *At* 1,13), il discepolo amato da Gesù. La stessa conclusione risulta ancora dal paragone di 13,18: "Io conosco quelli che ho scelto", con 6,70: "Non sono io che vi ho scelti, voi i Dodici?"⁶⁶.

Stando a queste condizioni, si capisce che l'insegnamento della lavanda dei piedi, spiegato da Gesù stesso, non è una lezione generale d'umiltà, rivolta indifferentemente a tutti i discepoli, ma piuttosto una lezione d'umiltà nell'esercizio dell'autorità. Egli persegue questo disegno, che sottolinea con tanta insistenza questo contrasto sconvolgente: lui, il Signore e il Maestro, pur restando il Signore e il Maestro, ha lavato i piedi dei suoi discepoli. Deve dunque riguardare principalmente quelli che saranno nella sua Chiesa i depositari della sua autorità. Si ricongiunge così il tema, così importante, sviluppato nel testo parallelo di *Lc* 22,24-27, da paragonare con *Mc* 10,42-44 e *Mt* 20,25-28: i più grandi nella comunità cristiana dovranno, come Cristo, farsi i più piccoli e i servitori degli altri. Abbiamo studiato altrove questi testi ammirevoli⁶⁷. Ci contenteremo qui di rimmetterli sotto gli occhi del lettore.

I testi del tutto simili, di Matteo e di Marco, si trovano di seguito alla domanda dei figli di Zebedeo (della loro madre nel primo vangelo). Ecco il testo di Marco: "Gli altri dieci, che avevano sentito, s'indignarono contro Giacomo e Giovanni. Avendoli chiamati vicino a sé, Gesù disse loro: Voi sapete che quelli che sono ritenuti come capi delle nazioni, le comandano da maestri e che i grandi fanno loro sentire il loro potere. Non deve essere così tra voi; al contrario, chi vorrà diventare grande tra di voi, si farà vostro servitore, e colui che vorrà essere il primo tra voi, si farà schiavo di tutti. Perché il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita in riscatto per la moltitudine". Ecco ora il testo parzialmente parallelo di san Luca, posto nel contesto dell'ultima cena di Gesù: "Sorse tra di loro un contrasto, chi tra di loro poteva essere ritenuto il più grande. Gesù disse loro: I re delle nazioni le comandano, e quelli che esercitano l'autorità su di essi, si fanno chiamare benefattori. Per voi non sarà così; al contrario, il più grande tra di voi si comporti come il più giovane, e chi governa come chi serve. Qual è in effetti il più grande, chi sta a tavola o chi serve? Non è chi sta a tavola? Allora io sono in mezzo a voi come colui che serve!"

Vogliamo dire che nell'uno e nell'altro testo, come altrettanto magnificamente in *Gv* 13, si intravede la figura emozionante di Cristo Servo, che compie sino alla fine l'oracolo d'*Is* 53. Da una parte e dall'altra, l'idea che è espressa, ed è questo il dato capitale, è che l'autorità posseduta nella Chiesa è un umile servizio. È a servizio della comunità. Non si può esercitare convenientemente che, se chi la detiene, si sforza senza posa di essere in comunione con i sentimenti, che animavano nella sua Passione il Cristo Servo.

Così si trova denunciato e combattuto in anticipo quel grave pericolo, che chiamiamo oggi clericalismo. Gli apostoli, che derivano da Gesù stesso la loro autorità, non sono certamente dei semplici delegati della comunità; essi non possono essere concepiti in questo modo; scelti da Gesù all'inizio stesso del loro ministero come punto di partenza della Chiesa, sono anteriori alla comunità cristiana pienamente costituita. Ma essi dovranno sempre guardarsi dal mettersi al di fuori o al di sopra di essa, perché essi sono interamente al suo servizio. Tale è l'insegnamento fondamentale che

⁶⁶ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 551.

⁶⁷ *Il logion sur la rançon*, *RSPT* 51 (1967), p. 365-402. In questo studio suggeriamo l'ipotesi seguente. Siccome *Lc* 22,25-26, rivolgendosi a quelli che comandano di fatto nella comunità, risponde male alla questione del v. 24: "Qual è il più grande?", noi proponiamo di vedervi un frammento dell'episodio dei figli di Zebedeo di Marco e di Matteo; sarebbe stato spostato dal terzo evangelista e riscritto in modo più greco. Al contrario, *Lc* 22,27: "Chi è il più grande, chi è a tavola, o chi serve?", s'adatta perfettamente al v. 24, e fa invincibilmente pensare alla lavanda dei piedi di *Gv* 13,1-20, inseparabile dal contesto della Cena.

in Gv 13 Gesù vuole loro dare, mettendo in anticipo sotto i loro occhi l'atto, che poteva insieme predicare loro e rendere loro possibile questa condotta così difficile: la propria Passione.

Così si spiegano molti tratti, che al primo approccio stupiscono nella scena della lavanda dei piedi. Questa è molto più di una lezione d'umiltà; contrariamente a ciò che potrebbe far credere il discorso esplicativo che segue, essa è soprattutto un simbolo della sorgente stessa della salvezza, come lo suggerisce il dialogo di Gesù con Pietro. E tuttavia, quando Gesù commenta il suo gesto, non ne deriva che una lezione di umile servizio. L'accostamento con i paralleli sinottici chiarisce quest'anomalia. In Mc 10,42-44 la Passione nella quale il Figlio dell'uomo deve dare la sua vita in riscatto per la moltitudine è proposta come esempio ai discepoli, e si direbbe che non è richiamata, che per servire d'esempio, come paragone (cf. Mt 20,28: "come il Figlio dell'uomo"): tuttavia con tutta evidenza essa è molto più di un paragone, è la sorgente stessa della riconciliazione dell'umanità peccatrice con Dio.

È troppo rapidamente, e in fondo molto superficialmente, che si è stimato estraneo al contesto il v. 16, dove Gesù dichiara, che un servo non è più grande del suo maestro, né un inviato (letteralmente un apostolo) più grande di chi lo ha mandato: anche se è vero, che la parola *apostolo*, non è da prendere qui in senso tecnico, Gesù pensa sempre ai suoi apostoli, e vuol far capire loro, che la loro situazione nella Chiesa, apparentemente privilegiata, non deve impedire loro di abbassarsi, come lui stesso ha fatto.

Più difficile è certamente il confronto stretto col suo contesto del versetto 20, del tutto inatteso. Cristo vi proclama la dignità degli apostoli, misurata da quella stessa di Cristo: "Chiunque riceve chi avrò inviato, riceve me, e chiunque mi riceve, riceve colui che mi ha mandato". C'è almeno questo legame con la lavanda dei piedi: Gesù continua a rivolgersi ai suoi apostoli. Lagrange suppone, che stava "per cominciare un discorso sull'apostolato e sulla sua dignità...Ma questo nuovo discorso fu interrotto dall'emozione che s'impadronì di Gesù, al pensiero del tradimento di uno dei suoi apostoli, e le sue raccomandazioni, come le sue consolazioni, presero un altro corso"⁶⁸. In ogni caso non è richiesto di vedere nel v. 20, e ancor meno nel v. 16, delle aggiunte redazionali, fatte dopo.

Ciò che ci resta da dire è più nuovo. Significativa è la forma nella quale si esprime la minaccia fatta da Gesù a Pietro, nel caso che rifiutasse di farsi lavare dal suo Maestro: "Tu non hai parte con me". Queste parole corrispondono a una formula ebraica (*haya héleq le ou im*), che si trova molte volte nel Deuteronomio (10,9; 12,12; 14,27.29; 18,1-2; cf. Nm 18,20), *sempre ed esclusivamente a proposito dei Leviti, che non hanno parte o eredità con il resto degl'Israeliti, perché è Yahwè la loro parte e la loro eredità*. R. Bultmann osserva, con ragione, che l'impiego fatto da Gesù di una formula simile, non dev'essere trasferita nel dominio psicologico; in altri termini, non si tratta lì della privazione dell'amicizia di Gesù o della comunione con lui, ma piuttosto della non-partecipazione a un bene preciso, che è il proprio Gesù⁶⁹.

Arguendo dal fatto che nei testi precitati del Deuteronomio, "parte" e "eredità" sono legati, e che il Nuovo Testamento ha spiritualizzato il concetto di eredità, identificandolo con le ricchezze della vita eterna promessa ai giusti (per *kléronomein*, cf. Mt 5,5; 19,29; 25,34; 1Cor 6,9, ecc.; per *kléronomia*, cf. Gal 3,18; Ef 1,14.18; 5,5, ecc...)⁷⁰, M. E. Boismard conclude che le parole "tu non hai parte con me", significano: "tu non potrai partecipare alla mia vita eterna presso il Padre"⁷¹. Ma la parola "parte" (*meris* o *méros*), non ha acquisito nel Nuovo Testamento questo significato preciso; quanto al termine "eredità", che altrove nel Nuovo Testamento designa la vita eterna, è assente in Gv 13,8. Si ha il diritto di sopprimerlo?

Siccome il linguaggio di Gesù s'ispira, nella circostanza, non all'insieme dei testi dell'Antico Testamento dove si parla di ereditare la Terra Promessa, ma ai soli passi che definiscono la sorte o la parte dei Leviti, viene allo spirito un'altra spiegazione. In un modo

⁶⁸ *Évangile selon saint Jean*, p. 358.

⁶⁹ *Das Evangelium des Johannes*, p. 357, nota 3.

⁷⁰ Cf. F. DREYFUS, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*, RSPT, 1958, p.3-49.

⁷¹ *Le lavement des pieds*, p. 9-10 e 15-17.

incomparabilmente più profondo dei Leviti, Gesù può dire che egli non ha altra parte che Dio Padre. Che gli apostoli devono in principio *aver parte con lui* o *aver la stessa parte di lui*: ciò può voler dire, che essi parteciperanno in un modo speciale alla sua missione e alla sua consacrazione sacerdotale⁷², avendo anch'essi un destino paragonabile a quello dei Leviti, e non possedendo, come loro e come Cristo, che Dio per eredità.

Così dunque, potremmo avere in questo punto l'equivalente e la preparazione di ciò che è detto in 18,16s, sotto una forma sia negativa che positiva: "Essi non sono del mondo *come io* non sono del mondo. Consacrali nella verità; la tua parola è verità. *Come* tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo. E per essi io consacro me stesso affinché siano *anch'essi* consacrati nella verità". Non è notevole che nel passo lucano, che corrisponde alla lavanda dei piedi e termina con queste parole: "Io sono in mezzo a voi come colui che serve" (Lc 22,27), Gesù, subito dopo, annuncia una partecipazione specialissima degli apostoli ai suoi privilegi, partecipazione che non è d'altronde facile da definire esattamente? "Voi siete quelli, che siete stati sempre con me nelle mie prove, e io preparo per voi il Regno, come mio Padre l'ha preparato per me; voi mangerete e berrete alla mia mensa nel mio Regno, e sederete su troni per giudicare le dodici tribù d'Israele" (Lc 22,28-30)⁷³.

L'applicazione agli apostoli della sorte dei Leviti, che supponiamo sullo sfondo di Gv 13,8, ci conduce a un'altra congettura, che orienta del tutto il pensiero nella stessa direzione. Toccato senza dubbio dal fatto, che dalla lavanda dei piedi Gesù fa una lezione destinata agli apostoli sull'esercizio dell'autorità nella futura Chiesa, Max Thurian⁷⁴ vorrebbe vedere nella lavanda dei piedi "una specie d'ordinazione degli apostoli al loro ministero, segno e strumento del ministero di Gesù". E. Lohmeyer aveva già detto qualcosa di simile: secondo lui, con la lavanda dei piedi, Gesù fa dei suoi apostoli i sacerdoti e le guide della comunità escatologica e i suoi associati nel Regno definitivo⁷⁵. Significa tornare per un'altra via a un'interpretazione strettamente sacramentale del gesto di Gesù, interpretazione che rende incoerente l'insieme del testo, e non s'impone in alcun modo (cf. *sopra*).

Ma si può ritenere qualcosa dell'idea di Max Thurian, soprattutto se si tengono presenti le relazioni strette tra i capitoli 13 e 17, relazioni che Bultmann ha posto in evidenza, d'altronde con qualche esagerazione. Al capitolo 17 Gesù domanda al Padre di consacrare i suoi apostoli, e consacra se stesso come vittima, perché siano dei consacrati. È permesso supporre, che la lavanda dei piedi, è la preparazione simbolica di questa consacrazione.

Come si può notare, nell'Antico Testamento Mosè riceve l'ordine di lavare Aronne e i suoi figli per prepararli alla loro consacrazione sacerdotale, la purezza fisica era allora simbolo della purezza dell'anima, richiesta per il servizio liturgico: "Farai avvicinare Aronne e i suoi figli alla Tenda di riunione e li farai lavare" (Es 29,4; cf. parallelamente Lv 8,6; Nm 8,6-7). Altrove si tratta di abluzioni rituali, legate all'esercizio delle funzioni sacerdotali (Es 30,17.21; 40,30-32). È legittimo pensare che nella lavanda dei piedi abbiamo una trasposizione del bagno rituale preparatorio alla consacrazione dei sacerdoti levitici, come in Gv 17 abbiamo una trasposizione della liturgia di Kippur. La lozione praticata da Gesù ha d'altronde un significato molto più

⁷² La parabola dell'amministratore, di Mt 24,45-51, annuncia che, se l'amministratore è fedele, avrà parte ai pieni poteri del suo maestro (v. 47), ma che se al contrario è infedele, la sua parte (*méros*) sarà con "gli ipocriti", le cattive guide spirituali del popolo giudaico.

⁷³ Non è qui il luogo per studiare in particolare questo testo difficile, come il suo corrispondente nel primo vangelo (Mt 19,28). Il participio *krinontes* di Luca, esprime l'esercizio di un potere stabile, come *esthiète* e *pinète* significano il godimento di uno stato di felicità permanente. È chiaro che le dodici tribù d'Israele figurano l'universalità della Chiesa. P. Joüon osserva d'altra parte, rinviando al v. 29 ("Io vi attribuisco la regalità"): "Si tratta di troni regali, non di troni di giudici, il giudizio essendo strettamente riservato al Figlio (Gv 5,22)" (*L'Évangile de Notre Seigneur Jésus-Christ*, Parigi 1930, p. 436). Come nel Libro dei Giudici, "giudicare" ha qui il senso di governare. Cf. il nostro studio: *Le triomphe eschatologique de Jésus d'après quelques textes isolés des Évangiles*, NRT, 1949, p. 715-722.

⁷⁴ *Sacerdoce et Ministère*, p. 29.

⁷⁵ *Die Fusswaschung*, in ZNW 38 (1939), p. 74-94; cf. G. RICHTER, *Die Fusswaschung im Johannesevangelium*, p. 238.

profondo di quella imposta nell'Antico Testamento ai candidati al sacerdozio, per il fatto che figura la Passione purificatrice.

Partendo da tutti questi dati, possiamo esprimere così la portata della minaccia proferita da Gesù contro Pietro: se tu non accetti di essere lavato da me, e se ti ribelli contro le umiliazioni redentrici, che devono procurarti le disposizioni richieste per aver parte al mio sacerdozio, e in particolare guarirti dal tuo orgoglio e dal tuo spirito di dominio, in breve, se rifiuti il mistero della Croce, che deve purificarti, questa partecipazione ti sarà rifiutata.

È chiaro, che ciò che abbiamo detto, è un'ipotesi di lavoro. Non abbiamo affatto l'intenzione di presentare come certezze queste vedute in parte nuove; esse valgono per ciò che valgono gli argomenti che le appoggiano. In ogni caso hanno un doppio vantaggio. Si percepisce meglio, in questo modo, il legame che esiste tra la lavanda dei piedi, preambolo al discorso d'addio, e la preghiera sacerdotale, che serve loro da conclusione. Si comprende meglio ugualmente così, la scelta fatta da Cristo, di quest'azione simbolica. Effettivamente, che Cristo *lavi* gli uomini dai loro peccati, è certamente un tema autenticamente scritturistico, ma l'immagine del bagno purificatore, d'altronde molto raro, è più paolino (cf. *1Cor* 6,11; *Ef* 5,26; *Tt* 3,5) che giovanneo, essendo certo che la lettura di *Ap* 1,5 ("ci ha lavati dai nostri peccati con il suo sangue") è incerta e contestata⁷⁶. L'allusione al bagno rituale dei Leviti aiuta a render conto, in *Gv* 13, di un simbolo in sé abbastanza inatteso.

Dal punto di vista *crisologico* la scena della lavanda dei piedi fa pensare all'inno crisologico della lettera ai Filippesi (2,6-11) dove vediamo Cristo abbassarsi senza perdere le sue prerogative divine: come in *Gv* 13, egli lava i piedi dei suoi apostoli restando il Signore e il Maestro. Un gran numero di esegeti moderni, al numero dei quali ci allineiamo, scoprono in questo inno, come in *Gv* 13, delle allusioni a *Is* 53⁷⁷. Conviene ugualmente metterlo in rapporto con il Figlio dell'uomo trascendente dei Vangeli, che si fa servo e si umilia fino alla morte della Croce per la salvezza dell'umanità peccatrice.

La portata *pastorale* della scena della lavanda dei piedi trova la sua migliore illustrazione in queste esortazioni di san Pietro: "Esorto i presbiteri che sono tra voi, io presbitero come voi, testimone delle sofferenze di Cristo e che ho partecipato alla gloria che dev'essere manifestata; pascete il gregge di Dio che vi è affidato, non per forza, ma di buon grado, non in un interesse vergognoso, ma per dedizione; quelli che avete ricevuti in sorte, non governateli come despoti, ma facendovi modelli del gregge... Tutti, gli uni verso gli altri, rivestitevi di umiltà" (*1Pt* 5,1-5). In quest'ultima raccomandazione, "rivestitevi di umiltà", il testo greco utilizza il verbo *egkombousthai* (abbottonarsi su di sé, avvolgersi abbottonandosi), termine del tutto insolito in tale contesto. Il testo dovrebbe tradursi letteralmente così, come fa C. Spicq: "Annodate su di voi il camice dell'umiltà". È lì senza alcun dubbio un'evocazione del grembiule grossolano (*egkombôna*) che i lavoratori e gli schiavi sovrapponevano sulla loro tunica per non sporcarla. Ma c'è lì anche, quasi certamente, una reminiscenza dell'abbigliamento da schiavo, preso da Cristo nella scena sconvolgente della lavanda dei piedi. Pietro, che a prima vista s'era rivoltato contro questo gesto d'abbassamento, non aveva dunque dimenticata la lezione⁷⁸.

⁷⁶ La lettura *lusinganti* (ci ha sciolti o liberati), è molto meglio attestata della lettura *lousanti* (ci ha lavati); ha anche le preferenze della maggioranza dei critici; cf. R. H. CHARLES, *The Revelation of St John*, Edimburgo 1920, vol. I, p. 15. Tuttavia è la lettura "ci ha lavati" che è stata ritenuta dalla Bibbia di Gerusalemme.

⁷⁷ Cf. il nostro studio: *L'hymne christologique de l'Épître aux Philippiens*, RB, 1965, p. 352-380 ; 481-507.

⁷⁸ Cf. C. SPICQ, *Les Épîtres de saint Pierre*, Parigi 1966, p. 171; A. FEUILLET, *Quelques réflexions sur le quatrième évangile à propos d'un livre récent*, in *Bulletin du Comité des Études de la Compagnie de S. Sulpice*, aprile-settembre 1969, p. 244-245. È interessante constatare che questa reminiscenza di Giovanni è intimamente unita a tutta una cascata di allusioni evangeliche, più o meno nitide: umiliatevi perché Dio vi esalti (5,6); cf. *Mt* 23,12; *Lc* 14,11; 18,14; - Affidate a Dio ogni preoccupazione (5,7): cf. *Mt* 6,25-32; *Lc* 12,22-23; - siate sobri, vegliate (5,8a): cf. *Lc* 12,22-37; - il diavolo omicida vagante: cf. *Gv* 8,44; 12,31; 14,30; *Lc* 22,31; - bisogna resistergli restando fermi nella fede; cf. *Lc* 22,32. Quale ruminazione delle parole di Cristo, da parte del capo degli apostoli, presuppone questo intarsio evangelico!

**La comunicazione agli apostoli dello Spirito Santo (Gv 20. 19-23)
e il ministero sacerdotale
della riconciliazione degli uomini con Dio.**

In Gv 20, 19-23, la sera stessa di Pasqua, Cristo risuscitato appariva ai discepoli riuniti, “le porte erano chiuse per timore dei Giudei”, e comunica loro lo Spirito Santo. Quest’apparizione dev’essere la stessa di quella che è raccontata in Lc 24, 36-46. Tuttavia in quest’ultimo passo, la cristofania sembrerebbe aver avuto come beneficiari, prima di tutto gli Undici, e anche “i loro compagni”, per lo meno se ci si rifà al v. 33 precedente. Ma è unicamente al testo di Giovanni che dobbiamo chiedere l’identificazione dei beneficiari del dono dello Spirito: è il solo a parlarcene. Il racconto del quarto vangelo è indipendente e dev’essere interpretato in se stesso. Accade tutto diversamente per quello del terzo vangelo^{78bis}.

Come riconoscono d'altronde la maggior parte dei commentatori, i beneficiari della cristofania di Gv 20,19-23 sono gli stessi di quelli dei discorsi d’addio, cioè i soli apostoli, salvo evidentemente san Tommaso, la cui assenza, espressamente affermata in 20,24, occasiona l’episodio ben noto dedicato all’incredulità di questo apostolo. L’apparizione di Cristo in 20,19-23 riguarda certamente i soli apostoli, perché essa corrisponde alle promesse che sono state fatte loro nel discorso d’addio.

Gesù aveva allora annunciato ai suoi apostoli che sarebbe venuto verso di loro: “Io me ne vado e *vengo da voi*” (14,18); ora, mentre Luca in 24,36 dice solamente che Gesù risuscitato stette in mezzo agli apostoli, il quarto evangelista scrive, per far corrispondere la promessa e l’evento, “*Gesù venne e stette in mezzo*” (20,19).

Gesù aveva detto: “Vi lascio la mia pace” (14,27); il Risorto porta con sé la pace definitiva. Certamente le parole “pace a voi” potrebbero essere, in sé, un semplice saluto banale. Ma la solennità della circostanza spinge a conferire qui, alla parola “pace”, il senso religioso profondo, che riveste così spesso nella Scrittura, Antico e Nuovo Testamento. Alcuni paralleli biblici si presentano più particolarmente alla mente. “Yahwè dice a Gedeone: Pace a te, non temere nulla, tu non morrai. Gedeone costruì in quel luogo un altare a Yahwè, e lo chiamò Yahwè-Pace” (Gdc 6,23-24). “L’angelo disse a Daniele: non temere affatto, uomo delle predilezioni: pace a te, riprendi forza e coraggio. E mentre egli mi parlava, io mi sentii fortificato” (Dn 10,19). In Gv 20,21 conviene tradurre “Pace a voi”, piuttosto che: “La pace *sia* con voi”, come se il Risorto non formulasse che un saluto, mentre intende confermare questo dono inapprezzabile della pace messianica, che aveva già fatto in 14,27. Gesù ripete due volte “Pace a voi” (ai vv. 19 e 21) come aveva pronunciato due volte la parola “pace” in 14,27⁷⁹.

Gesù aveva ancora predetto: “Sarete oppressi da tristezza, ma *la vostra tristezza si cambierà in gioia...Vi vedrò di nuovo, e il vostro cuore si rallegrerà*” (14,20.22). Queste parole hanno certamente un significato molto ampio, tale da poter esaurire la felicità eterna dell’al di là; ma ricevono già un primo compimento in 20,20: “*I discepoli si rallegrarono nel vedere il Signore*”.

^{78bis} Cf. P. BENOIT, *Passion et Résurrection du Seigneur*, Parigi 1966, p. 321-323 : confronto dei racconti di Giovanni e di Luca. Il P. Benoit pensa che Luca ha utilizzato la tradizione giovannea anteriore a lui nei suoi primi strati, e che vi ha adattati al suo racconto.

⁷⁹ Cf. R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, p. 536; R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1021. Ci si può riferire anche a W. C. VAN UNNIK, *Dominus vobiscum. The Background of a liturgical formula*, in *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, Manchester 1959, p. 270-305. Lo studio della formula liturgica apparentata, *Dominus vobiscum*, conduce l’autore a questa duplice conclusione: quando il verbo è espresso, la sfumatura di spinge verso una formula di augurio; quando il verbo non è espresso, d’ordinario si è in presenza, non di un augurio, ma di una dichiarazione.

Nella preghiera sacerdotale Gesù, parlando al Padre, si considerava per anticipazione, come ritornato presso di lui; ricordava anche al passato la missione degli apostoli; doveva d'altronde pensare allo stesso tempo alla preparazione di questa missione nel corso del ministero pubblico: “Come tu mi hai inviato nel mondo, anch’io li ho inviati nel mondo” (17,18). Ora Cristo si esprime al presente, ma usa pressappoco gli stessi termini (non c’è differenza di senso tra *apostellein* e *pempein*) e anche la stessa forma (paragone tra la sua missione e quella dei discepoli) mostra che si tratta sempre della stessa realtà: “Come il Padre ha mandato me, anch’io mando voi” (20,21). Quest’ultima corrispondenza è significativa: venendo dopo gli altri tre, che abbiamo segnalato, è un *confirmatur* prezioso della struttura, che più sopra abbiamo scoperto in *Gv* 17: contrariamente a ciò che certi autori hanno preteso dire, la consacrazione e la missione di 17,17-19 non riguarda indistintamente tutti i discepoli, ma i soli apostoli, esattamente nello stesso modo della missione di 20,21.

La scena, che stiamo studiando, è di un’importanza capitale, perché è la prova decisiva, che Gesù ha voluto conferire ai suoi apostoli dei poteri strettamente riservati, e un sacerdozio ministeriale, essenzialmente distinto dal sacerdozio comune. Dobbiamo anche esaminare con cura, prima di tutto, i particolari del testo giovanneo, e poi i diversi dati paralleli. Ci sono in primo luogo i dati paralleli di san Matteo, sia *Mt* 9,1-8 dove Cristo rimette lui stesso i peccati, sia i due passi (*Mt* 16,19 e 18,18) dove conferisce a Pietro e ai Dodici poteri speciali. C’è in secondo luogo il racconto della Pentecoste degli Atti degli Apostoli di cui, agli occhi di molti critici, *Gv* 20,19-23 sarebbe il corrispondente esatto, o la trasformazione. Terminando, diremo qualche parola di *2Cor* 5,17s.

In *Gv* 20,22 Cristo risuscitato soffia sui suoi apostoli. Questo atto è espresso con un verbo raro (*emphusaô*) già utilizzato dalla Settanta nella traduzione di *Gn* 2,7; alle origini Yahwè insuffla al primo uomo un soffio di vita. Questo termine si ritrova in *Sap* 15,11, dov’è parallelamente questione della creazione del primo uomo: “Siccome non riconosce Colui che l’ha formato, che gli ha insufflato un’anima attiva, gl’inspirò un soffio vitale”. Riferendosi parallelamente a *Gn* 2,7, Ezechiele ci descrive la risurrezione escatologica delle ossa disseccate, ricorrendo allo stesso vocabolo: “Vieni dai quattro venti, spirito, soffia su questi morti, e che vivano” (37,9).

Questi riscontri verbali non potrebbero essere fortuiti: essi fanno vedere nell’azione simbolica di Gesù una creazione escatologica, che corrisponde alla prima creazione. In dipendenza dal Padre, Cristo risuscitato appare qui come principio di una creazione nuova, che conclude e trascende infinitamente la prima perché, al soffio vitale donato alle origini, fa seguito ora lo Spirito Santo⁸⁰.

L’idea che questo passo ci suggerisce riguardo allo Spirito Santo, è molto differente da quella che troviamo nelle promesse dei discorsi dopo la Cena, dove lo Spirito Paraclito ci si presenta come il Maestro interiore, il divino Educatore, che deve istruire i discepoli nell’intimo e interiorizzarli alla verità portata da Gesù. Bisogna perciò stare attenti e concludere che si tratta di una concezione speciale, che non si troverebbe altrove nel quarto vangelo⁸¹; essa è in effetti in rapporto stretto con l’annuncio della nuova nascita con l’acqua e lo Spirito Santo (del colloquio con Nicodemo in *Gv* 3,3-8): annuncio che s’ispira anch’esso agli oracoli di Ezechiele, particolarmente a ciò che precede immediatamente la visione delle ossa disseccate menzionata più sopra: “Vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Metterò dentro di voi il mio spirito, e farò sì che camminate secondo le mie leggi” (36,26-27). Ci si riferirà ancora a *Ez* 11,19, come al *Miserere* (*Sal* 51, vv. 9.12-13), che, secondo ogni verosimiglianza, dipende da Ezechiele.

Sempre in dipendenza da Ezechiele, un ruolo analogo di purificazione escatologica, è attribuita allo Spirito divino nell’*Istruzione sui due spiriti* della *Regola della comunità* (col. IV,

⁸⁰ Oltre ai commentari, cf. J. SCHMITT, *Simplex remarques sur le fragment Jn 20,22-23* in *Mélanges en l’honneur de Mgr Michel Andrieu*, Strasburgo 1956, p. 415-423.

⁸¹ Ciò va verso quello che suggerisce C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, p. 430. Secondo Dodd, l’evangelista non riprodurrebbe qui la propria teologia dello Spirito, come nei discorsi d’addio, ma una tradizione d’origine differente.

linee 21-23). Citiamo il testo dalla traduzione di P. Guilbert: “Allora Dio purificherà con la sua fedeltà tutte le opere dell’uomo, e Lui stesso renderà puro il corpo dell’uomo, sradicando ogni spirito di perversità dalle viscere della sua carne, purificandolo con lo spirito di santità da tutte le sue attività empie. Egli aspergerà su di lui lo spirito di fedeltà, sotto forma di acque lustrali, per togliere tutte le abominazioni menzognere in cui egli si era sprofondato con lo spirito di sporcizia: per far comprendere ai giusti la conoscenza dell’Altissimo, e per insegnare la sapienza dei figli del cielo ai perfetti di condotta. Perché è (loro) che Dio ha scelti per l’alleanza eterna, e tutta la gloria di Adamo loro (è destinata). Non ci sarà più perversità, e ogni opera di rilassatezza diventerà una vergogna”⁸².

J. Schmitt esprime in termini eccellenti le somiglianze tra questo testo di Qumrân e quello del quarto vangelo: “Da una parte e dall’altra, il tema della purificazione escatologica appare precisato dall’idea della creazione nuova, trionfo della Luce sulle Tenebre. In entrambi i testi la purezza del discepolo ha come principio lo Spirito Santo, come organo e come tipo il Cristo risuscitato o l’uomo messianico. A tutti questi punti di vista il passo di *Gn* è come la replica del brano sadochita”⁸³.

Lo stesso autore sottolinea, che questo parallelismo non dovrebbe meravigliare chiunque ricordi gli accenni battisti e anche i qumranesi dell’apostolo Giovanni: “Una tale convergenza non ha nulla di singolare... La nozione giudaica di santità ha dovuto avere, nella riflessione dei diversi ambienti apostolici, un posto molto più importante di quanto suggerisse l’esegesi corrente. Soggiacente alla parnesi dei Vangeli e delle Lettere, attestata inoltre dalle prime tradizioni gerosolimitane o palestinesi (cf. *At* 5,3; *Rm* 1,4), la nozione di santità sembra risalire proprio, nella sua espressione giudeo-cristiana, a Gesù (cf. *Mt* 5,3), a Giovanni Battista (cf. *Mc* 1,8 par.). Che essa fosse da allora una categoria del pensiero giovanneo (cf. *Gv* 3,5...), è per lo meno un’ipotesi delle più probabili per chi conosce i forti legami giovannei, battisti, perfino sadochisti, di Giovanni apostolo, autore delle tradizioni riferite al quarto vangelo. Da parte sua il tema palestinese del *Géber-Anthrôpos*, dà luogo a dei rilievi analoghi...Fu molto presto applicato al Cristo risuscitato, e ha dominato in larga misura la riflessione pasquale della Chiesa primitiva. I testi di *Rm* 1,3-4 e *1Cor* 15,42-50, tra gli altri, parlano chiaramente in questo senso. Guidati dal tema di Cristo “secondo Adamo” (cf. *1Cor* 15,45-46), sottolineano che Gesù deve la sua prerogativa d’Uomo escatologico alla condizione “spirituale” (cf. *ivi*), cioè allo “spirito di santità” (cf. *Rm* 1,4), che egli ha dalla “sua risurrezione dai morti” (cf. *ivi*)⁸⁴.

Assai legittimamente il Concilio di Trento ha applicato *Gv* 20,21-23 al sacramento della penitenza (*Conc. Trid. Sessio XIV*, Can. 3; DENZ, 10ª edizione, p. 913). Ma le osservazioni che precedono, conducono a intendere in un senso molto più ampio il potere di rimettere i peccati, che in questo passo il Cristo risuscitato conferisce agli apostoli. Infatti i Padri della Chiesa dei tre primi secoli, hanno applicato al battesimo la remissione dei peccati di *Gv* 20,23. Si ricorderà ancora la formula del *Credo*: “un solo battesimo per la remissione dei peccati”⁸⁵. Diciamo in modo generale, che in *Gv* 20,19-23, Cristo associa i suoi apostoli alla grande opera della creazione di un’umanità nuova, creazione che è essa stessa inseparabile dal dono dello Spirito Santo.

Questa associazione si trova ugualmente posta in risalto nella guarigione del paralitico di Cafarnao, come la riporta san Matteo (9,1-8). In questo episodio vediamo Cristo attribuirsi il potere di rimettere i peccati, potere ritenuto come strettamente riservato a Dio, come mostrano le riflessioni di alcuni scribi, riprodotte per intero da san Marco: “Come può parlare così? Bestemmia. Chi può rimettere i peccati, se non Dio solo?” (*Mc* 2,7; il testo parallelo di *Mt* porta semplicemente: “Questo bestemmia”). Ciò non impedisce al primo evangelista di concludere così il suo racconto, come se il potere di rimettere i peccati fosse concesso agli uomini in generale, a ogni uomo:

⁸² Cf. *Les Textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. I, *La Règle de la Communauté. La Règle de la Guerre, Les Hymnes*, di J. CARMIGNAC et P. GUILBERT, Parigi 1961, p. 36-38.

⁸³ *Simple remarques sur le fragment Jn 20,22-23*, p. 420.

⁸⁴ *Simple remarques sur le fragment Jn 20, 22-23*, p. 420-421.

⁸⁵ Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1042.

“Vedendo questo, le folle furono prese da timore e resero gloria a Dio d’aver dato un tale potere *agli uomini*” (9,8). Come spiegare questo curioso fenomeno?

La scuola della *Formgeschichte* ci ha insegnato a cercare nei vangeli meno delle biografie nel senso moderno della parola, che delle testimonianze della fede della comunità cristiana primitiva; mantenuto nei giusti limiti, questo punto di vista può essere fecondo. Se Matteo ci mostra le folle che ringraziano Dio di “aver dato agli uomini un tale potere”, che dal contesto non può essere che quello di rimettere i peccati, non è perché confonda il Figlio dell’uomo con gli uomini suoi fratelli, come neanche Daniele identifica puramente e semplicemente il Figlio dell’uomo con i Santi dell’Altissimo che sono sulla terra. Piuttosto è che, per lui come per Gesù, all’idea di Messia è legata indissolubilmente quella di una comunità messianica, di un nuovo popolo di Dio. Crediamo dunque, con R. Bultmann, A. Schlatter, P. Benoit e molti altri, che l’evangelista pensa alla comunità cristiana della sua epoca e ai ministri, che continuano a esercitare nella Chiesa, nel nome di Gesù, il potere di rimettere i peccati⁸⁶.

Nella scia di Lutero, alcuni esegeti hanno voluto restringere Gv 20,23 al potere di predicare la remissione dei peccati⁸⁷. Ma questa limitazione è contraddetta dal testo, che aggiunge al potere di rimettere i peccati, quello di ritenerli: “Quelli ai quali rimetterete i peccati, saranno loro rimessi; coloro ai quali voi li riterrete, saranno loro ritenuti”. L’atto di ritenere i peccati implica l’esercizio di un vero potere giudiziale, come quello che si esercita, per esempio, nel sacramento di penitenza. È vano, che contro l’interpretazione sacramentale, si sia obiettato⁸⁸ l’impiego del verbo al perfetto passivo (*aphêontai* perfetto dorico) nel testo greco meglio attestato, come se non si trattasse per gli apostoli, che di proclamare una remissione dei peccati già compiuta: in una proposizione condizionale come quella di Gv 20,23 (cf. la particella greca iniziale *an*), il tempo perfetto dell’apodosi può certamente riferirsi ad un’azione ancora futura; non esprime necessariamente un’azione anteriore a quella della protasi (cf. *Blass-Debrunner*, § 344).

Molteplici e complessi sono i problemi posti dal rapporto evidente, tra il potere di rimettere e di ritenere i peccati di Gv 20,23, e quello di legare e sciogliere di cui si tratta in Mt 16,19 e 18,18. Questi passi hanno in comune di utilizzare un procedimento letterale comune a tutte le lingue: l’opposizione di due contrari, per esprimere la totalità^{88bis}. Di queste due antitesi non diremo qui, che ciò che interessa l’oggetto del nostro studio.

Prima di tutto conviene paragonare queste antitesi. Sarebbe semplicistico ed inesatto sostenere che l’antitesi giovannea, perdonare-ritenere, non è che la semplice trascrizione, in buon greco, dell’antitesi matteana legare-sciogliere. Se il verbo greco, che esprime l’idea di perdono (*aphienai*) non pone alcun problema, non è lo stesso per il verbo antitetico *kratein*: il senso nel quale è qui utilizzato (ritenere dei peccati), è del tutto inabituale; si vede male qual è il suo equivalente ebraico (*shamar* o *natar* ?). Non si potrebbe dire altrettanto dell’antitesi matteana legare-sciogliere, che ha il suo corrispondente negli scritti rabbinici (*’asar* e *hittir* [hiphil di *natar*], o *sharah*)⁸⁹. Ma essa ha in sé una portata più larga dell’antitesi giovannea: non solo perdonare o rifiutare di perdonare dei peccati, ma anche autorizzare o interdire una dottrina, permettere o proibire una pratica.

Seguendo il P. Benoit⁹⁰, conviene distinguere i due impieghi successivi, dell’antitesi legare-sciogliere: prima di tutto in Mt 16,19, poi in Mt 18,18. Nella scena di Cesarea di Filippo, il potere di legare e di sciogliere è inseparabile da quello delle chiavi, cioè da quello di chiudere e di aprire

⁸⁶ Alcune righe che precedono, presuppongono un certo numero di dati, che non possiamo sviluppare qui; ci contenteremo di rinviare al nostro studio: *L’exousia du Fils de l’homme* (in *Mc* 2,10-28 par.), *RSR* 42 (1954), p. 161-192.

⁸⁷ Cf. per esempio TH. ZAHN, *Das Evangelium des Johannes*, Lipsia 1912, p. 679.

⁸⁸ Cf. in questo senso J. R. MANTEY, *JBL* 58 (1939), p. 243-249; l’interpretazione di J. R. Mantey è contraddetta da H. J. CADBURY, *JHB* 58 (1939), p. 251-254. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1024.

^{88bis} Cf. C. SPICQ, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Parigi 1965, p. 176, n. 5.

⁸⁹ Cf. A. SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, Stoccarda 1948, p. 509-510.

⁹⁰ *Passion et Résurrection du Seigneur*, p. 368-369.

l'accesso al Regno di Dio, potere che è conferito a Pietro solo, maggiordomo della casa di Dio⁹¹. In un tale contesto, l'antitesi legare-sciogliere prende necessariamente il significato più ampio, che si possa concepire.

Il discorso comunitario di *Mt* 18 riprende la stessa antitesi, ma in un contesto molto differente; si tratta allora di mancanze commesse nella comunità e della correzione fraterna. Gesù chiede che il colpevole sia deferito alla comunità. E aggiunge (v. 18): “Tutto ciò che legherete sulla terra sarà legato nel cielo, e tutto ciò che scioglierete sulla terra sarà sciolto nel cielo”. C'è ogni motivo per credere che, posta in questo contesto, l'antitesi legare-sciogliere riveste presso Giovanni lo stesso significato preciso delle parole “ritenere-perdonare i peccati”. Nel quarto vangelo, la forma passiva (“saranno rimessi”, “saranno ritenuti”) è un modo indiretto di designare Dio, del tutto come in Matteo, è il cielo che ratifica ciò che è stato fatto sulla terra. I commentatori pongono questa questione a proposito di *Mt* 18,18: a chi Cristo conferisce qui il potere di legare e di sciogliere? Gli uni (principalmente i cattolici) rispondono: ai soli apostoli; altri: a tutta la comunità o anche ad ogni cristiano. Bisogna riconoscere, che il contesto immediato, ci lascia nell'incertezza. Ma bisogna affrettarsi ad aggiungere, che il legame del loghion di *Mt* 18,18 con il contesto, è molto labile e manifestamente secondario: come il Discorso della montagna di *Mt* 5-8, il discorso comunitario di *Mt* 18 è una sintesi d'insegnamenti di Cristo pronunciati in circostanze diverse. Infatti *Mt* 18,18 richiama certamente la finale del primo vangelo (*Mt* 28,18-20) dove, come in *Gv* 20,19-23, Cristo risuscitato, investito di “ogni potere in cielo e sulla terra”, fa partecipare gli undici apostoli (cf. v. 16) alla sua doppia missione dottrinale e santificatrice. D'altronde il parallelismo stretto tra *Mt* 18,18 e *Gv* 20,23 termina col convincere che nel testo matteo sono considerati solo gli apostoli⁹².

Un problema molto importante, che si pone a proposito della scena di *Gv* 20,23, è quello dei suoi rapporti con l'effusione dello Spirito il giorno della Pentecoste, com'è raccontata dagli Atti degli Apostoli (2,1-13). Nessuno pensa oggi di riprendere l'opinione di alcuni autori antichi: Teodoro di Mopsuestia, Eutimio, Teofilatto, Grozio, Tholuck, Lampe...; non ci sarebbe qui, che una preparazione e una garanzia del dono futuro dello Spirito alla Pentecoste. Questa spiegazione va contro i termini formali del quarto vangelo, che esprimono un ricevimento reale: “Ricevete il Santo Spirito”. Essa è stata condannata dal quinto Concilio (DENZ 224)⁹³.

Restano presenti due interpretazioni. Molti esegeti moderni vedono nel racconto giovanneo il corrispondente o l'equivalente della Pentecoste lucana; è, dicono, lo stesso evento; solo che in S. Luca è descritto con colori brillanti e in S. Giovanni in modo più spirituale. Al dire di X. Léon Dufur⁹⁴, “con tutta evidenza, è lo stesso evento, che è presentato in due modi differenti e che appaiono contraddittori solo se ci si ferma alla data nella quale è situato il dono”. Questa differenza di data, l'archimandrita Cassiano Besobrasoff, tenta di sopprimerla; egli pretende che, esattamente

⁹¹ Secondo J. A. EMERTON (*JTS* 13, 1962, p. 325-331), le parole “legare” e “sciogliere”, unite come sono al potere delle chiavi, devono far eco a *Is* 22,22, dove Eliakim è costituito primo ministro del re: “Io porrò sulla tua spalla la chiave della casa di David; egli aprirà e nessuno chiuderà; egli chiuderà, e nessuno aprirà”. Di conseguenza, potrebbe essere che la parola originale di Gesù sia stata: “Tutte le volte che voi chiuderete, sarà chiuso; tutte le volte che voi aprirete, sarà aperto”. Matteo avrebbe conformato il linguaggio di Gesù a delle formule giudaiche ben note. Quanto a Giovanni, egli non avrebbe fatto l'applicazione ai peccati e utilizzati dei termini più intelligibili per dei Greci, di quelli del primo vangelo. Cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, p. 1039-2040.

⁹² P. GAECHTER giunge alla stessa conclusione dal fatto, che in *Mt* 16,16 il potere di legare e di sciogliere è conferito al solo Pietro; se in *Mt* 18,18 è conferito a una collettività, ciò non può essere, che alla collettività degli apostoli, e non alla comunità tutt'intera: *Das Matthäus-Evangelium*, Innsbruck, Vienna, Monaco 1963, p. 601. È ciò che conferma la somiglianza tra questi tre testi: *Mt* 16,19; 18,18.28.18-20. Questi tre testi hanno in comune di riferirsi a *Dn* 7. La visione del Figlio dell'uomo di *Dn* 7 ha una considerevole importanza per la comprensione della concezione neotestamentaria della Chiesa; cf. F. KATTENBUSH, *Der Quellort der Kirchenidee*, in *Festgabe*; A. VON HARNACK, Tubinga 1921, p. 143-172. Nella visione danielica, i Santi dell'Altissimo, che militano sulla terra, partecipano ai privilegi del Figlio dell'uomo celeste. Nei tre passi matteani, che abbiamo citati, ed egualmente in *Gv* 20,19-23, Cristo, una volta risuscitato e glorificato, ratifica nel cielo ciò che fanno sulla terra gli uomini, investiti della sua missione e della sua autorità.

⁹³ Cf. P. SCHANZ, *Das Evangelium des heiligen Johannes*, Tubinga 1885, p. 575; F. GODET, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, Neuchâtel 1902, tomo III, p. 496.

⁹⁴ *Résurrection de Jésus et Message Pascal*, Parigi 1971, p. 239.

come Luca, anche Giovanni porrebbe l'invio dello Spirito Santo cinquanta giorni dopo Pasqua; in effetti secondo lui l'espressione del v. 19 "in quel giorno" sarebbe una formula tecnica che servirebbe a indicare il ritorno di Cristo nel Santo Spirito⁹⁵. Nessun commentatore serio si deciderà ad ammettere un'armonizzazione così forzata. In compenso oggi, anche presso i cattolici, prevale sempre più l'opinione che, malgrado le differenze considerevoli tra i due racconti, differenze non solo di data, ma anche di contenuto, i racconti si riferiscono allo stesso evento. In effetti, si dice, è artificiale distinguere due doni dello Spirito fatti successivamente agli apostoli, e se le due descrizioni presentano tali divergenze, è che traducono delle prospettive teologiche molto differenti⁹⁶.

Tuttavia, eccellenti commentatori non si fanno convincere e mantengono la distinzione. M. L. Lagrange nota: "L'atto descritto qui da Giovanni non compie le condizioni indicate da Giovanni stesso (14,16.26; 16,7.13) riguardo alla missione dello Spirito, il quale deve essere inviato dal Padre (o dal Figlio), ma dopo il ritorno del Figlio presso il Padre e per supplire all'assenza del Figlio"⁹⁷. Gli esegeti sempre più numerosi che pensano che nella prospettiva giovannea le cristofanie pasquali sono apparizioni di Cristo che vengono da presso il Padre⁹⁸, non sarebbero persuasi da questo ragionamento. C'è posto per preferire quella di P. Benoit: "Com'è che, secondo Giovanni, lo Spirito Santo sia dato agli apostoli dalla sera di Pasqua? C'è lì un falso problema, perché non si può opporre lo Spirito Santo di Giovanni, che perdona i peccati, allo Spirito Santo di Luca, che presiede alla predicazione universale. Sono due aspetti differenti di una stessa realtà infinitamente ricca, che è il soffio, la potenza di Dio. Giovanni sottolinea l'aspetto santificante, interiore dello Spirito che, secondo le promesse dei profeti, viene per purificare l'anima del peccatore, rendergli l'innocenza e dargli questa giustizia, questa vita con Dio, che è la vita della grazia. È lo spirito, che aveva promesso *Ezechiele* (36,25-27) e di cui Gesù ha rinnovato la promessa nel suo discorso dopo la Cena, lo Spirito che viene nell'intimo di ogni cristiano, per rischiararlo, ricordargli le parole di Dio e purificarlo, rimettendo i suoi peccati. Luca, nel racconto della Pentecoste, parla dello Spirito sotto il suo aspetto "carismatico". È lo Spirito che Dio dà ai suoi fedeli, non più immediatamente per la santificazione interiore, ma per l'azione esteriore e l'irradiazione del Vangelo"⁹⁹. In un altro modo, F. M. Braun¹⁰⁰ sottolinea la differenza considerevole tra il dono *impercettibile* dello Spirito, espresso dal quarto vangelo, e il trasporto *estatico* degli Atti, che dà l'impulso alla predicazione evangelica.

Queste diverse risposte devono essere completate, perché lasciano nell'ombra la differenza più importante tra *At* 2,1-13 e *Gv* 20,19-23. Negli Atti degli Apostoli i beneficiari del prodigio della Pentecoste, che d'altronde non sono esclusivamente gli apostoli¹⁰¹, sono personalmente trasformati

⁹⁵ *La Pentecôte johannique* (*Gv* 20,19-23), Valence-sur-Rhône 1939. Per una critica di quest'opera, cf. P. BENOIT, *RB*, 1946, p. 297-300.

⁹⁶ R. BULTMANN vuole che, agli occhi di Giovanni, Pasqua e Pentecoste si confondono, e forza la corrispondenza tra *Gv* 20,19-23 e le promesse del Paraclito: *Das Evangelium des Johannes*, p. 536-537. Secondo R. E. BROWN, si tratta in Luca e Giovanni dello stesso dono dello Spirito, situato ogni volta dopo il ritorno di Cristo presso il Padre, ma concepito da una parte e dall'altra in modo differente: *The Gospel according to John*, p. 1038-1039.

⁹⁷ *Évangile selon saint Jean*, p. 515.

⁹⁸ Cf. il nostro studio: *La recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christofanie de Jn 20,11-18*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Parigi 1963, tomo III, p. 98-99. Tuttavia, se un'ascensione invisibile di Cristo è espressa in *Gv* 20,17, si presenta una difficoltà: bisogna dunque ammettere che solo l'apparizione a Maria Maddalena ebbe luogo *prima*, e tutte le altre cristofanie *dopo* questa ascensione? B. SCHWANK non esita a tirare questa conclusione: *Das leere Grab* (20, 1-18) in *Sein und Sendung* 29 (1964), p. 388-400. Invece R. E. BROWN pensa, che agli occhi di Giovanni, Resurrezione e Ascensione si confondono interamente, e le parole "io vado verso mio Padre" di 20,17, non devono essere prese per una determinazione del tempo dell'Ascensione, ma per una semplice affermazione teologica, che unisce l'Ascensione alla Resurrezione. *The Gospel according to John*, p. 1014-1015.

⁹⁹ *Passion et Résurrection du Seigneur*, p. 166-167.

¹⁰⁰ *Apostolique et Pneumatique selon saint Jean*, in *RT* 1971 (*Un théologien de l'Église, le Cardinal Journet*), p. 459-460.

¹⁰¹ Tenendosi alla lettera del testo degli Atti, i beneficiari della Pentecoste sarebbero le 120 persone, di cui si tratta in 1,15-16. Ma ci si può domandare (con la Bibbia di Gerusalemme), se 1,13-14 non è l'introduzione primitiva al racconto

dallo Spirito Santo e “riempiti” da lui: “cominciano a parlare in altre lingue”, cosa che getta i presenti nello stupore e li fa ritenere uomini ubriachi. Il dono dello Spirito in *Gv 20,19-23* è orientato in modo totalmente diverso: è fatto ai soli apostoli e non solo non provoca trasporti estatici, ma non corrisponde alle promesse del Paraclito dei discorsi dopo la Cena, perché è destinato direttamente, non alla trasformazione e alla santificazione interiore degli apostoli, ma a quella degli altri uomini, che, per il tramite degli apostoli, credono a Cristo. Si è qui in presenza di un paradosso: il gesto d’insufflazione di Gesù simbolizza senz’alcun dubbio l’apparizione di un’umanità nuova, e tuttavia gli apostoli, verso i quali questo gesto è diretto, sono considerati da Gesù, non come il punto di partenza di questa nuova creazione, ma piuttosto come i cooperatori di Cristo e dello Spirito Santo, per la realizzazione di questo disegno grandioso: sarà per mezzo della loro mediazione che gli uomini saranno strappati all’influenza del peccato e riceveranno la vita divina. B. F. Wescott fa osservare, con ragione, che l’assenza stessa dell’articolo autorizza a leggere: Ricevete un dono del Santo Spirito, un potere spirituale^{101bis}.

Siamo così ricondotti molto chiaramente in questo passo al tema fondamentale della preghiera di *Gv 17*, dove gli apostoli sono consacrati per diventare i continuatori dell’opera di Cristo. Non si può dunque che approvare il P. Prat quando propone di vedere nel dono di *Gv 20,23* “il compimento del sacerdozio” che Cristo sacrificandosi aveva conferito agli apostoli, il compimento della loro consacrazione¹⁰². Più sopra abbiamo osservato che, se nella preghiera sacerdotale lo Spirito Santo è in apparenza assente, in realtà il suo intervento è dovunque presupposto; è presupposto in particolare con la consacrazione nella verità, perché è lo Spirito Paraclito che introduce nella verità tutt’intera; è presupposto ugualmente con la consacrazione in verità, inseparabile dalla consacrazione in spirito, come il culto in verità è inseparabile dal culto in spirito. Nella pericope che studiamo l’azione dello Spirito è messo in forte rilievo.

Sarebbe molto interessante accostare *Gv 20,19-23* al modo con cui san Paolo descrive il ministero apostolico in tutta la seconda lettera ai Corinzi. Citiamo almeno questo testo: “Se qualcuno è in Cristo, è una creazione nuova, l’essere antico è sparito, c’è un essere nuovo. E tutto viene da Dio, che ci ha riconciliato in sé nel Cristo e ha confidato a noi il ministero della riconciliazione. Perché è Dio che, in Cristo, si riconcilia con il mondo, non tenendo più conto delle colpe degli uomini, e mettendo sulle nostre labbra la parola della riconciliazione. Noi siamo dunque ambasciatori per Cristo, visto che è Dio che esorta per mezzo di noi¹⁰³. Ve ne supplichiamo per l’amore di Cristo, riconciliatevi con Dio. Colui che non aveva conosciuto il peccato, egli l’ha fatto peccato per noi, perché in lui diventiamo giustizia di Dio. E siccome siamo suoi cooperatori, vi esortiamo ancora a non ricevere invano la grazia di Dio” (*2Cor 5,17-6,1*).

Tra *Gv 20,19-23* e questo passo, dove si tratta del ruolo svolto, non solo da Paolo, ma anche da “tutti i suoi co-apostoli e collaboratori”¹⁰⁴, le somiglianze sono manifeste. Nei due casi l’opera redentrice è concepita come la creazione di un’umanità nuova. Nei due casi, gli apostoli sono associati a quest’opera divina col titolo d’inviati, o di ambasciatori di Cristo: è Cristo, o che è lo stesso, perché Cristo è Dio, è Dio che agisce in essi e, per loro mezzo, esorta gli uomini. Nei due casi, gli apostoli compiono in nome di Cristo (cf. i due *huper Christo* successivi del v. 20) il ministero propriamente sacerdotale della riconciliazione degli uomini con Dio. Mentre il quarto vangelo ce li mostra investiti del potere di rimettere i peccati, san Paolo ci dice, che Dio mette nella loro bocca “la parola della riconciliazione”: si tratta ai suoi occhi di una parola molto efficace,

del capitolo II; in questo caso, i beneficiari della Pentecoste sono, oltre agli apostoli, alcune donne, tra le quali la Vergine Maria, ed egualmente i “fratelli” di Gesù: cf. *Les Actes des Apôtres (Bible de Jérusalem)*, 2^a edizione, Parigi 1958, p. 41, nota b.

^{101bis} *The Gospel according to St John*, Londra 1937, p. 294.

¹⁰² *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, tomo II, Parigi 1953, p. 448.

¹⁰³ La Bibbia di Gerusalemme traduce: “è come se Dio esortasse per mezzo nostro”. Questa versione sembra discutibile. E. B. ALLO scrive: “Qui la particella *hôs*, come accade frequentemente quando è seguita da un participio al genitivo assoluto, non significa “come”, “come se”, “als ob” (cf. TOUSSAINT, al.), ma “pertanto che”, “visto che” (PLUMMER, al.): *Seconde Épître aux Corinthiens*, Parigi 1937, p. 171.

¹⁰⁴ ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, p. 172.

perché essa è un frutto e un'applicazione della grande riconciliazione dell'umanità con Dio, che Cristo ha operato sul Calvario. Certamente, a differenza di *Gv* 20,19-23, il passo paolino non menziona lo Spirito Santo, ma un po' più sopra l'Apostolo dei Gentili ha sottolineato, con la più grande istanza, che il ministero della nuova alleanza è essenzialmente il ministero dello Spirito, e non quello della lettera (tutto il capitolo III).

**Cristo sacerdote e gli “angeli”
delle chiese nell'Apocalisse;
il problema della successione apostolica;
i capi gerarchici, responsabili
dello stato spirituale delle comunità cristiane.**

Nel capitolo III abbiamo già detto qualche parola sull'Apocalisse; vorremmo ora parlarne più estesamente. In particolare vorremmo attirare l'attenzione sulle magnifiche lettere alle chiese (capitoli II e III), delle quali W. Bossuet non teme di scrivere: “Malgrado la goffaggine e l'impaccio delle espressioni, esse costituiscono ciò che il Nuovo Testamento ci offre di più grandioso”¹⁰⁵. Esse sono in rapporto stretto con l'oggetto del presente studio. In effetti ci presentano Cristo Sacerdote, che ha nella sua mano sette stelle, che sono gli “angeli” delle chiese, cioè, secondo noi, i capi gerarchici di quelle stesse chiese, essi stessi strettamente dipendenti dall'autorità apostolica. Il loro fervore e quello delle comunità che dirigono sono intimamente legati. Un contatto dottrinale profondo con la preghiera sacerdotale di *Gv* 17 ci sembra evidente, benché non sia stato affatto posto in rilievo. È quello che noi tenteremo di spiegare più brevemente possibile, limitandoci all'essenziale.

Che nell'Apocalisse Cristo si presenti rivestito della dignità sacerdotale, se ne dà abitualmente, se non come prova perentoria perlomeno come indizio, la visione inaugurale dell'inizio: 1,13s. In effetti il Figlio dell'uomo vi appare a Giovanni rivestito di un abito lungo (*podèrès: veste talare*, che in *Ez* 28, 4 caratterizza il gran sacerdote). Ci si riferirà ancora a *Zc* 3,4 (LXX), dove si parla dei vestiti ufficiali del gran sacerdote Giosuè, e soprattutto a *Sap* 18,24, dove si dice che la grandezza del gran sacerdote Aronne, unito in modo speciale al Creatore del mondo, era simbolizzata dal suo vestito, cadente fino a terra, dove l'universo intero si trovava rappresentato¹⁰⁶. Un *confirmatur* prezioso di questa esegesi ci è fornito dal quarto vangelo. Come abbiamo detto alla fine del capitolo I, la tunica di Gesù, “senza cucitura” e “tessuta di un solo telo dall'alto in basso”, che i soldati si rifiutano di strappare (*Gv* 19,23-24), è stata parallelamente tenuta per un segno della dignità sacerdotale di Gesù.

J. B. Caird¹⁰⁷ nella stessa visione inaugurale dell'Apocalisse (1,13) attribuisce ugualmente un significato sacerdotale alla cintura d'oro del Figlio dell'uomo. Ma in *Es* 39,29, al quale si riferisce, la cintura del gran sacerdote è di lino ritorto. Come pensano altri commentatori, l'oro della cintura del Figlio dell'uomo sarebbe piuttosto un indice della sua dignità regale; Allo si riferisce a

¹⁰⁵ *Die Offenbarung Johannis*, Gottinga 1906, p. 239.

¹⁰⁶ Come l'universo si trovava così rappresentato? Senza dubbio per l'ampiezza del vestito, il suo colore e il suo ornamento. Cf. E. TOBAC, *Les cinq livres de Salomon*, Bruxelles-Parigi 1926, p. 171 ; J. WEBER, *Le livre de la Sagesse*, in *La Sainte Bible de Pirot*, tomo VI, Parigi 1943, p. 523.

¹⁰⁷ *The Revelation of St John the Divine*, Londra 1966, p. 25.

IMac 10,89: un fermaglio d'oro, distinzione riservata ai principi di sangue regale, fu inviato dal re Alessandro a Gionata¹⁰⁸.

È normale che l'Apocalisse associ strettamente le due dignità, sacerdotale e regale: non sottolinea d'altronde con la più grande insistenza la regalità di Cristo? Essa c'insegna del resto, che Cristo fa dei suoi discepoli dei re e dei sacerdoti (1,6; 5,10); dunque è lui stesso re e sacerdote: per questo nell'Apocalisse, più nettamente forse che dovunque altrove, lo vediamo ricompensare i suoi servitori fedeli donando loro di partecipare ai suoi privilegi. Una volta ancora il quarto vangelo ci chiarisce: nel racconto giovanneo della Passione, la scena della tunica senza cuciture, che non è stracciata, segue immediatamente quella dove, senza volerlo, Pilato proclama la regalità del Crocifisso; effettivamente fa porre sulla croce l'iscrizione trilingue (in ebraico, in greco e in latino): "Gesù di Nazaret, re dei giudei", e replica ai gran sacerdoti, che protestano: "Quello che ho scritto, ho scritto" (19,19-22)¹⁰⁹. Così dunque, in *Gv* 19,18-24, in altre parole Cristo è proclamato allo stesso tempo re e sacerdote, come nell'Apocalisse.

Il quarto vangelo ci suggerisce ancora un'altra cosa, che è molto importante. Il finale del racconto giovanneo della Passione, mostra in Gesù insieme il sacerdote e la vittima sacrificale dei cristiani. In effetti, come ricorda con insistenza il titolo di Agnello di Dio, dato a Cristo dal precursore, parallelamente l'evangelista in 19,35-37, rinvia *allo stesso tempo* all'agnello pasquale della Pasqua giudaica e al martirio del Servo di Yahwè, mentre qualche riga più sopra evocava il sacerdozio di Cristo (in 19,19-23; cf. *sopra*). Quest'associazione stretta delle due qualità di sacerdote e di vittima, va per così dire da sé, perché è già presente in *Is* 53 che Cristo realizza: come il Servo, Gesù è il sacerdote del sacrificio che egli fa della propria vita; nella sua persona il sacerdote e la vittima sono uniti inseparabilmente.

Da ciò scaturisce questa conclusione, per ciò che riguarda l'Apocalisse: dato che al centro di questo libro c'è l'Agnello immolato che ci ha liberati dai nostri peccati con il suo sangue, si deve dire che, per il fatto stesso, al centro di questo libro si trova implicitamente Cristo sacerdote. D'altronde non è che uno degli aspetti, del resto fondamentale, del carattere essenzialmente liturgico dell'Apocalisse¹¹⁰. Da ciò diventa più facile capire perché la vita della comunità cristiana, o nell'aldilà, o già qui, è concepita come una liturgia, un'adorazione ininterrotta: "Essi sono davanti al trono di Dio e lo servono giorno e notte nel suo tempio" (7,15)¹¹¹; "io non vidi nessun Tempio nella città, perché il suo Tempio è il Signore onnipotente come l'Agnello...Il trono di Dio (e dell'Agnello) sarà nella città; i suoi servi lo serviranno e vedranno il suo volto; il suo nome sarà sulla loro fronte" (21,22; 22,3). Come dice A. Gelin, la vita degli eletti si svolge in un servizio culturale senza fine, che accompagna la vita beatifica faccia a faccia¹¹².

Nella visione inaugurale dell'Apocalisse, il Figlio dell'uomo, re e sacerdote, si presenta a Giovanni circondato da sette candelabri d'oro, e avendo in mano sette stelle (1,12.16). Più oltre (1,20) apprendiamo che i candelabri sono le sette chiese e le stelle gli "angeli" di queste sette chiese, alle quali Giovanni riceve l'ordine di scrivere. A dire il vero, è Cristo stesso, che detta al veggente i termini di ciascuna delle sette lettere. È chiaro, che gli "angeli" delle chiese, dipendono in una certa maniera da Giovanni, e che nello stesso tempo, hanno dei rapporti speciali con il Figlio dell'uomo, che tiene le stelle "nella sua mano". Ma ciò non ci permette ancora di sapere chi sono. L'identificazione di questi personaggi misteriosi è uno dei più grandi enigmi dell'Apocalisse, che ne contiene tanti.

¹⁰⁸ *L'Apocalypse de saint Jean*, Parigi 1933, p. 12.

¹⁰⁹ Cf. il nostro opuscolo *L'Heure de la Mère de Jésus*, Prouilhe 1970, p. 57-59.

¹¹⁰ Cf. *L'Apocalypse. État de la question*, Parigi 1962, p. 71-73 : *Le caractère liturgique de l'Apocalypse*.

¹¹¹ La maggior parte dei commentatori applicano *Ap* 7,15 alla vita celeste dell'aldilà. Altro è il sentire di Allo; rinviando alla vita eterna, annunciata fin da ora dal quarto vangelo, egli scrive: "Notte e giorno si potrebbero prendere semplicemente in senso figurato (come 4,8) per significare, che le lodi sono ininterrotte. Ma si potrebbe osservare che, nei capitoli 21-22, che offrono tante analogie con questo brano, è detto formalmente, che non c'è più tempio (21,22), né notte (21,25; 22,5)". (*L'Apocalypse*, p. 126). Cf. similmente H. B. SWETE, *The Apocalypse of St John*, Londra 1909, p. 104.

¹¹² *La Sainte Bible de Pirot*, tomo XII, p. 665.

Tra i commentatori, un gran numero pensa a degli angeli propriamente detti, e più precisamente agli angeli custodi e tutelari delle chiese; altri ad una personificazione delle comunità; altri ancora a dei messaggeri umani spediti dalle chiese asiatiche a Giovanni, esiliato a Patmos; altri ai dirigenti delle chiese: vescovi o anziani; altri infine danno molte altre spiegazioni. Allo, per esempio, congettura un simbolismo a più piani: l'angelo sarebbe da prendere come lo spirito personificato delle chiese, spirito che sarebbe incarnato nei vescovi rappresentanti le chiese rispettive¹¹³.

Noi non dobbiamo discutere qui in particolare tutte queste teorie. Vogliamo fare solo, a questo proposito, alcune osservazioni. Al dire di Th. Zahn¹¹⁴, l'idea che ogni comunità cristiana sarebbe dotata di un angelo custode speciale non può invocare in suo favore alcun parallelo, neppure nel cristianesimo primitivo, e neppure nel giudaismo. Conveniamo che questa interpretazione non ha nulla di decisivo. Inoltre è impossibile rendere degli angeli propriamente detti responsabili delle colpe degli uomini, come lo sono gli "angeli" delle chiese, alle quali Cristo rimprovera lo stato spirituale deficiente delle comunità. Se fossero degli angeli, perché sarebbero rappresentati vicino a Cristo con dei simboli (le stelle che tiene nella sua mano), invece di sedere semplicemente ai suoi lati? Il veggente dell'Apocalisse ha un alto concetto degli angeli, come lo prova in 19,10 la sua prostrazione davanti all'angelo, che gli annuncia la sorte di Babilonia; è verosimile che egli abbia avuto l'idea di mostrarci Cristo, che rivolge biasimi a dei buoni angeli? D'altronde nella Bibbia, ivi compresa l'Apocalisse, Dio si serve degli angeli per parlare agli uomini, comunicare loro il suo pensiero e le sue volontà; non è, in un certo qual senso, come rovesciare il mondo se, in Ap 2-3, Dio ricorre a un uomo, Giovanni, per trasmettere a degli angeli propriamente detti il suo pensiero e le sue volontà?

Noi crediamo di dover accordare il nostro consenso agli esegeti, sempre più numerosi, che vedono negli "angeli" delle chiese i loro capi gerarchici¹¹⁵. Vogliamo soltanto apportare a questa posizione alcune precisazioni importanti, che le conferiscono, ci sembra, una molto maggior solidità.

Al capitolo 10 del *Libro di Daniele* (vv. 12-13, 20-21), come al capitolo 12 (v. 1), è questione degli angeli custodi dei popoli, ed è su questi dati principalmente, che si sono appoggiati quelli che fanno degli "angeli" delle chiese i loro angeli custodi celesti. A torto, crediamo noi, perché la concezione dell'Apocalisse è totalmente differente da quella di Daniele¹¹⁶. Niente

¹¹³ Si può trovare un elenco dei principali sostenitori di queste diverse opinioni in CH. BRUTSCH, *La Clarté de l'Apocalypse*, Ginevra 1966, p. 44-45. Sulla spiegazione di ALLO, cf. il suo commentario, *Excursus*, V, p. 33-35.

¹¹⁴ *Die Offenbarung des Johannes*, Lipsia 1924, vol. I, p. 209s.

¹¹⁵ Ecco qualche indicazione bibliografica, concernente i promotori dell'identificazione dei capi delle chiese con i loro capi gerarchici (non pretendiamo di darne un elenco completo): J. WEISS, *Die Offenbarung des Johannes*, Gottinga 1904, p. 49, n. 1; TH. ZAHN, *Die Offenbarung des Johannes*, t. I, Lipsia 1924, p. 209-223; STRACK-BILLERBECH, III, p. 791; W. HADORN, *Die Offenbarung des Johannes*, Lipsia 1928, p. 38-39; P. KETTER, *Die Apokalypse*, Friburgo 1953, p. 50-51; J. COLSON, *L'évêque dans les communautés primitives, Unam Sanctam*, n° 2, Parigi 1951, p. 87-90; W. H. BROWNLEE, *The priestly Character of the Church in the Apocalypse*, in *NTS* 5 (1958-1959), p. 224-225; MAX THURIAN, *L'organisation du ministère dans l'Église primitive selon saint Ignace d'Antioche*, VC 81 (1967), p. 28-29; A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, Parigi 1971, p. 118-122.

¹¹⁶ La concezione del Libro di Daniele non è solo differente da quella dell'Apocalisse; essa è una particolarità di Daniele, ed è a torto, che si è voluto accostare a Dn 10,12-13, quattro altri passi biblici: *Gs* 5,14; *Dt* 22,8 (LXX); *Is* 24,21s; *Sir* 17,17 (Vulgata): in nessuno di questi ambiti si parla d'angeli custodi delle nazioni. Daniele ci mostra gli angeli custodi delle nazioni in lotta, gli uni con gli altri; Michele protegge specialmente il popolo di Dio; Michele e Gabriele trionfano sugli angeli custodi della Persia e della Grecia. Come concepire questo strano combattimento angelico? Siccome il profeta ne riceve conoscenza in una visione, è indicato di ritenerlo, non per una realtà celeste, ma per un simbolo sia della rivalità, che sulla terra oppone tra di loro le diverse nazioni, sia della vittoria riportata da Israele sulle nazioni pagane che minacciano la sua esistenza; cf. in questo senso H. JUNKER, *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel*, Bonn 1932, p. 100; J. GOETTESBERGER, *Das Buch Daniel*, Bonn 1928, p. 78-80; *Sainte Bible de Pirot*, tomo VII, Parigi 1946, p. 695-696. Siamo dunque qui in presenza di una concezione, che in verità non ha assolutamente niente a che vedere con le lettere dell'Apocalisse. Dobbiamo d'altronde aggiungere questa osservazione preziosa di J. DE MENASCE, *Daniel* (Bibbia di Gerusalemme), 2ª edizione, Parigi 1958, p. 83 : « San Girolamo interpreta questo passo, (10,13), come se il Principe di Persia fosse un angelo

impedisce tuttavia di ammettere che Giovanni faccia allusione a questi testi. Ciò che porterebbe a crederlo, è che in questo stesso passo dell'Apocalisse, rinvia più volte molto chiaramente a *Dn* 10 (cf. *Ap* 1,13 e *Dn* 10,5.16; *Ap* 1,14 e *Dn* 10,6; *Ap* 1,17 e *Dn* 10,9.12).

In un modo generale, l'autore dell'Apocalisse è profondamente originale: utilizza i dati veterotestamentari con la più grande libertà, sovente trasformandoli radicalmente¹¹⁷. Non è forse il caso che di vedere negli "angeli" delle chiese una trasposizione di questo genere? È con ogni verosimiglianza che Giovanni pensando all'angelo che è "il capo del regno di Persia", a quello che è "il capo di Iavan (la Grecia), come a Michele, "il gran capo che sta presso i figli del popolo di Dio" (*Dn* 10,13.20; 12,1), Giovanni chiama i capi gerarchici gli "angeli" delle chiese, come per suggerire questa verità capitale, che *essi ne sono gli angeli guardiani* e hanno come primo dovere di vegliare sulla fede e la condotta morale di queste comunità.

Si deve notare che il termine greco *épiscopos*, che nelle lettere di Ignazio d'Antiochia è diventata una designazione tecnica corrente del vescovo (più di 40 volte), evoca molto esattamente questo compito di angelo custode¹¹⁸. Sia nel mondo profano, che nella Bibbia, questo termine primitivamente ha il senso di sorvegliante, guardiano e protettore. Omero dice che "gli dei sono i migliori testimoni e guardiani (*épiscopoi*) dei nostri patti" (*Iliade*, 22, 255). Secondo Platone, la dea Nemese, messaggera di *Dike* (la giustizia), è preposta (*épiscopos*) alla sorveglianza di ciascuno dei nostri atti (*Lois*, 4, 717d). Nel libro della Sapienza, Dio è il testimone e il sorvegliante veridico (*épiscopos alèthès*) dei cuori (1,6). Neemia (11,22) parla dell'*épiscopos* dei Leviti. Gli *épiscopoi* delle chiese cristiane hanno come funzione di vegliare sugli uomini, dei quali dovranno rendere conto a Dio, come è detto dei capi o igumeni della comunità in *Eb* 13,17. Certamente nelle lettere paoline la parola *épiscopos* non ha ancora il significato molto preciso che riveste nelle lettere di Ignazio d'Antiochia. Ma tra queste e l'Apocalisse la distanza cronologica è poca (l'Apocalisse data intorno al 95 e le lettere di Ignazio intorno al 110), e nei due casi ci si trova nella stessa regione; a nostro avviso gli "angeli" delle chiese dell'Apocalisse non possono essere che degli uomini, e sono gli stessi personaggi vescovi di cui parla sant'Ignazio.

Un'altra osservazione viene a rafforzare quest'esegesi. Ordinariamente nell'Antico Testamento il messaggero di Yahwè (*mal'ak Yaweh*) è un angelo propriamente detto, che viene dal cielo verso gli uomini. Ma talvolta lo stesso appellativo è applicato a degli uomini, e allora designa sia dei profeti, sia dei sacerdoti¹¹⁹. Partendo da lì, diventa ancora sempre più facile concepire che i capi gerarchici delle chiese possano essere chiamati loro "angeli", perché gli apostoli, punto di partenza della gerarchia, somigliano insieme ai profeti e ai sacerdoti dell'Antico Testamento, come abbiamo spiegato più sopra.

Almeno in tre passi dell'Antico Testamento i messaggeri, o gli angeli di Yahwè, sono senz'alcun dubbio possibile, i profeti: *Is* 44,26: "Io faccio compiere il disegno dei miei messaggeri"; *2Cr* 26,15: "Yahwè, il Dio dei loro padri, aveva loro inviato per tempo e più volte dei chiarimenti per mezzo dei suoi messaggeri"; *Ag* 1,13: "Aggeo, il messaggero di Yahwè (*mal'ak Yaweh*), parlò così il popolo". In due altri passi il messaggero umano di Yahwè non è più il profeta, ma il sacerdote: *Ml* 2,7: "Le labbra del sacerdote custodiscono la scienza, e dalla sua bocca si chiede l'insegnamento, perché egli è l'angelo (o il messaggero) di Yahwè degli eserciti"; Qoelet (l'Ecclesiaste) 5,4-5: "È meglio non fare un voto, che fare un voto e non compierlo. Non permettere

cattivo, che impediva la liberazione del popolo d'Israele. Ma san Tommaso, seguendo san Gregorio, e in modo più conforme a ciò che la Scrittura ci dice degli angeli protettori delle nazioni, spiega che un conflitto può esistere, non tra le volontà angeliche, ugualmente conformi a quelle di Dio, ma nel modo in cui gli angeli giudicano i meriti rispettivi delle nazioni, segreto sospeso anche per gli angeli a una rivelazione di Dio ».

¹¹⁷ Abbiamo insistito molto su questo punto che abbiamo illustrato con degli esempi nella nostra monografia: *La moisson et la vendange de l'Apocalypse* (14,14-20). *La signification chrétienne de la révélation johannique*, NRT, 1972.

¹¹⁸ Per ciò che segue, non possiamo che rinviare a C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, t. I, Parigi 1969, 4ª edizione, p. 70-74. Vi si troverà, oltre a tutte le precisazioni volute, abbondanti riferimenti bibliografici.

¹¹⁹ Facciamo astrazione di *Is* 42,19, dove il *mal'ak Yaweh* è Israele, "Che è sordo come il mio messaggero che invio?".

alla tua bocca di far peccare la tua carne e non dire davanti al messaggero (di Dio): È un'inavvertenza"¹²⁰.

In cielo gli "angeli" delle chiese sono raffigurati con delle stelle, che il Figlio dell'uomo tiene in mano. Perché questo simbolo della stella? I sostenitori dell'identificazione degli "angeli" delle chiese con i loro capi gerarchici, vi trovano un nuovo argomento e rinviano un'altra volta a Daniele, dove i dottori ricevono come ricompensa in cielo di brillare come stelle: "Quelli che saranno stati intelligenti, brilleranno come lo splendore del firmamento, e coloro che ne avranno condotti molti alla giustizia, saranno come le stelle, eternamente e sempre" (*Dn* 12,3).

Questa reminiscenza è molto plausibile, ma sembra che non spieghi tutto. Nella visione inaugurale dell'Apocalisse, Cristo brilla come il sole (1,16), e più sotto è chiamato due volte (2,28 e 22,16) "la stella del mattino"¹²¹. Secondo Allo¹²², se le chiese sono dei candelabri o delle fiaccole (*luchniai*), e se i loro capi sono stelle, è perché quelle come questi trasmettono una luce, che hanno ricevuto da Cristo, sole del mondo delle anime, e Stella del mattino, che dissipa le tenebre della notte. C'è senza dubbio un'altra cosa ancora. Oltre al loro numero incalcolabile, due aspetti caratterizzano le stelle nell'evocazione che ne fa la Scrittura: brillano per la gloria del loro Creatore, e obbediscono puntualmente ai suoi ordini: "Le stelle brillano al loro posto, e sono nella gioia; egli le chiama, ed esse dicono: eccoci, e brillano gioiosamente per Colui, che le ha create" (*Bar* 3,34-35; cf. *Is* 40,26; *Ger* 31,35; *Gb* 38,31-33...). Una lezione è qui data, con parole velate, ai capi delle chiese: essi sono interamente dipendenti dal Figlio dell'uomo, interamente "nella sua mano"; essi non devono lavorare che per la sua gloria.

Questi doveri non sono, d'altronde che la contropartita di privilegi insigni. Posti nella mano del Figlio dell'uomo che, vestito del mantello e della dignità di gran sacerdote, è il sole e la stella del mattino della Chiesa intera, questi simboli dei capi gerarchici significano che essi partecipano al sacrificio del loro Maestro, al potere che egli ha, d'illuminare e di santificare le comunità cristiane. Essi non sono solo gli angeli custodi delle chiese, ma anche i messaggeri (o gli angeli) del Figlio dell'uomo, che ha in mano e di cui dispone a suo piacimento, come nei vangeli gli apostoli sono gl'inviati di Gesù, come nel Vecchio Testamento i profeti sono gl'inviati di Yahwè, non parlando che in dipendenza di Lui.

¹²⁰ Per questo passo dell'Ecclesiaste, il cui senso è molto discusso, non possiamo far di meglio, che riprodurre il commento di E. PODECHARD, che facciamo interamente nostro: "Alcuni commentatori hanno seguito san Girolamo e traducono con angelo (L. HERZFELD, D. GINSBURG, G. GIETMANN). Altri (E. RENAN, V. ZAPLETAL) hanno supposto l'esistenza di un messaggero del tempio, incaricato di scrivere i voti e di raccogliere ciò che poteva essere dovuto da questo capo. Ma la maggior parte degli esegeti (G. ZIRKEL, G. GENESIUS, A. KNOBEL, H. EWALD, E. ELSTER, P. KLEINERT, D. DELITZCH, A. MOTAIS, Ch. H. H. WRIGHT, W. NOWACK, R. RUETSCHI, C. SIEGFRIED, G. WILDEBOER) riconoscono qui il sacerdote, e con ragione. In *Ne* 2,7 lo stesso titolo, più sviluppato, è dato al sacerdote in quanto questi è incaricato di una funzione d'insegnamento (cf. *ivi*, vv. 6 e 8), come era dato ai profeti, incaricati di un messaggio divino (*Ag* 1,13). Ora precisamente lo stesso titolo designa qui il sacerdote, come esercente un ministero dottrinale. È almeno ciò che appare in tutto il versetto, che suppone una discussione tra il sacerdote e l'autore del voto sulla validità di questo o sul compenso dovuto per la sua non-esecuzione. Il testo di 4,17, che non è meno istruttivo, ci fa vedere il sacerdote-dottore all'opera nel tempio: "avvicinarsi per ascoltare (il sacerdote che insegna), vale più del sacrificio offerto dagli'insensati". Sappiamo d'altronde (*Lv* 27,8.12.14.18.23), che i sacerdoti dovevano sorvegliare l'esecuzione dei voti... Si può ricordare ancora, che il sostantivo *mel'akah* è usato per indicare l'esercizio delle funzioni sacerdotali (*Ne* 13,30; *ICr* 9,13; *2Cr* 29,34) o levitiche (*Ne* 13,10.30; *ICr* 23,4; *2Cr* 13,10", (*L'Ecclésiaste*, Parigi 1912, p. 339).

¹²¹ Si è cercato molto lontano, fino nel mondo pagano, l'origine di quest'appellativo di stella del mattino, che si trova in *2Pt* 1,19. È molto probabile che derivi da *Nm* 24,17: "Un astro sorge da Giacobbe". In 22,16 è associata ai titoli cristologici di "radice e stirpe di Davide", che provengono senza alcun dubbio da *Is* 11,1, come indicano H. B. SWETE (commentario, p. 309) e R. H. CHARLES (commentario, t. II, p. 219). Sebbene sia l'immagine dello scettro che sia ricordata, e non quella della stella, i due testi di *Nm* 24,17 e d'*Is* 11,1-4, sono parallelamente associati nel *Recueil des Bénédiction*s, col. V, righe 21-28; cf. *Les textes de Qumrân traduits et annotés* da J. CARMIGNAC, E. COTHENET e H. LIGNÉE, Parigi 1963, t. II, p. 40-41. A proposito di *Ap* 2,28, ci si è stupiti che Cristo possa promettere la stella del mattino. Allo risolve questa difficoltà ricordando la dottrina di *Gv* 6: nel mistero eucaristico, Cristo dona se stesso; cf. parallelamente P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964, p. 25-27.

¹²² *L'Apocalypse*, p. 45.

Una volta ammessa l'identificazione delle stelle e degli "angeli" delle chiese con i capi gerarchici delle comunità cristiane, si trova che l'Apocalisse aiuta molto a risolvere due altre questioni di un'importanza considerevole. L'una di esse è d'ordine storico e teologico; è quella della successione apostolica. L'altra, d'ordine morale e pastorale, può enunciarsi nel modo seguente: qual è il rapporto tra la comunità cristiana e l'uomo, che presiede ai suoi destini? L'Apocalisse ci fa toccare con mano questa verità: moralmente e religiosamente le comunità cristiane valgono in gran parte ciò che valgono i loro capi gerarchici. È importante che su questi due punti: la successione apostolica e i rapporti tra le comunità e i loro capi, noi esprimiamo chiaramente, ciò che si può dedurre dall'Apocalisse.

Il grave problema della successione apostolica può essere così enunciato: come si è operato il passaggio dagli apostoli ai capi gerarchici ulteriori, cioè ai vescovi, che in seguito troviamo alla testa di chiese locali e che si considerano come i successori legittimi degli apostoli? Tenendo conto dell'oggetto preciso del presente studio, possiamo porre lo stesso problema nei termini seguenti: come s'è trasmesso ad altri il sacerdozio degli apostoli, che è, l'abbiamo visto, una partecipazione al sacerdozio di Cristo, il gran sacerdote, il sacerdote unico della nuova alleanza? Questo problema, che passa per uno dei più ardui che ci siano dal punto di vista storico e teologico, l'Apocalisse ce lo mostra risolto nei fatti, ma è alla condizione, che si ammetta la sua origine apostolica e giovannea. Dobbiamo dunque dire qui qualche parola di questa questione preliminare.

A dispetto di negazioni che si appoggiano su un'opinione o su un'altra, negazioni oggi alla moda riguardanti sia il quarto vangelo che l'Apocalisse (molti immaginerebbero di non essere aggiornati, se non adottassero ad occhi chiusi e senza una seria critica, le posizioni date per critiche), noi accettiamo senza esitazione quello che è un dato fermamente attestato dalla Tradizione: l'origine apostolica dell'Apocalisse. Pensiamo che lo stesso apostolo san Giovanni è all'origine, certamente sotto forme non identiche, sia dell'Apocalisse, che del quarto vangelo e delle tre lettere dette giovannee¹²³. Non è inutile ricordare qui la valutazione di A. Harnack¹²⁴: "Io mi schiero con l'eresia critica che attribuisce l'Apocalisse e il vangelo a un solo e stesso autore".

Innanzitutto c'è una considerevole quantità di somiglianze che plaudono in favore dell'unità d'autore del *vangelo* e delle *lettere*. Queste somiglianze non potrebbero essere controbilanciate da alcune differenze, che si osservano tra questi scritti, differenze che non pensiamo un solo istante di negare, ma di cui si è esagerata la portata. La diversità delle circostanze e in particolare la necessità di lottare contro certe tendenze eretiche o anarchiche, possono spiegare molte delle particolarità delle lettere.

Per quanto riguarda l'Apocalisse la questione è sicuramente a prima vista molto più complessa e disagiata. E. Renan ha riassunto in questa frase urtante la difficoltà maggiore, che suscita molte critiche: "L'Apocalisse è il più giudeo, il quarto vangelo il meno giudeo degli scritti

¹²³ Si troverà un'esposizione particolareggiata molto coscienziosa di questa questione nell'opera di F. M. BRAUN, *Jean le Théologien et son Évangile dans l'ancienne Église*, Parigi 1959. Braun pensa, con ragione: che il quarto vangelo ha dovuto avere una preistoria molto complessa, che un lungo periodo è trascorso tra il momento nel quale il kerigma di Giovanni s'è cristallizzato in piccole unità letterarie e la redazione finale; che Giovanni ha dovuto usare come segretari discepoli benevoli in vista dell'adattamento ai lettori ellenisti; e che l'opera non è stata terminata che dopo la morte dell'apostolo. Questa soluzione sfumata risponde bene ai dati molteplici del problema. Noi rinviando egualmente al tomo II della *Introduction à la Bible*, pubblicata sotto la direzione di A. ROBERT e A. FEUILLET: per ciò che riguarda l'autore del quarto vangelo, cf. p. 644-661; per ciò che riguarda l'autore della prima lettera, delle sue somiglianze e delle sue differenze con il quarto vangelo, cf. p. 694-697; per ciò che riguarda l'autenticità delle due ultime lettere giovannee, cf. p. 705-708. Ci si ricollegherà ancora a R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, Introduzione p. LXXXVII-XCVII. Ecco la conclusione prudente di Brown (p. XCVIII): "Molteplici difficoltà si presentano quando s'identifica il discepolo amato con Giovanni, figlio di Zebedeo. Tuttavia, a nostro avviso, si trovano difficoltà più serie ancora se lo s'identifica con Giovanni-Marco, con Lazzaro o con qualche discepolo sconosciuto. Tutto considerato, dal raffronto degli indizi esterni ed interni che riferiscono il quarto vangelo a Giovanni, figlio di Zebedeo, risulta la più forte delle ipotesi, purché si accetti la rivendicazione del vangelo, di avere come fonte un testimone oculare". Il libro di J. COLSON, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Parigi 1969, va contro questo modo di vedere; la posizione che egli difende, non ci sembra sostenibile; ci proponiamo di tornare altrove su alcuni dei suoi aspetti.

¹²⁴ *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. II. Die Chronologie*, I, 1897, p. 675, n° 1.

del Nuovo Testamento”¹²⁵. Aggiungiamo che alcune nozioni-chiave del vangelo sono assenti o poco rappresentate nell’Apocalisse. Il P. Allo, vigoroso difensore dell’origine giovannea di quest’ultimo scritto, non sembra aver tenuto sufficientemente conto di questo fatto, che richiede una spiegazione. Ma le somiglianze sono almeno altrettanto significative delle differenze, e ogni esame oggettivo deve tener conto delle une e delle altre. E. Lohmeyer, che si pronuncia in favore dell’unità dell’autore, sottolinea con ragione che le nozioni essenziali dell’Apocalisse (il Logos, l’Agnello, la Sposa dell’Agnello, la luce, la testimonianza, la vita, la morte, la fame, la sete, la vittoria ecc.), sono giovannee¹²⁶. Il tema dell’acqua viva, che è comune al vangelo e all’Apocalisse, non si ritrova d’altronde in nessuna parte del Nuovo Testamento. Il tema di Cristo trafitto, è comune ai due scritti: *Gv* 19,37 e *Ap* 1,7; e si appoggia nei due casi sulla citazione di *Zc* 12,10: “vedranno colui che hanno trafitto”; nei due casi questa citazione è fatta in una traduzione differente da quella della Settanta, e che non si trova che in questi due passi.

Senza poter giustificare qui questa posizione, come converrebbe fare, acquisiamo il dato che è l’apostolo Giovanni l’autore del quarto vangelo ed è lo stesso apostolo egualmente beneficiario delle visioni dell’Apocalisse. Che egli non prenda il titolo d’apostolo in un’opera che somiglia all’antica profezia, non è una obiezione valida, anzi il contrario; egli era molto conosciuto dai destinatari immediati tanto da non aver bisogno di aggiungere qualunque cosa al suo nome di Giovanni: “io, Giovanni” (1,4.9; 22,8); un anonimo che avesse voluto farsi passare per l’apostolo Giovanni, sarebbe stato certamente più preciso. Preferire al figlio di Zebedeo uno sconosciuto, come Giovanni il Presbitero, del quale alcuni autori (Zahn, Gutjahr, Sickenberger, Michaelis, Meinertz, Schnackenburg) arrivano a contestare perfino l’esistenza¹²⁷, è, dice giustamente Ph. H. Menoud, “accordare troppo in fretta ad un’ipotesi fragile il credito che si rifiuta ai dati della tradizione”¹²⁸. Le lettere dell’Apocalisse, che stiamo vedendo in questo momento, forniscono un argomento supplementare. Certamente, come osserva H. Lilje, “chi può rivolgersi alla Chiesa con una tale autorità sacerdotale e apostolica, è più di un semplice compilatore apocalittico”¹²⁹. Si deve dire di più: di nessun altra persona, se non di un apostolo, gli “angeli” delle chiese avrebbero accettato così severe lamentele e il richiamo di così dure verità.

Una volta riconosciuto ciò che abbiamo detto, le lettere dell’Apocalisse ci suggeriscono una situazione molto facile da definire. L’apostolo san Giovanni che scrive alle comunità cristiane d’Asia, delle quali la prima è Efeso, non governa più direttamente, in quell’epoca, la chiesa di Efeso. Ciò si capisce senza difficoltà, perché egli si trova in esilio a Patmos (1,9). La chiesa di Efeso ha ora su di sé un capo residenziale, diciamo un vescovo, come molte altre chiese, almeno sei altre chiese, che ricordano i capitoli II e III dell’Apocalisse. L’abbiamo già detto, una tale organizzazione gerarchica fa invincibilmente pensare a quella che attestano le lettere d’Ignazio d’Antiochia. A questo proposito, non è senza interesse ricordare che i ventiquattro vegliardi (*presbuteroi*) radunati intorno al trono di Dio, nel capitolo IV dell’Apocalisse (v. 4), sono stati avvicinati ai presbiteri riuniti intorno al vescovo nelle lettere di Ignazio, come se l’Apocalisse avesse voluto suggerire, che nel mondo celeste, c’è come una sorta di prototipo della gerarchia e della liturgia terrestri¹³⁰.

I capi residenziali, presupposti dalle lettere dell’Apocalisse, hanno dovuto essere stabiliti alla testa delle comunità dall’Apostolo Giovanni in persona, o da altri apostoli. Per Efeso potrebbe trattarsi di san Paolo, se Timoteo, “ordinato” da Paolo (cf. *sotto*), era ancora vivo in quel momento e

¹²⁵ *L’Antéchrist*, Parigi 1871, p. 25.

¹²⁶ *Die Offenbarung des Johannes*, Tubinga 1933, p. 202-203.

¹²⁷ Su questo difficile problema, ci si può rifare alle indicazioni dell’*Introduction à la Bible*, t. II, p. 650-652.

¹²⁸ *L’Évangile de Jean d’après les recherches récentes*, Neuchâtel-Parigi 1947, p. 76.

¹²⁹ *L’Apocalypse, le dernier livre de la Bible*; tradotto dalla 5ª edizione tedesca da JEAN-LUC PIDOUX, Parigi 1959, p. 63.

¹³⁰ Cf. J. MICHL, *Die Ältesten in der Apokalypse des Hl. Johannes*, Monaco 1938; A. FEUILLET, *Les vingt-quatre vieillards de l’Apocalypse*, RB 65 (1958), p. 9-11.

se restava vescovo d'Efeso fino alla sua morte¹³¹. In ogni caso è solo se i capi residenziali dipendono strettamente dagli apostoli, che si spiega perché Giovanni, l'ultimo sopravvissuto del collegio apostolico, riceve l'ordine di scrivere loro per giudicarli, e con l'occasione, riprenderli.

Perché sarebbe falso figurarsi, che in queste lettere, Giovanni si comporti come un semplice strumento passivo. Se serve da porta-voce a Cristo, egli non resta per questo meno apostolo, pienamente cosciente e responsabile. È ciò di cui danno testimonianza le numerose somiglianze letterarie e dottrinali tra questi capitoli dell'Apocalisse e il resto della letteratura giovannea; parleremo un po' in seguito delle somiglianze sorprendenti con la terza lettera di Giovanni.

Una caratteristica avvicina più particolarmente queste lettere alla preghiera di *Gv 17*. La loro caratteristica principale, che le distingue da tutte le altre lettere del Nuovo Testamento, è che esse sono dettate da Cristo stesso. All'inizio di ogni lettera Cristo ricorda chi egli è, i suoi privilegi divini, affinché le chiese possano contemplarsi in questo specchio, e correggere, partendo da ciò, quello che in esse è difettoso¹³². Abbiamo questo schema tripartito: *Cristo, gli "angeli" delle chiese, le chiese*. Tutto accade come se lo sviluppo morale e religioso delle comunità fosse strettamente dipendente dal valore dei capi che le governano; questi devono riflettere fedelmente il Cristo Re e Sacerdote. Questa concezione notevole, non è quella che ordina parallelamente la preghiera sacerdotale del quarto vangelo? *Gv 17* risponde ad uno schema tripartito analogo: *Cristo, gli apostoli, la Chiesa*. In questa preghiera Gesù domanda che la sua opera di santificazione possa proseguire nella sua Chiesa quando sarà risalito presso il Padre. Bisognerà che, per la sua unità di carità, questa Chiesa rifletta l'unità stessa del Padre e del Figlio, e sia per il mondo che la circonda, un motivo permanente di credibilità. Ora, per il compimento di questo compito immenso, Gesù conta prima di tutto sui suoi apostoli che sono per questo motivo al centro stesso della sua implorazione; non è per questo che egli domanda al Padre di consacrarli, come lui stesso lo è stato?

È facile costatare che in *Gv 17* e nelle lettere dell'Apocalisse, abbiamo esattamente lo stesso presupposto e la stessa prospettiva dottrinale. Senza contare che, nei due casi, ci si trova in uno stesso ambiente liturgico ed eucaristico; l'abbiamo posto in evidenza per *Gv 17*, nel nostro capitolo I; per le lettere dell'Apocalisse si pensi ai temi seguenti, che evocano i discorsi giovannei sul pane di vita: l'albero di vita (2,7), la manna nascosta (2,17), il festa con Gesù (2,20), forse anche la stella del mattino (2,28)¹³³. Tra questi due testi di *Gv 17* e dell'Apocalisse c'è solo questa differenza capitale: *agli apostoli nell'Apocalisse si sono sostituiti gli "angeli" delle chiese*; è a loro nel presente, che Cristo fa appello per la santificazione dell'insieme del popolo di Dio. Più sopra abbiamo mostrato che il titolo singolare di "angeli", che ricevono i capi gerarchici, orienta allo stesso tempo verso i sacerdoti e i profeti dell'antica alleanza. Si vede meglio ora perché questi capi devono essere sacerdoti nello stesso modo degli apostoli, ai quali essi succedono: cioè dotati, come loro, di un sacerdozio che li unisce nello stesso tempo ai sacerdoti e ai profeti dell'Antico Testamento.

Per succedere così agli apostoli gli "angeli" delle chiese hanno dovuto ricevere dagli stessi apostoli il sacerdozio e l'autorità, che gli è legata, astrazione fatta evidentemente dei privilegi

¹³¹ In *1Tm 1,2*, Timoteo si trova a capo della chiesa di Efeso; poco dopo dovrà raggiungere l'Apostolo prigioniero a Roma (*2Tm 4,9.21*). *Eb 13,23* c'informa che Timoteo è stato liberato da una prigionia, della quale non abbiamo nessun'altra informazione: "Sappiate che il nostro fratello Timoteo è stato liberato". È quasi certo, che questo Timoteo, è lo stesso Timoteo di quello delle Pastorali, il compagno di Paolo ben conosciuto dai lettori. Il resto dell'esistenza di Timoteo si dev'essere svolta a Efeso, ma a noi è sconosciuto; cf. C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, tomo I, Parigi 1969, p. 51.

¹³² Gli attributi di Cristo, ricordati all'inizio di ogni lettera, sembrano scelti "per rispondere a qualche aspetto della Chiesa in causa" (ALLO, commentario, p. 32). Tuttavia non è sempre facile vedere in cosa consiste esattamente la coincidenza.

¹³³ L'allusione liturgica resta, anche se ci si pronuncia per un'interpretazione puramente escatologica di queste promesse. Sul rapporto tra l'albero della vita e *Gv 6*, cf. il nostro opuscolo *Le Discours sur le pain de vie*, Parigi 1967, p. 41. Sul riferimento probabile della stella del mattino al mistero eucaristico, cf. ALLO, commentario, p. 45; P. PRIGENT, *Apocalypse et Liturgie*, Neuchâtel 1964, p. 26-27.

incomunicabili, che caratterizzano la funzione apostolica¹³⁴. Come s'è fatta questa trasmissione di poteri? Su questo punto l'Apocalisse tace. Ma a noi è ben permesso di completare con *2Tm* 1,6, dove san Paolo dice a Timoteo: “Ti ricordo di ravvivare il dono di Dio che è in te per l'imposizione delle mani”. Non potendo commentare a lungo questo testo così importante, diamo almeno qualche spiegazione indispensabile¹³⁵.

Nell'Antico Testamento il rito dell'imposizione delle mani (*semikah, sâmak*) riveste molteplici significati. Due passi potrebbero essere a rigore paragonati a ciò che riguarda l'ordinazione di Timoteo: in *Nm* 27,18 lo stesso gesto è compiuto da Mosè quando insedia Giosuè come suo successore alla testa del popolo eletto. Ma bisogna tener conto del fatto che questo rito è assente dal rituale di consacrazione dei sacerdoti. Sicuramente, nel giudaismo tardivo, è attestato per ciò che si chiama l'ordinazione dei rabbini, ma non si tratta nel caso che di una trasmissione giuridica di poteri. Nei Vangeli Cristo non pratica l'imposizione delle mani per conferire dei poteri (egli non impone le mani che per guarire o benedire: *Mc* 5,23; 6,5; 7,32; 8,23-25; 10,16...) e neanche la comunità di Gerusalemme, quando si tratta ad aggiungere Mattia al gruppo degli apostoli: ma da questo non si deve essere portati a concludere che il rito d'ordinazione ricordato in *2Tm* 1,6, rito che comunica un dono di Dio, una grazia e dei poteri divini e è solamente un simbolo¹³⁶, risultante da un'invenzione della chiesa primitiva, quando si è trovata nella necessità di assicurare la successione apostolica. Non si deve comprendere *2Tm* 1,6 come se si trattasse di riaccendere un braciere spento: Timoteo è sempre in possesso del dono divino, ma deve rianimarne continuamente la fiamma per permettergli di produrre il suo pieno effetto.

Al testo di *2Tm* 1,6 si è talvolta opposto quello di *1Tm* 4,14, dove Paolo sembra insinuare, che egli non è l'unico autore dell'ordinazione di Timoteo, e che questa è stata fatta grazie all'imposizione delle mani di un gruppo di presbiteri, responsabili di una comunità locale: “Non trascurare il dono spirituale che è in te, che ti è stato dato per profezia, con l'imposizione delle mani del presbiterio”. Questa obiezione è stata risolta in due modi, che ci sembrano ugualmente plausibili. Si è notato che l'espressione “imposizione delle mani” è preceduta dalla preposizione “per” (*dia*) nel caso di Paolo, e di “con” (*meta*) nel caso del presbiterio: solo il gesto di Paolo ha conferito il dono di Dio; quello del presbiterio non è stato che un gesto di accompagnamento¹³⁷. Si è ancora interpretata la formula greca (*éþh  sis t  n cheir  n tou presbyteriou*) con l'imposizione delle mani degli anziani (*semikah zegenim*) la quale significa, non un'imposizione delle mani compiuta da parte degli anziani, ma il fine che è quello di far accedere alla dignità di anziani; si tratterebbe dunque in *1Tm* 4,14 dell'imposizione delle mani che fa accedere alla dignità di presbitero. La parola *presbuterion* è presa in questo senso in una variante del testo di Susanna (v. 56: *presbuterion* invece di *presb  ion*), cos   come nella *Storia Ecclesiastica* di Eusebio, VI, 19,16, Origene non aveva ancora

¹³⁴ Poteri straordinari e intrasmissibili furono dati ai soli apostoli, in quanto Cristo voleva fare di loro, in dipendenza da lui, il fondamento stesso della costruzione ecclesiale (cf. *Ef* 2,20; *Ap* 21,18-21). Questa distinzione tra le due specie di poteri degli apostoli, gli uni trasmissibili e gli altri intrasmissibili, ha un solido fondamento nella Scrittura ed    tradizionale. Ne risulta immediatamente che i vescovi di fronte al Papa non sono esattamente nella stessa situazione degli apostoli di fronte a Pietro; in quanto apostoli, Pietro, Giacomo, Giovanni, Paolo erano in un certo modo uguali, insegnano di volta in volta san Tommaso d'Aquino, Caietano, Giovanni di san Tommaso;    ci   che non si deve mai dimenticare quando si parla del famoso incidente d'Antiochia; cf. C. JOURNET, *L'  glise du Verbe Incarn  *, Parigi 1941, t. I, p. 135s; *Nova et Vetera*, 1969, p. 161-166.

¹³⁵ C'ispiriamo prima di tutto allo studio riccamente documentato di C. SPICQ, *Les   p  tres Pastorales*, tomo II, Excursus IX: *Imposition des mains et ordination de Timoth  e*, p. 722-730.

¹³⁶ Siamo dunque l   in presenza di un vero sacramento, “generatore della gerarchia ecclesiastica”, come dice A. LEMONNYER, *DBS*, art. *Charismes*, I, 1243. A. BOUDOU (*Les   p  tres Pastorales*, Parigi 1950, p. 150, nota 1) cita questo giudizio di A. HARNACK: “Che si sia visto nell'imposizione delle mani il conferimento del carisma necessario alla funzione, e che non si tratti puramente di un atto simbolico, i passi delle lettere a Timoteo lo mostrano chiaramente; e che l   si tratterebbe dell'espressione di una concezione pi   tardiva,    inverosimile” (*Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Verfassung*, p. 20).

¹³⁷ Cf. SPICQ, *Les   p  tres Pastorales*, t. II, p. 728-729.

ricevuta l'imposizione delle mani del sacerdozio; e in VI, 23,4 è a Cesarea che Origene riceve dai vescovi di questo paese l'imposizione della mani del sacerdozio¹³⁸.

Molteplici sono i contatti di pensiero e d'espressione tra le lettere dell'Apocalisse e il resto della letteratura giovannea, che confermano l'unità d'autore. Per ciò che riguarda la situazione gerarchica, molto suggestivo è il raffronto con la terza lettera di Giovanni. Vale la pena che riproduciamo integralmente questo corto biglietto¹³⁹, che mette in un così potente rilievo un aspetto fondamentale del ministero sacerdotale che abbiamo sottolineato più sopra: il servizio della verità, e dove vediamo il vecchio apostolo minacciare della sua visita un membro ricalcitante della gerarchia, come nell'Apocalisse Cristo in persona minaccia della sua visita gli "angeli" delle chiese, che si mostrano infedeli:

L'Anziano a Gaio, il beneamato che amo in verità: Carissimo, spero che tu prosperi sotto ogni aspetto e che stia bene, come prospera la tua anima. Perché io mi sono rallegrato molto per mezzo dei fratelli che sono venuti e che hanno reso testimonianza alla tua verità; come tu cammini nella verità. Io non ho maggior gioia di questa, di sentire che i miei figli camminino nella verità. Carissimo, tu agisci fedelmente in ciò che fai per i fratelli, e ciò per stranieri. Essi hanno reso testimonianza alla tua carità davanti alla chiesa; farai bene sovvenendo al loro viaggio¹⁴⁰ in modo degno di Dio perché è per il Nome che essi sono partiti, non ricevendo niente dai pagani (il Nome è il tetragramma sacro, ma qui è il Nome di Gesù; evidente è il contatto con Gv 17, come l'abbiamo spiegato; cf. il nostro capitolo II). Dobbiamo dunque accogliere tali uomini, perché noi collaboriamo con la verità. Io ho scritto qualcosa alla chiesa, ma il loro ambizioso Diotrefe non ci riceve. Ecco perché, se vengo, ricorderò le opere che fa (cf. la venuta condizionale di Cristo in Ap 2,5.16): con parole cattive egli ci attacca, e, non contento di ciò, non riceve lui stesso i fratelli, e quelli che vogliono riceverli, egli glielo impedisce, e li caccia dalla chiesa. Carissimo, non imitare il male, ma il bene. Chi fa il bene è da Dio; chi fa il male non ha visto Dio. A Demetrio tutti rendono testimonianza, e la Verità stessa (la Verità personificata può essere sia Cristo, sia lo Spirito Santo; cf. ciò che abbiamo detto sulla consacrazione nella verità). Ed anche noi gli rendiamo testimonianza, e tu sai che la nostra testimonianza è vera. Avevo molte cose da scriverti, ma non voglio scriverti con l'inchiostro e la penna. Spero di vederti presto, e parleremo faccia a faccia. Che la pace sia con te. Gli amici ti salutano. Saluta gli amici nominativamente”.

Nel nostro breve commento di questo testo, così emozionante nella sua semplicità, ci limiteremo strettamente a ciò che concerne l'oggetto del nostro studio. Si distingue senza difficoltà una somiglianza sorprendente tra la situazione gerarchica, che fanno supporre le lettere dell'Apocalisse, e quella che è qui descritta. In 3Gv, l'Anziano, vale a dire l'apostolo Giovanni, di cui si riconosce l'accento inimitabile, si rivolge a due personaggi, che sono capi residenziali di chiese, analoghi agli "angeli" delle chiese dell'Apocalisse. È secondo ogni verosimiglianza dall'apostolo Giovanni, che questi capi residenziali hanno ricevuto la loro autorità, perché egli li conta tra i "suoi figli" (v. 3), come Paolo chiama "suo figlio" Timoteo, che egli ha ordinato (ITm 1,18; 2Tm 1,2; 2,1), perché in più egli li giudica, come nell'Apocalisse Cristo: come suo intermediario, giudica gli "angeli" delle chiese. I due capi in questione sono Gaio e Diotrefe.

¹³⁸ Cf. J. JEREMIAS, "Presbyterion", ZNW, 1957, p. 127s; dello stesso autore: *Zur Datierung der Pastoralbriefe*, ZNW, 1961, p. 101-104; *Die Briefe an Timotheus und Titus*, 8ª edizione, Tubinga 1963, p. 30 ; C. K. BARRETT, *The Pastoral Epistles*, Oxford 1963, p. 72 ; A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, Parigi 1971, p. 129-130.

¹³⁹ Con qualche ritocco, riproduciamo la traduzione di J. CHAINE (*Les Épîtres Catholiques*, Parigi 1939), più letterale di quella della Bibbia di Gerusalemme. Il paragone che facciamo è già suggerito da A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, p. 118s.

¹⁴⁰ C'è qui in greco il verbo *propempein* (mandare avanti, poi scortare, accompagnare nel viaggio), che è caratteristica dell'azione di una comunità locale in favore dei ministri itineranti: At 15,3; 20,38; 21,5; Rm 15,24; 16,6.11; 2Cor 1,16; Tt 3,13. Cf. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l'Église*, p. 116, n. 1; SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, t. I, p. 134, 324.

La lettera è indirizzata a Gaio, al quale l’apostolo fa degli elogi. Si congratula con lui di essersi speso per dei fratelli, che sono stranieri. Questi sono molto probabilmente dei predicatori itineranti, inviati dall’Anziano stesso: “È per il Nome che sono partiti, non ricevendo niente dai pagani”. Essi hanno reso conto all’Anziano della buona accoglienza che avevano ricevuto. L’apostolo raccomanda a Gaio di perseverare in questa via e più particolarmente di provvedere al viaggio dei predicatori itineranti in una maniera degna di Dio.

L’altro capo di chiesa è Diotrefe. Contrariamente a ciò che molti pensano, non si deve trattare della stessa comunità, sennò, come Dodd nota finemente¹⁴¹, perché l’Anziano sentirebbe il bisogno d’informare Gaio sugli ultimi sviluppi di una crisi, che ha colpito quella stessa chiesa? Se Giovanni pone senza maggior precisione: “ho scritto alla chiesa”, è perché Gaio sappia di quale chiesa si tratta. Il vescovo Diotrefe è l’antitesi di Gaio: contrariamente alle istruzioni date dal Signore stesso ai suoi futuri ministri (cf. ciò che si è detto più sopra della lavanda dei piedi), questo Diotrefe è avido d’incenso, d’onori e dei primi posti (*philoprôteuôn*)¹⁴², che resterà, purtroppo, un difetto frequente nel mondo ecclesiastico. È senza dubbio la ragione per la quale egli insorge contro il primato apostolico di Giovanni, rifiuta di ricevere le sue direttive e di accogliere i suoi inviati.

Il biglietto termina con la lode di Demetrio che può essere sia il capo di un’altra chiesa, sia un predicatore itinerante. Elogi e biasimi si alternano qui, come nelle lettere dell’Apocalisse.

In questo studio delle lettere dell’Apocalisse abbiamo posto in rilievo uno dei loro aspetti fondamentali: negli “angeli” delle chiese siamo invitati a contemplare le comunità stesse alle quali essi presiedono e sono ritenuti i responsabili dello stato spirituale di queste comunità. C’è lì un dato che, di quando in quando, ha il suo equivalente nelle lettere d’Ignazio d’Antiochia dove il vescovo è come l’incarnazione della sua chiesa. Ignazio scrive per esempio agli Efesini: “È certamente voi tutti, che ho ricevuti nella persona di Onesimo” (1,3). E ai Trallesi: “È la vostra chiesa intera, che contemplo nella persona di Polibio” (1,1). Per concludere dobbiamo sottolineare ancora questa gran lezione di una così bruciante attualità.

In Gv 17 Cristo fa una preghiera speciale per gli apostoli, per mezzo dei quali vuole raggiungere il resto degli uomini. Le lettere dell’Apocalisse non comportano una parte distinta consacrata ai capi gerarchici e un’altra al popolo cristiano: Cristo si rivolge allo stesso tempo, in primo luogo ai capi gerarchici, e per mezzo di essi alle comunità, come se il fervore di queste fosse strettamente dipendente dal fervore dei loro capi. Oltre al passaggio senza transizione dal “tu” al “voi” (cf. 2,10.13.23) abbiamo come indice di questo fenomeno un fatto molto significativo che non è stato sempre notato: molti termini delle lettere fanno parte di quelli, che nelle lettere del Nuovo Testamento, caratterizzano il lavoro, le qualità e la ricompensa degli operai apostolici¹⁴³.

Cristo dice all’“angelo” della chiesa di Efeso: “Conosco le tue opere, il tuo lavoro (*kopos*) e la costanza” (2,2^a); la parola “lavoro” (*kopos*) è spesso utilizzata da Paolo per indicare il ministero apostolico (1Cor 3,8; 2Cor 6,5; 10,15; 11,23 ecc...). “Tu hai messo alla prova quelli, che si dicono apostoli senza esserlo, e li hai trovati bugiardi” (2,2b): sia nelle lettere pastorali di san Paolo, che nelle lettere giovanee, il discernimento dei falsi dottori è un compito essenziale degli operai apostolici. Cristo dice all’ “angelo” della chiesa di Smirne: “Mantieniti fedele (*pistos*) fino alla

¹⁴¹ *The Johannine Epistles*, Londra 1953, p. 161; cf. parallelamente A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l’Église*, p. 117.

¹⁴² Questo verbo *philoprôteuein*, che significa: “amare di essere il primo”, non si trova da nessun’altra parte. Ma il greco profano conosce il sostantivo *philoprôteia* e soprattutto l’aggettivo *pholotrôpos*. Diotrefe “non desidera il primo posto, perché risalta dalla sua condotta, che è capo della comunità; ma egli ama mostrare la sua autorità: esercita sui fedeli della sua chiesa un dominio ambizioso” (J. CHAINE, *Les Épîtres Catholiques*, p. 256).

¹⁴³ Ciò che segue, non fa che riprodurre delle indicazioni preziose di A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l’Église*, p. 118-122. Su un punto tuttavia mostriamo il nostro disaccordo. In 2,20 non c’è bisogno di conservare la lettura “tua moglie Gezabele”. Quasi tutti i critici la rigettano, e hanno solidi motivi per farlo: 1° è troppo debolmente attestata; 2° come Balaam in 2,24, Gezabele è una designazione simbolica presa in prestito dall’Antico Testamento, sia che si veda in essa un puro simbolo, sia che essa designi una collettività o una profetessa sconosciuta; 3° siccome il versetto precedente comporta già tre *sou*, si può pensare con Bousset e Allo, che il *sou* è stato qui aggiunto per effetto della distrazione di uno scriba.

morte e io ti darò la corona (*stéphanon*) di vita” (2,10): la fedeltà e la corona, senza essere l'appannaggio del ministero apostolico, sono frequentemente messe in rapporto con esso (*ICor* 4,2,17; 7,25; *Ef* 6,21; *Col* 1,7; 4,7-9; *ITm* 1,12; 3,11; *2Tm* 2,2s; 4,8; *IPt* 5,4). Cristo dice all’“angelo” della chiesa di Tiatira: “Conosco le tue opere e la tua carità e la tua fede e il tuo servizio (*diakonian*) e la tua costanza” (2,19); la parola servizio (*diakonia*) è un’indicazione del compito apostolico¹⁴⁴. Cristo dice all’“angelo” della chiesa di Sardi: “Diventa vigilante (*grégorôn*) e consolida (*stérison*) il resto che sta per perire” (3,2); le stesse domande di vigilanza e di consolidamento nella fede, espresse con gli stessi termini greci, è prima di tutto a Pietro, che Cristo le ha rivolte (*Lc* 22,32), e Pietro in seguito le ha ripetute verso tutti i cristiani (*IPt* 5,8-9). Cristo dice all’ “angelo” della chiesa di Filadelfia: “Ecco che ho messo davanti a te una porta aperta, che nessuno può chiudere” (3,8); l’immagine della “porta aperta” si trova quattro volte nel resto del Nuovo Testamento, per esprimere le facilitazioni del ministero apostolico (*ICor* 16,9; *2Cor* 2,12; *Col* 4,3; *At* 14,27). “Il vincitore, lo farà colonna nel tempio del mio Dio” (3,12). Qualsiasi cosa qualcuno abbia potuto dire in contrario¹⁴⁵, l’immagine della colonna sembra applicarsi bene, in *ITm* 3,15, alla Chiesa intera, “colonna e fondamento della verità”. Ma abitualmente ha un senso individuale e conviene meglio che ad ogni altro, al capo responsabile che ha di suo, difendere la dottrina autentica; in *Gal* 2,9 la stessa immagine è applicata a Giacomo, Pietro e Giovanni. Tutto ciò ci conferma nella convinzione, che gli “angeli” delle chiese, sono proprio i loro capi gerarchici.

La lezione, proveniente così chiaramente dalle lettere dell’Apocalisse, che le comunità cristiane valgono, almeno in parte, ciò che valgono i loro capi gerarchici, si rivolge nel pensiero dell’autore alla Chiesa universale di tutti i tempi. Le lettere dell’Apocalisse dovrebbero dunque essere lette e meditate con predilezione da tutti i pastori d’anime.

Sicuramente le chiese alle quali Cristo scrive per mezzo di Giovanni, sono non delle astrazioni, ma delle comunità ben localizzate nel tempo e nello spazio: di esse alcune particolarità ci sono ricordate anche se di sfuggita. È così che l’autore dell’Apocalisse sembra proprio evocare per esempio la situazione di metropoli della chiesa di Efeso: “Toglierò il tuo candelabro dal suo posto” (2,5)¹⁴⁶; il celebre altare di Giove di Pergamo che dominava le valli circostanti (cf. 2,13: il trono di Satana); i nomi successivi presi da Filadelfia (cf. la promessa di un nuovo nome in 3,13); la scuola di medicina di Laodicea e il suo commercio di colliri (cf. 3,18).

Ma non è lecito restringere la lezione dell’Apocalisse alle sette chiese d’Asia dell’epoca di Giovanni. Anche perché bisogna ricordare che, nella concezione neotestamentaria, ogni chiesa locale rappresenta la Chiesa intera: “la chiesa di Dio che è a Corinto” (*ICor* 1,2) non significa la chiesa corinziana, oltre la quale ci sarebbe una chiesa tessalonicense, romana, efesina, ma piuttosto la Chiesa universale, che si trova rappresentata a Corinto¹⁴⁷. Ci si deve ricordare inoltre, e soprattutto, che ‘sette’ è un numero simbolico di pienezza, e che le lettere alle sette chiese

¹⁴⁴ Cf. J. DUPONT, *Le discours de Milet*, Parigi 1962, p. 106s ; C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, t. I, p. 341.

¹⁴⁵ Pensiamo qui prima di tutto ai due studi seguenti, d'altronde molto interessanti: A. JAUBERT, *L’image de la colonne: ITm 3,15 in SPCIC*, II, p. 101-108; J. MURPHY-O’CONNOR, *La vérité chez saint Paul et à Qumrân*, RB, 72 (1965), p. 67-69. Confermiamo che in *ITm* 3,15 l’applicazione alla Chiesa è di molto la più naturale. Ma A. Jaubert ha avuto ragione di sottolineare che questa immagine è ordinariamente applicata a degli individui: basta pensare ai giovani maschi, colonne di una casa, in EURIPIDE (*Efigenia in Tauride*, 57), a Geremia colonna di ferro (*Ger* 1,13), ad Abramo colonna nel seno del mondo pagano secondo Filone (*De Migratione*, 121), ad Attalo colonna e supporto dei Cristiani di Lione (con sfruttamento di *ITm* 3,15): EUSEBIO, *H.E.*, V, 1, 17, 43) ecc...

¹⁴⁶ Efeso, che ora non è più che un villaggio, era al tempo dell’Apocalisse, la città principale dell’Asia Minore. Il suo sito s’era più volte trasferito, a cui potrebbe fare allusione la minaccia di Cristo: “Convertiti... Altrimenti, io vengo da te e toglierò il tuo candelabro dal suo posto”. Ma questa minaccia deve interpretarsi sul piano cristiano, al modo di Allo (commentario, p. 34-35): “Se il fervore diminuisce, se l’entusiasmo si raffredda, come se n’è avuto già l’elenco nella lettera a Timoteo, l’influsso di Efeso, come Chiesa madre dell’Asia, sparirà; il candelabro non brillerà più al primo posto. Vale molto meglio interpretare così la minaccia che tradurla con Grotius e Ramsey: “Sposterò ancora il tuo sito, farò che la popolazione se ne vada altrove. Nonostante la possibilità che sussista un’allusione ingegnosa agli spostamenti successivi della città, perché non si tratta di una pena spirituale che abbia toccato direttamente la Chiesa”.

¹⁴⁷ Cf. su questo tema, le eccellenti osservazioni di K. L. SCHMIDT, *TWNT*, III, art. *ekklésia*, p. 508s.

dell'Apocalisse hanno un carattere d'oracolo¹⁴⁸. Esse non sono che il primo settenario di un'opera essenzialmente profetica, che è rivolta verso l'avvenire, che implica che gl'insegnamenti di queste lettere sono sempre attuali e valgono per la Chiesa di sempre.

Si deve sottolineare che lo Spirito Santo, facendo sue le parole di Cristo conformemente alla dottrina di Gv 16,13, ripete invariabilmente alla fine di ogni lettera: “Chi ha orecchie, che intenda ciò che lo Spirito dice *alle chiese*”, con la parola “chiese” al plurale. Si deve porre in risalto ugualmente, che il settenario delle lettere, presenta lo stesso fenomeno stilistico dei tre settenari profetici che seguono (i sigilli, le trombe e le coppe), cioè la decomposizione del settenario in un ternario e un quaternario: nelle tre prime lettere l'invito ad ascoltare lo Spirito precede la promessa, mentre nelle altre quattro abbiamo prima di tutto la promessa e poi l'invito¹⁴⁹. Cosa concludere da questa duplice constatazione, se non che nelle lettere iniziali, l'autore dell'Apocalisse parla come profeta e formula un insegnamento, che vale per la Chiesa della terra fino alla Parusia?

¹⁴⁸ Cf. L. POIRIER, *Les sept lettres ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, Montréal 1943. L'autore ha ragione di sottolineare che, più che le Lettere del resto del Nuovo Testamento, le lettere dell'Apocalisse richiamano la predicazione profetica, in particolare i sette oracoli dell'inizio del libro di Amos. Ma esagera e ci lascia scettici quando sostiene, che le lettere dell'Apocalisse riproducono le tappe successive dell'antica alleanza (paradiso e caduta, cattività in Egitto, Esodo, regni di Davide e di Salomon...), nello stesso tempo che annuncerebbero, d'altronde solo nelle loro grandi linee, le sette epoche della storia della Chiesa.

¹⁴⁹ Nell'Apocalisse i settenari si suddividono, sia in tre più quattro (le lettere), sia in quattro più tre (i sigilli, le trombe e le coppe). Cf. ALLO, commentario, p. XCII, 31, 44).

CONCLUSIONE GENERALE

Veduta panoramica sulle varie tappe della nostra ricerca. Qualche riferimento per la riscoperta di un'autentica spiritualità sacerdotale.

Duplici è lo scopo che perseguiamo in questa *Conclusioni generale*. Vorremmo in primo luogo sintetizzare a grandi linee, e talvolta chiarire di nuova luce, i principali risultati del nostro lavoro. Ciò non sarà dunque una semplice ripetizione di quello che abbiamo detto nel corso della nostra inchiesta. Per coloro che si saranno dati la pena di seguirla nei suoi meandri, sarà un mezzo per meglio individuarne le articolazioni. Per i lettori frettolosi, potrà essere un primo approccio, che li stimolerà ad intraprendere, quando ne avranno il tempo, uno studio più particolareggiato. In secondo luogo ci sembra utile indicare nel finale un certo numero di letture bibliche, più particolarmente capaci di aiutare alla riscoperta di un'autentica spiritualità sacerdotale.

L'indagine che abbiamo fatto sul sacerdozio di Cristo e quello dei suoi ministri, si distingue da tutte quelle che sono state intraprese finora. Innanzitutto perché concede una più grande attenzione alle preparazioni veterotestamentarie, particolarmente la tradizione profetica, e soprattutto i poemi del Servo; inoltre prende come punto di partenza, non solo lo scritto del Nuovo Testamento che tratta esplicitamente del sacerdozio di Cristo (la lettera agli Ebrei), ma la preghiera sacerdotale di Gesù, che offre l'immenso vantaggio di congiungere al pensiero della consacrazione sacerdotale e vittimale di Gesù, quella di una partecipazione degli apostoli a questa consacrazione: prospettiva assente dalla lettera agli Ebrei. Come indica il titolo del nostro studio, partendo da Gv 17 e da altri testi complementari presi principalmente, ma non esclusivamente, nella letteratura giovannea, abbiamo voluto dare un'idea, il più esatta possibile, di ciò che sono, da una parte il sacerdozio di Cristo, e dall'altra parte il sacerdozio ministeriale.

Il sacerdozio di Cristo

Cristo e il Servo sofferente.

Il problema fondamentale da risolvere è il seguente: Gesù è stato realmente sacerdote? Chiunque ricorda la lettera agli Ebrei è incline a rispondere "sì" senz'alcuna esitazione, perché questo scritto dimostra a lungo che Cristo è il gran sacerdote dell'economia cristiana. Tuttavia dei dubbi seri possono sorgere, e di fatto sono sorti, in questi ultimi tempi. Cosa che spingerebbe a relativizzare le idee sacerdotali della lettera agli Ebrei, perché ci sono lì delle concezioni e un linguaggio d'orientamento nettamente apologetico e anche polemico, comandati da circostanze storiche precise, e non si ritrovano in nessun'altra parte. Si è portati a dire, e non si è mancato di farlo: il ragionamento della lettera agli Ebrei non prova che Gesù è stato realmente sacerdote, e ancor meno che egli si è visto come tale. Non è forse chiaro che l'esame oggettivo delle parole e del comportamento di Gesù, spinge a ricollegarlo, non alla tradizione sacerdotale dell'Antico Testamento, ma piuttosto alla corrente profetica? Non è significativo che mai nei Vangeli egli

prende il titolo di sacerdote, e che questo titolo non gli sia mai attribuito esplicitamente nel resto del Nuovo Testamento, fatta eccezione ben inteso della lettera agli Ebrei?

A queste obiezioni, delle quali sarebbe vano negare la gravità, ci si è contentati, nella maggior parte dei casi, di opporre alcuni indizi, per la verità molto deboli, sulla coscienza, che avrebbe avuto Gesù, della sua dignità sacerdotale: gli esorcismi, la benedizione dei bambini, la riconciliazione degli uomini con Dio attraverso il perdono dei peccati, ecc... Ci sarebbero lì, si è detto, altrettanti atti sacerdotali. A ciò si aggiunge la predilezione di Cristo per il Salmo 110, dove il Messia è proclamato sacerdote per sempre, secondo l'ordine di Melchisedec.

A nostro avviso è altrove che conviene cercare l'argomento più forte, che spinge a credere che Gesù è stato veramente sacerdote, e che egli si è visto come tale. La ragione più decisiva, che si possa invocare in questo senso, è che Cristo s'è riconosciuto prima di tutto nella figura del Servo sofferente della seconda parte del Libro di Isaia, che egli ha annunciato per primo la sua Passione, riferendosi a *Is 53*, e che dietro a lui gli autori del Nuovo Testamento hanno sviluppato la loro dottrina della Croce, sorgente di salute per l'umanità, appoggiandosi principalmente su questo oracolo.

Perché è certo che in *Is 53* il Servo sofferente riunisce nella sua persona e nella sua azione la duplice tradizione sacerdotale e profetica, preparando in questo modo una trasmutazione prodigiosa della religione dell'Antico Testamento. Ecco una prima trasformazione: nell'Antico Testamento "Aronne, i suoi figli e tutta la casa di suo padre", dovevano "portare il peso dei peccati commessi verso il santuario" (*Nm 18,1*); Ezechiele, il profeta-sacerdote, aveva già inaugurato l'approfondimento di questo dato quando, con un'azione simbolica imposta da Yahwè, aveva portato tutte le colpe del popolo prediletto (*Ez 4,4-8*). *Is 53* ci pone in presenza di un atto sacerdotale molto più straordinario: il Servo di Yahwè porta nel suo martirio le miserie morali dell'umanità intera, ed è così che le procura la guarigione: "veramente erano le nostre infermità che egli portava, e i nostri dolori di cui si è caricato..., il castigo che ci dà la pace è stato su di lui, ed è per le sue piaghe che siamo guariti" (*Is 53,4-9*).

Seconda trasformazione: nell'Antico Testamento i sacerdoti riconciliavano gli uomini con Dio con dei sacrifici espiatori d'animali; situato nel punto culminante di una lunga serie di profeti, che avevano rischiato la loro vita per la loro missione, il Servo riconcilia gli uomini con Dio con un sacrificio espiatorio di una novità radicale: il dono generoso della sua propria vita.

Terza trasformazione: nell'Antico Testamento alla mediazione sacerdotale si aggiungeva la mediazione di preghiera esercitata dai profeti; si pensa soprattutto a Geremia e a Mosè; non si tratterebbe qui di formule rituali fissate in anticipo, ma di suppliche, che sgorgano spontaneamente dall'esistenza drammatica degli uomini di Dio. Anche il Servo, che per molti versi raffigura di nuovo Geremia e di nuovo Mosè, aggiunge al suo sacrificio una preghiera d'intercessione. Così dunque il Servo è molto realmente sacerdote, ma il suo sacerdozio è nuovo e si presenta come una sintesi vivente della doppia mediazione sacerdotale e profetica.

Gesù compie, oltrepassandoli immensamente, i poemi del Servo. Così ogni volta che nel Nuovo Testamento il ruolo di Cristo è evocato partendo dall'offerta espiatoria che il Servo fa di se stesso, Cristo con parole velate è presentato come sacerdote. Per i Sinottici si pensi prima di tutto al loghion sul riscatto e ai racconti della Cena. Il primo di questi passi (*Mc 10,45; Mt 20,28; Lc 22,27*) ci pongono in presenza di questo paradosso: il Figlio dell'uomo trascendente di Daniele, che tutte le nazioni dovranno servire un giorno (*Dn 7,13-14*), deve prima di tutto servire come il Servo sofferente sacrificando la sua vita in riscatto per la moltitudine peccatrice. Il racconto della Cena di san Paolo (*1Cor 11,23-25*) e dei Sinottici (*Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22, 14-20*) rinviano chiaramente, allo stesso tempo all'oracolo di Geremia sulla nuova alleanza (*Ger 31,31-34*) e al Servo di Yahwè che dà la vita per i peccati della moltitudine.

A più riprese san Paolo sfrutta lo stesso tema profetico: "Cristo s'è consegnato per noi peccatori" (*Gal 1,5*); "io vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e si è dato per me" (*Gal 2,20*); "la prova che Dio ci ama, è che Cristo, mentre noi eravamo ancora peccatori, è morto per noi" (*Rm 5,8*); "Dio che non ha risparmiato il suo proprio Figlio, ma l'ha dato per noi, come con lui

non ci concederà ogni favore?” (*Rm* 8,32); “Cristo ci ha amati e ha dato se stesso a Dio per noi come un’oblazione e un sacrificio di soave odore” (*Ef* 5,2). Il tema connesso, eminentemente liturgico e sacerdotale, dell’accesso a Dio per Cristo, si trova tre volte nel Nuovo Testamento: *Rm* 5,1-2; *Ef* 2,14-18; *1Pt* 3,18.

Converrebbe aggiungere a questi testi altri passi della prima lettera di Pietro, così fortemente influenzata dal pensiero del Servo sofferente: “Sapete che non è per qualcosa di corruttibile come argento o oro, che siete stati liberati dalla vana condotta ereditata dai vostri padri, ma da un sangue prezioso, come di un agnello senza macchia” (1,18-19; cf. *Is* 53,7); “egli ha portato le nostre colpe nel suo corpo, perché morti alle nostre colpe, viviamo per la giustizia, lui le cui ferite ci hanno guariti; perché voi eravate smarriti come pecore, ma ora siete ritornati verso il pastore e il custode delle vostre anime” (2,24-25); cf. *Is* 53,5.6.12); “Cristo stesso è morto una volta per il peccato, giusto per gli ingiusti, per ricondurci a Dio” (3,18; cf. *Is* 53,11).

In un modo d'altronde originale il quarto vangelo si pone senza difficoltà all’interno della stessa tradizione. L’Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo (1,29); il buon pastore, del quale ci ha detto con tanta insistenza, che da la sua vita (letteralmente “pone la sua anima”, traduzione letterale d’*Is* 53,10) per le sue pecore (10,11.15.17.18; cf. 13,37-38; 15,13); la scena della lavanda dei piedi, simbolo delle umiliazioni redentrici della Passione: si tratta di altrettanti echi dell’oracolo d’*Is* 53. Come anche la formula di 17,19, dove il verbo *santificare* (*hagiazein*) non indica, né la santificazione morale, neppure la separazione in vista di una missione, ma molto chiaramente una separazione sacrificale, che fa sì che convenga tradurre: “Per loro io consacro me stesso”; c’è anche qui una nuova reminiscenza d’*Is* 53,10, dove il Servo si dona in sacrificio espiatorio.

La preghiera sacerdotale di Gv 17 e la Lettera agli Ebrei.

L’ultimo testo, che abbiamo citato, appartiene alla grande preghiera di *Gv* 17. È questo brano che deve ora attirare tutta la nostra attenzione. Forse talvolta se ne è esagerato il carattere liturgico. Ciò che bisogna dire, è che da una parte c’è un orientamento nettamente eucaristico, come lo confermano i suoi numerosi punti di contatto con la *Didachè*, e che d’altra parte è a giusto titolo che ha ricevuto da molto tempo l’appellativo di preghiera sacerdotale. Il sacerdote ha, come compiti caratteristici, di offrire sacrifici e d’intercedere per i fedeli. Ora, con insistenza, *Gv* 17 assegna a Cristo questa doppia funzione. Tre particolarità di questa preghiera mostrano che merita eminentemente il nome di preghiera sacerdotale.

Prima particolarità di *Gv* 17: la consacrazione che Gesù vi fa di se stesso, è un atto incontestabilmente sacerdotale: infatti non è che il “sì” definitivo detto da Gesù al Padre che l’ha fatto sacerdote quando l’ha mandato nel mondo per salvare il mondo. Gesù dice in effetti di se stesso in 10,36: “Colui che il Padre ha consacrato e inviato nel mondo”. In *Gv* 3,16 è perché Gesù offre la sua vita per il mondo, che il Padre l’ha mandato nel mondo. È dunque come sacerdote che egli l’ha consacrato. Questa consacrazione è indissociabile dal mistero dell’Incarnazione. Volendo inviare suo Figlio nel mondo il Padre lo mette in possesso di una natura umana assolutamente separata per la sua santità dall’umanità peccatrice, che dovrà ricondurre a Dio. Molto meglio del gran sacerdote dell’Antico Testamento, portatore di un frontale sul quale si leggeva l’iscrizione “Santità a Yahwè” (*Es* 28,36), Cristo è così veramente “il Santo di Dio”, come Pietro lo proclama in 6,69. La concezione sacerdotale che si trovava già implicata in *Is* 53, è qui oltrepassata immensamente. In effetti, dire che Cristo è stato consacrato sacerdote nel momento del suo invio nel mondo, è dire che egli è sacerdote nel suo stesso essere Figlio di Dio incarnato.

Seconda particolarità di *Gv* 17: non solo Gesù, agendo come sacerdote, si consacra qui come vittima, ma è ancora come sacerdote che egli prega. Cosa che appare chiaramente quando si vuole ricordare *Is* 53, dove il Servo non si contenta di offrire la sua vita in sacrificio espiatorio, ma

aggiunge al suo sacrificio una intercessione per i peccatori, operando così la sintesi tra la mediazione sacrificale dei sacerdoti dell'Antico Testamento e la mediazione della preghiera dei profeti. Una differenza importante sussiste tuttavia tra *Gv 17* e *Is 53*: mentre il Servo intercede per i peccatori in generale, in favore dei quali s'è offerto, Gesù non si consacra come vittima che per i suoi apostoli, e che non prega che per la sua Chiesa. Ma sarebbe un controsenso parlare qui di particolarismo giovanneo, perché il disegno ultimo di Gesù è molto chiaramente, che “il mondo creda (o sappia) che tu mi hai mandato” (17,21.23).

In *Gv 17* la limitazione apparente della prospettiva universalista si spiega in definitiva con una terza particolarità di questa preghiera, che finisce col mettere in luce il suo carattere sacerdotale: abbiamo lì una trasposizione importante della liturgia giudaica delle Espiazioni.

Qualunque potessero essere le divergenze nel modo di comprendere la struttura di *Gv 17*, è incontestabile che questa preghiera costituisce come una sorta di trittico. (E. Malatesta). Nel *primo* riquadro Gesù domanda al Padre di renderlo capace, nel glorificarlo, di continuare questa glorificazione del Padre, che egli ha già inaugurato nei discepoli. Il *terzo* riquadro si presenta come uno sviluppo del primo: la vita eterna, come la conoscenza di Gesù e del Padre, che dev'essere il frutto della glorificazione di Gesù, saranno procurate al mondo in virtù dell'unità dei futuri credenti, riflesso dell'unità del Padre e del Figlio.

Il riquadro *centrale* è il più ampio: Gesù qui prega per quelli che il Padre ha tratto dal mondo per donarglieli, per questi uomini che lui stesso ha custodito, cosicché nessuno è perito, tranne “il figlio della perdizione”: 17,6.12.16. Il confronto di questi testi con altri testi anteriori, specialmente 6,70; 13,18 e 15,19, come anche il paragone con i Sinottici, dove solo i Dodici assistono all'ultima cena di Gesù, mostrano chiaramente che questi uomini, per i quali Cristo prega particolarmente, non sono tutti i discepoli, come si è talvolta preteso, ma i soli apostoli. Effettivamente per mezzo di questi discepoli privilegiati, intimamente uniti tra loro (v. 11), Gesù intende comunicare agli altri, cioè alla Chiesa intera, la vita eterna e la conoscenza del Padre e del Figlio, e farne una comunità veramente unita. La struttura parimenti tripartita della liturgia giudaica dell'Espiazione, getta qui una viva luce: per la festa di Kippur, il gran sacerdote faceva successivamente l'espiazione per se stesso, per la sua casa, vale a dire per il sacerdozio d'Israele, e poi per tutto il popolo eletto: *Lv 16,6-11*. La triplice preghiera di Gesù, in *Gv 17* fa così apparire Gesù come il gran sacerdote della nuova alleanza.

C'è un'altra cosa ancora. Era interdetto nel giudaismo pronunciare il tetragramma sacro Yahwè: “Io sono colui che sono”. Solo il gran sacerdote pronunciava “il Nome” una volta l'anno, nel corso della liturgia di Kippur. Per chi ricorda ciò, è significativo che la manifestazione del Nome del Padre, tema ancora non toccato fin qui, tenga un posto così importante in *Gv 17* (vv. 6-8.26). Si deve unire a questo stesso dato la formula misteriosa dei vv. 11 e 12, che bisogna guardarsi bene dal correggere: “custodiscili nel tuo Nome, che tu mi hai dato”. Proprio come la gloria donata da tutta l'eternità dal Padre al Figlio e della quale il Figlio comunica agli uomini una certa partecipazione (17,22), il Nome che il Padre dona al Figlio non è altra cosa che la natura divina: cioè il fatto, così fortemente sottolineato dal quarto vangelo, che il Figlio può dire come il Padre: “Io sono Colui che sono”.

Infine, il giorno del Kippur il gran sacerdote entrava nel Santo dei Santi e aspergeva il propiziatorio; è a quest'atto, che era unita l'espiazione dei peccati. Ora, in *Gv 17*, Gesù prega come se fosse trasferito alla soglia dell'eternità. Ci si deve ricordare a questo proposito che nel quarto vangelo il ritorno di Gesù presso il Padre, costituisce il punto culminante del dramma redentore.

Trasponendo in questo modo la liturgia delle Espiazioni, la preghiera di *Gv 17* la cristianizza. Lo scopo della festa del Kippur era di restituire a Israele la sua santità con l'espiazione dei peccati dei sacerdoti e del popolo di Dio. Così venivano soddisfatte le esigenze divine riguardo alla nazione eletta: “Voi sarete santi, perché io sono santo”. Le esigenze di Cristo, riguardo alla sua Chiesa, sono molto più alte. Esse sono conformi alla rivelazione nuova portata dal Figlio di Dio agli uomini. Questa insegna loro che, da tutta l'eternità, il Padre ha un Figlio, e che tra il Padre e il Figlio regnano, nello Spirito Santo, l'unità e la comunione più perfetta che si possa immaginare. Di

conseguenza il popolo di Dio della nuova alleanza non dovrà più solo riflettere la santità divina, come quella dell'antico Testamento: "Voi sarete santi perché io sono santo". Dovrà, inoltre, attraverso l'unità della sua carità, riflettere, grazie all'azione santificatrice dello Spirito, l'unità del Padre e del Figlio. Tale è l'oggetto della preghiera di Gesù in *Gv* 17.

Queste prospettive dottrinali si prolungano nella prima lettera di Giovanni. Prima di tutto, per due volte (2,2 e 4,10) Gesù vi è detto vittima d'espiazione (*hilasmos*); ora questo sostantivo, che non si trova in nessun altro luogo del Nuovo Testamento, serve ad indicare nella Bibbia greca il giorno dell'Espiazione. In secondo luogo Cristo, nostra vittima, è ugualmente il nostro intercessore presso il Padre (2,1), funzione sacerdotale, che fa pensare alla preghiera di *Gv* 17 e all'intercessione che il Servo unisce al suo sacrificio. Infine, non solo la prima lettera di Giovanni concepisce la vita cristiana come una comunione (*koinônia*) con il Padre e il Figlio, ma inoltre impiega delle formule, che fanno pensare alla grande regola dell'Antico Testamento, regola che è all'inizio della liturgia di Kippur: "Voi sarete santi perché io sono santo". Ma ora il modello divino da imitare s'è reso vicinissimo a noi per mezzo di Gesù. Questo Gesù, che occupa tutto il suo pensiero, l'autore ama indicarlo con un semplice "Quello (Lui)": il cristiano si comporta "come Quello (Lui) s'è comportato" (2,6), "si rende puro come Quello è puro" (3,3), osserva la giustizia "come Quello è giusto" (3,7) ecc...

Dopo aver esposto il pensiero giovanneo sul sacerdozio di Cristo, è utile, perfino indispensabile, confrontarne la dottrina con la lettera agli Ebrei, il solo documento del Nuovo Testamento a chiamare Cristo sacerdote, o gran sacerdote. In questo scritto il sacerdozio di Cristo è proclamato eterno in dipendenza dal *Sal* 110, non perché non n'avrebbe avuto inizio, ma solo perché non avrà fine. Trascendenza e unicità del sacerdozio e del sacrificio di Cristo, sono messi qui con un forte rilievo; esse riguardano essenzialmente che Cristo è il Figlio di Dio incarnato, che si è offerto "con uno spirito eterno" (9,14); per essere esatti, un tale sacerdote non può avere dei successori, e un tale sacrificio è per il fatto stesso definitivo.

Molti testi della lettera agli Ebrei farebbero credere facilmente che Cristo non è divenuto sacerdote che dopo essere salito al cielo: cf. 5,9-10; 6,20; 7,25; 8,4-5; 9,13. Sembra doversi dire questo. Tuttavia la lettera agli Ebrei suggerisce che Cristo è già sacerdote sulla terra, soprattutto sul Golgota, ma, d'altra parte, essa insegna che Cristo considerato come sacerdote è stato perfezionato dalla sua Passione. Inoltre, più nettamente ancora di *Gv* 17, essa evoca la liturgia del Kippur, in cui il punto culminante era l'ingresso del gran sacerdote nel Santo dei Santi e l'aspersione del propiziatorio. Ci si spiega meglio con ciò che *Eb* ricollega di preferenza l'attività sacerdotale di Cristo alla sua esaltazione celeste e alla sua vita gloriosa. Secondo *Eb*, il sacrificio del Calvario è stato compiuto "in uno spirito d'eternità" (9,14); Cristo glorioso è costantemente in atto d'offerta e d'intercessione. cosa che risponde al pensiero di *IGv* 2,2, come alla liturgia celeste dell'Apocalisse.

Dal confronto di *Eb* con i dati giovannei, risaltano le conclusioni seguenti: da una parte e dall'altra la liturgia veterotestamentaria è trasferita e spiritualizzata con reminiscenze d'*Is* 53; da una parte e dall'altra il sacerdozio di Cristo è collegato al mistero dell'Incarnazione; da una parte e dall'altra la preghiera d'intercessione di Cristo svolge un ruolo capitale conformemente a *Is* 53. Ma la lettera agli Ebrei ha ricavato la sua dottrina sacerdotale e sacrificale, non direttamente da *Is* 53, ma dalla tradizione evangelica, soprattutto, sembra, dalla tradizione giovannea, come per dirci, che in questa tradizione, Gesù si comporta come un sacerdote, anche se non ne prende esplicitamente il titolo.

I vari aspetti del sacerdozio ministeriale

Dopo il Vaticano II, l'espressione "sacerdozio ministeriale" è diventata corrente per indicare il sacerdozio dei membri della gerarchia (vescovi e preti), e distinguerlo così dal sacerdozio comune a tutti i battezzati. Ma oggi ci sono dei teologi che rigettano formalmente la legittimità di questa distinzione, o che per lo meno stimano che essa non appartiene all'essenza della rivelazione; sarebbe nata piuttosto dalle circostanze storiche, cioè dall'adattamento della Chiesa alle condizioni sociali di un passato che non niente a che vedere con la nostra epoca. Questa rimessa in discussione, come anche l'esaltazione unilaterale del sacerdozio comune, fanno sì che molti preti non sappiano più come situarsi all'interno del popolo di Dio. C'è ancora di peggio: ci si viene a dire, che per consacrare l'Eucaristia, rimettere i peccati, ecc..., sarebbe sufficiente una semplice delega della comunità.

Ma come si vede, in questo problema del sacerdozio ministeriale, di così bruciante attualità, gli scritti giovannei apportano degli elementi di risposta di prezzo inestimabile, dei quali finora non si è tenuto abbastanza conto. La preghiera sacerdotale di Gesù, in *Gv* 17, ci parla della consacrazione sacerdotale degli apostoli. Correttamente interpretata, la lavanda dei piedi (*Gv* 13,1-20) e la scena, chiamata abusivamente la pentecoste giovannea (*Gv* 20,19-23), ci mostrano Gesù stesso che prepara gli apostoli alla loro ordinazione sacerdotale, o meglio che completa questa ordinazione. In fine, le lettere dell'Apocalisse ci presentano, risolto nei fatti, il problema capitale della successione apostolica, che è anche il problema della trasmissione ad altri del sacerdozio degli apostoli. Tali sono le varie questioni relative al sacerdozio ministeriale, che il nostro studio esamina.

La consacrazione sacerdotale degli apostoli in Gv 17.

In *Gv* 17,17-19 si parla con insistenza della consacrazione dei discepoli, che il Padre ha fatto uscire dal mondo per darli a Gesù: *"Consacrali nella verità: la parola è verità. Come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo. E per essi io consacro me stesso, affinché anch'essi siano consacrati in verità.* Questa consacrazione non riguarda indistintamente tutti i discepoli di Gesù, ma i soli apostoli. È ciò che risulta da più constatazioni convergenti: in questa preghiera tripartita, solo la terza parte, che comincia al v. 20, riguarda l'insieme del popolo di Dio; c'è corrispondenza tra la liturgia tripartita di Kippur e questa preghiera, che fa supporre che gli apostoli, distinti dall'insieme dei discepoli, vi hanno il posto dei sacerdoti dell'antica alleanza; *Gv* 17 è legato all'insieme dei discorsi dopo la Cena, che hanno i soli apostoli come uditori immediati; dal confronto tra altri testi (cf. 6,70; 13,18; 15,19), risulta che solo gli apostoli possono essere quegli uomini presi dal mondo e dati a Gesù, dei quali *"nessuno si è perduto, se non il figlio della perdizione"* (v. 12).

Come comprendere la consacrazione degli apostoli? *Gv* 17,17-19 è dominato dall'idea di conformazione totale a Gesù. Gesù è stato lui stesso consacrato come sacerdote dal Padre, per essere mandato nel mondo (10,36); ora egli chiede al Padre di consacrare nello stesso modo i suoi apostoli, che egli manda nel mondo, cioè di consacrarli come sacerdoti. Questa consacrazione sacerdotale degli apostoli, Gesù la fa dipendere dalla propria consacrazione vittimale: *"Io mi consacro, perché essi siano consacrati"*. Nulla di più normale: come tutte le altre ricchezze della nuova alleanza, il sacerdozio degli apostoli è un frutto del Calvario. Per se stesso, si trova legato in modo specialissimo al mistero eucaristico. C'è un rapporto nascosto tra questi dati e il *"fate questo in memoria di me"*, dei racconti della Cena (*Lc* 22,19; *1Cor* 11,24-25).

Gli apostoli sono così consacrati per delle funzioni, che sono strettamente riservate a loro. Non c'è lì niente che possa meravigliare. Nella preghiera tripartita di *Gv* 17, strutturata conformemente alla liturgia del Kippur, gli apostoli hanno il posto occupato nel Kippur dai sacerdoti levitici. Nell'Antico Testamento tutto il popolo di Dio è dichiarato un regno di sacerdoti (*Es* 19,5-6), cosa che non impedisce l'esistenza di sacerdoti consacrati per delle funzioni strettamente riservate.

Legate all'esistenza di Cristo, consacrazione sacerdotale e missione, lo sono ugualmente in quella degli apostoli, come lo rileva il v. 18: “come tu mi hai mandato nel mondo, anch'io li ho mandati nel mondo”. Qui si pensa ai profeti. Come quello di Cristo, il sacerdozio degli apostoli appare come una sintesi superiore della duplice tradizione sacerdotale e profetica dell'Antico Testamento.

Gli apostoli sono istituiti, o eletti da Gesù. La formula *Mc* 13,14: “egli ne fece dodici” usa il verbo “fare” nel senso di “designare”, senso non classico, ma che si ritrova nella Settanta per l'istituzione dei sacerdoti, di Mosè e di Aronne (cf. *3Re* 12,31; 13,33; *1Re* 19,6; *2Cr* 2,18). Con questo gli apostoli richiamano dunque le istituzioni culturali dell'Antico Testamento. Le richiamano ancora per il fatto che sono eletti come, in modo simile, lo erano i luoghi di culto, i sacerdoti e i leviti, ma non i profeti. Invece, nello stesso modo dei profeti, gli apostoli sono chiamati personalmente: in più sono gl'inviati di Gesù, come i profeti erano gl'inviati di Yahwè, cosa che non erano i sacerdoti. Sicché gli apostoli, consacrati dal Padre, somigliano insieme ai sacerdoti e ai profeti dell'antica alleanza.

L'Antico Testamento non conosce che un Rivelatore divino: Yahwè solo insegna; Mosè e i profeti non hanno dei veri discepoli. Ma questo Rivelatore unico si esprime per mezzo di numerosi profeti, che non sono che suoi portavoce. Nel Nuovo Testamento non c'è che un sacerdote, il Figlio di Dio incarnato, ma questo sacerdote unico parla ed agisce nella Chiesa servendosi di sacerdoti molteplici, che non sono che suoi strumenti; essi non devono agire come sacerdoti che in dipendenza da Cristo, perché il loro sacerdozio e la loro missione sono strettamente dipendenti dal sacerdozio e dalla missione di Cristo.

In cosa consiste la consacrazione nella verità del v. 17? Bisogna prima di tutto ricordare l'idea che Giovanni si fa della verità: è la rivelazione portata da Cristo, e che si riassume nella persona stessa del Rivelatore: Cristo non porta solo la verità; egli è la verità. Consacrati nella verità, gli apostoli saranno “penetrati e trasformati interiormente” da essa (Lagrange). È lo Spirito Paraclito che deve introdurre gli apostoli nella verità tutt'intera (14,13), interiorizzarli alla verità e a Gesù Verità, permettendo loro così di lavorare per la salvezza dell'umanità, in dipendenza dal Salvatore unico.

È detto che la verità portata dal Figlio di Dio incarnato, o che lo stesso Figlio (8,32 e 36), libera le anime dalla schiavitù spirituale del peccato. Sebbene Cristo non passi indifferente vicino alla miseria corporale, e che l'istituzione del suo regno corrode la violenza e la tirannia, non solo nella vita privata, ma anche nella vita pubblica e nella città, lo scopo essenziale perseguito da Cristo è sempre la liberazione spirituale, la conversione dei cuori, condizione *sine qua non* di tutte le altre liberazioni. Già i poemi del Servo ci orientano fermamente in questa direzione. È prima di tutto in vista di quest'opera di liberazione spirituale che gli apostoli sono consacrati nella verità. In queste condizioni è difficile non pensare, che una certa mescolanza di politica e di religione nel ministero sacerdotale, e anche una concezione di questo ministero che mette in primo piano, non il cambiamento dei cuori, ma il cambio delle strutture economiche e sociali con la lotta di classe, sono dei tradimenti del Vangelo.

Nel quarto vangelo Cristo Verità salva il mondo, con la sua parola e con i sacramenti che istituisce; sono distinti, ma inseparabili (cf. *Gv* 6). Assimilati in modo speciale a Cristo, inviato nel mondo per salvarlo (“come tu mi hai inviato nel mondo, anch'io li ho inviati nel mondo”), gli apostoli dovranno lavorare per la salvezza del mondo, sia con la predicazione che con l'amministrazione dei sacramenti.

In cosa consiste la consacrazione in verità del v. 19? Essa è destinata al culto nuovo in spirito e in verità di 4,23-24, e dev'essere esplicito partendo da lì. Questo culto non è opposto a un falso culto, ma al culto imperfetto dell'Antico Testamento. L'adorazione in verità è quella che è conforme alla verità portata da Gesù; essa è inseparabile dall'adorazione in spirito, perché non è possibile che mediante la rigenerazione operata dallo Spirito Santo. Legata al culto in verità, la consacrazione in verità è opposta alla consacrazione sacerdotale imperfetta dell'Antico Testamento; è quella che è in armonia con la rivelazione definitiva apportata da Cristo. Essa ha un orientamento nettamente teocentrico, perché i sacerdoti che ne sono i beneficiari, sono consacrati per suscitare adoratori in spirito e verità.

L'orientamento teocentrico della consacrazione sacerdotale in Gv 17,17-19 può ancora essere stabilito in un altro modo. Come fanno osservare molti commentatori, se Gesù usa la formula "Padre santo" all'inizio della parte della sua preghiera, che riguarda gli apostoli (v. 11), è perché domanda al Padre di "santificarli", perché siano come una manifestazione della santità divina, molto meglio di quanto lo fossero i sacerdoti dell'antica alleanza.

I dati complementari del quarto vangelo e dell'Apocalisse.

Siamo convinti, che nella scena simbolica della *lavanda dei piedi*, oggetto di tante discussioni e d'interpretazioni divergenti (le prime sacramentali, le altre puramente morali), Gesù intende prima di tutto preparare i suoi apostoli alla loro consacrazione sacerdotale. Ve li prepari, sembra, in un duplice modo. In primo luogo intende dare loro una lezione d'umiltà nell'esercizio dell'autorità, della quale essi saranno prossimamente investiti in modo definitivo; questa lezione ricorda molto quella che leggiamo nei Sinottici: "i re delle nazioni le dominano... Per voi non sarà così... Colui che comanda si faccia come colui che serve... Io sono in mezzo a voi come colui che serve..." (Lc 22,24-27), da paragonare con Mc 10,42-44 e Mt 20,25-28.

In secondo luogo si è autorizzati a pensare che il gesto sconvolgente di Gesù che lava i piedi dei suoi apostoli, non è solo una figura delle sue umiliazioni redentrici, perché l'immagine del bagno purificatore per indicare la Passione o il battesimo, è più paolino che giovanneo. Siccome Gv 17 è una trasposizione della liturgia del Kippur, si suppone qui una trasposizione del bagno rituale che prepara Aronne e i suoi figli alla loro consacrazione sacerdotale; la purezza fisica simboleggerà allora la purezza dell'anima richiesta per il servizio liturgico: Es 29,4; cf. parallelamente Lv 8,6; Nm 8,6-7.

Partendo da ciò, si spiega meglio la risposta di Gesù a Pietro: "Se io non ti lavo, tu non hai parte con me" (v. 8). Gesù impiega qui un formula utilizzata *esclusivamente* nell'Antico Testamento a proposito di Leviti che non hanno parte, o eredità, a differenza del resto degli Israeliti, perché è Yahwè la loro parte o eredità: Dt 10,9; 12,12; 14,27.29; 18,1-2; cf. Nm 18,20. In un modo incomparabilmente più profondo dei Leviti, Gesù, sacerdote unico della nuova alleanza, è in diritto di affermare, che egli non ha altra parte, che Dio Padre. Che gli apostoli devono per principio "aver parte con lui" o avere la stessa parte di lui, significa, in un modo speciale, che essi partecipano al suo destino, partecipando alla sua missione e alla sua consacrazione sacerdotale, com'è detto espressamente in Gv 17,17-19. Avranno dunque anch'essi un destino comparabile a quello dei Leviti, non possedendo come loro e come Cristo, che Dio come eredità. Rifiutando di farsi lavare da Gesù, equivale, in fondo, a ripudiare il mistero della Croce, sorgente del sacramento dell'Ordine come degli altri sacramenti (la scena di Gv 13,6-8 ha lo stesso senso di Mc 8,32-33 par.), Pietro si escluderebbe dalla partecipazione al sacerdozio di Cristo.

Il legame così stretto tra Gv 13 e 17, legame che Bultmann ha sottolineato esagerandolo (egli fa passare il capitolo 17 subito dopo 13,20), è un argomento supplementare in favore di questa

esegesi. Questa offre inoltre il vantaggio di rendere evanescente il miraggio di due interpretazioni contraddittorie della scena, l'una sacramentale contenuta nelle parole di Gesù a Pietro, l'altra moralizzante, che si esprime nella lezione d'umiltà, che Gesù ne trae.

Se la lavanda dei piedi è un preludio della consacrazione sacerdotale degli apostoli, la scena di Gv 20,19-21 ne è "il complemento" secondo una formula felice di F. Prat (*Jésus Christ*, Parigi 1953, t. II, p. 446). Essa è la prova decisiva che Gesù ha voluto conferire ai suoi apostoli dei poteri strettamente riservati e un sacerdozio ministeriale essenzialmente differente dal sacerdozio comune.

L'illustrazione più eloquente di questa verità è costituito dal paradosso, poco notato, che impedisce assolutamente di confondere l'evento raccontato da san Giovanni e la Pentecoste dell'inizio degli Atti che trasforma meravigliosamente quelli che ne sono i beneficiari. Le cose sono ben diverse in Gv 20,19-21. Da una parte Cristo risuscitato soffia sui suoi apostoli, come Yahwè alle origini aveva insufflato al primo uomo un soffio di vita (stesso verbo *emphusaô* in Gen 2,7 e in Gv 20,22); il Risuscitato pone in questo modo come il principio di una creazione nuova, che compie e trascende infinitamente la prima, perché al soffio vitale dato al primo uomo fa seguito ora lo Spirito Santo. Ma d'altra parte, contrariamente a ciò che ci si attenderebbe, la creazione nuova non appare ancora. In effetti gli apostoli, verso i quali è diretto il gesto d'insufflazione di Gesù, non sono affatto considerati da lui come l'inizio di questa nuova creazione, ma piuttosto come i cooperatori di Cristo e dello Spirito Santo: è attraverso la loro intermediazione, che in genere gli uomini saranno strappati all'influsso del peccato, e riceveranno la vita divina: "*Ricevete lo Spirito Santo: quelli ai quali rimetterete i peccati, saranno loro rimessi, e quelli ai quali li riterrete, saranno loro ritenuti*" (v. 23).

Siamo così ricondotti molto chiaramente al tema fondamentale di Gv 17, dove gli apostoli sono consacrati per diventare i continuatori dell'opera di Cristo. Certamente, nella preghiera sacerdotale, lo Spirito non è nominato come qui. Ma in realtà il suo intervento è già presupposto, sia per la consacrazione *nella* verità, perché è lo Spirito Paraclito, che introduce nella verità tutt'intera, sia per la consacrazione *in* verità, perché questa è inseparabile dalla consacrazione in spirito, come il culto in verità è inseparabile dal culto in spirito.

Scritta verso la fine del primo secolo, una quindicina d'anni prima delle lettere del martire sant'Ignazio, l'Apocalisse ci permette di toccare con mano come s'è operato il passaggio dagli apostoli a questa Chiesa gerarchica che ci descrive con precisione Ignazio d'Antiochia, e che abbiamo sempre sotto gli occhi. La visione inaugurale (1,9-20) e le lettere dell'Apocalisse (capitoli 2 e 3), ci fanno contemplare un quadro grandioso, nel quale si trovano senza difficoltà i tre elementi fondamentali della Chiesa, come li presentano i discorsi dopo la Cena, e particolarmente la preghiera sacerdotale di Gv 17: in primo luogo il Cristo glorioso, la cui azione è inseparabile da quella dello Spirito Santo, ricordato alla fine di ognuna delle lettere (2,7.11.17.29; 3,6.13.22); in secondo luogo le sette comunità dell'Asia Minore, che sono allo stesso tempo un simbolo della Chiesa universale; infine i misteriosi "angeli" delle chiese, che costituiscono il legame tra Cristo e la sua Chiesa.

Il Cristo, che appare a Giovanni nell'isola di Patmos è rivestito della lunga veste del gran sacerdote (1,13); ciò non deve meravigliare, perché da un capo all'altro del libro egli è l'Agnello, che è immolato, vale a dire il Servo, sacerdote e vittima, d'Is 53. Ma è anche "il Principe dei re della terra" (1,5), "il Re dei re e il Signore dei signori" (18,16), prerogativa che l'autore intende sottolineare fortemente, in replica agli orgogliosi despoti persecutori. E siccome Cristo, re e sacerdote, accomuna a sé i suoi discepoli, parallelamente fa di tutti loro re e sacerdoti (1,6; 5,10). Meglio forse di qualunque altro libro del Nuovo Testamento, l'Apocalisse ci permette di capire che cos'è esattamente questo sacerdozio regale, comune a tutti i battezzati. Cristo è diventato definitivamente il re del mondo quando, agendo come sacerdote, si è offerto come vittima. A quelli che ha liberati dai loro peccati con il suo sangue, egli dona la forza di offrirsi similmente confessando la loro fede, all'occorrenza fino all'effusione del sangue. È immettendosi generosamente in questa via, che essi partecipano al suo sacerdozio e alla sua regalità.

Cristo re e sacerdote cammina, come maestro sovrano, in mezzo ai sette candelabri, che sono le sette chiese d'Asia, alle quali il veggente riceve l'ordine di scrivere. Queste comunità sono chiamate candelabri (o fiaccole), perché devono essere una luce nel seno del mondo, immerso nelle tenebre. Ma, come osserva in modo pertinente Allo (Commentario p. 55), la luce che diffondono la prendono da Cristo, il cui volto è splendente “come il sole quando brilla nella sua potenza (1,16) e che è ancora chiamato “la stella del mattino” (2,28; 22,16). Queste comunità sono nettamente localizzate: il veggente ne conosce parecchie particolarità storiche o geografiche, egli diagnostica il loro stato spirituale, ma è Cristo, che in visione, detta a Giovanni le lettere a loro indirizzate. Queste lettere differiscono dunque molto dalle altre lettere del Nuovo Testamento. Somigliano molto più agli oracoli profetici. Esse sono in numero di sette, cifra che simbolizza la pienezza, e costituiscono il primo settenario di un libro essenzialmente volto verso l'avvenire. È normale concluderne, che le sette comunità rappresentano la Chiesa universale di tutti i tempi, e che le lettere che ricevono, hanno un valore permanente. Si può dire che, nella crisi che attraversa oggi la Chiesa, sono più che mai d'attualità.

Gli “angeli” delle chiese, destinatari immediati di queste lettere, non sono certamente degli angeli propriamente detti, perché allora Cristo non si servirebbe di un uomo per comunicare con essi, perché ovunque d'altronde nella Bibbia Dio ricorre agli angeli per parlare agli uomini, e non viceversa. Se questi “angeli” delle chiese devono rispondere dello stato spirituale di quelle comunità, è perché ne sono i capi gerarchici. C'è senza dubbio lì un ricordo dell'Antico Testamento, dove l'espressione “angelo di Yahwè” applicata a degli uomini, designa sia i profeti, sia i sacerdoti, perché il sacerdozio della nuova alleanza è una sintesi della doppia tradizione profetica e sacerdotale. Senza dubbio c'è lì egualmente una trasposizione degli angeli custodi delle nazioni, del Libro di Daniele, perché, come indica il termine greco *episcopos*, i vescovi sono veramente gli angeli custodi delle loro comunità, obbligati come sono di vegliare sulla rettitudine della loro fede e della loro condotta morale; se non lo fanno, tradiscono il più grave dei loro doveri.

Il doppio confronto con *Gv 17* e la terza lettera di Giovanni, è tra i più suggestivi. Nella preghiera sacerdotale di Gesù, Cristo intende governare, santificare e unificare la sua Chiesa con la mediazione degli apostoli rendendoli partecipi, per questo, della sua doppia consacrazione sacerdotale e vittimale. Nelle lettere dell'Apocalisse gli “angeli” delle chiese, che sono i loro capi residenziali, hanno preso il posto degli apostoli, come continuatori dell'opera di Cristo. Nella terza lettera di san Giovanni, il vecchio apostolo, che prende il nome di Anziano, si rivolge a due capi residenziali di chiese: all'uno, Gaio, per rallegrarsene, all'altro, Diotrefe, orgoglioso e insubordinato, per minacciarlo della sua visita, se non si converte.

È chiaro, che questi capi residenziali hanno ricevuto dagli apostoli tutto ciò che è necessario per la loro alta funzione. È perché essi dipendono strettamente dagli apostoli, ai quali succedono, che Giovanni, l'ultimo sopravvissuto del collegio apostolico, può loro parlare con una tale autorità. L'ordinazione di Timoteo da parte di san Paolo nelle Lettere Pastorali (*1Tm 4,14*, che bisogna interpretare con il testo più chiaro di *2Tm 1,6*), permette di comprendere come si è potuto fare la trasmissione del sacerdozio e dei poteri degli apostoli.

Le principali fonti bibliche della spiritualità sacerdotale

Il sacerdozio della nuova alleanza è una realtà infinitamente ricca e complessa che finora è stata studiata in modo troppo astratto e non molto biblico. Terminando ci sembra utile di attirare l'attenzione su un certo numero di testi biblici più particolarmente adatti, ci sembra, a servire da fonti e da guide per l'esplorazione di questo tesoro. Sono nell'Antico Testamento i poemi del Servo, come i salmi 16 e 73. Nel Nuovo Testamento in primo luogo tutti i passi evangelici che mettono chiaramente Cristo in rapporto con *Is* 53; in secondo luogo molte lettere: la seconda lettera ai Corinzi, le Pastorali, la prima lettera di san Pietro, la lettera agli Ebrei, in fine le lettere alle sette chiese dell'Apocalisse. Diciamo qualche parola sul modo col quale conviene leggere ciascuno di questi grandi testi, se si vuole che siano utili per la scoperta o per l'approfondimento di un'autentica spiritualità sacerdotale.

L'Antico Testamento.

I quattro canti del Servo di Yahwè (*Is* 42,1-7; 49,1-6; 50,4-7; da 52,13 a 53,12) costituiscono nell'Antico Testamento un insieme assolutamente unico. Essi sollevano una quantità di problemi, che restano ancora aperti: a dispetto della quantità enorme di pubblicazioni che hanno suscitato. Ci si può rendere conto dello stato attuale della controversia leggendo alcune monografie recenti. Citiamo le due seguenti: P. E. DION, *Les chants du Serviteur de Yahvé et quelques passages apparentés d'Is XL-LV. Un essai sur leurs limites précises et sur leurs origines respectives*, B 51 (1970), p. 17, 38 ; J. COPPENS, *Le messianisme israélite. La relève prophétique*, ETL 47 (1971), p. 331-339, 48 (1972), p. 5-36). Il lavoro di J. Coppens è provvisto di un'abbondante bibliografia. Ecco qualche studio cui noi siamo particolarmente debitori: in tedesco, V. HAAG, *Ebed-Yahve Forschung*, 1948-1958, BZ 1959, p. 124-204; J. SCHILDENBERGER, *Die Gottesknecht-Lieder des Isaiasbuches. Ein Höhepunkt messianischer Weissagung in Erbe und Auftrag*, 1959, p. 92-108; in inglese: C. R. NORTH, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah*, Oxford 1948; in francese: M. J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Parigi 1931; J. S. VAN DER PLOEG, *Les Chants du Serviteur de Yahvé dans la seconde partie du Livre d'Isaïe* (capitoli 40-55), Parigi 1936; A. ROBERT, DBS, art. *Médiation*, col. 1011-1015; J. COPPENS, *Les origines littéraires des poèmes du Serviteur de Yahvé*, B, 1958 ; A. GELIN, DBS, art. *Messianisme*, col. 1192-1195 ; H. GROSS, « *Mais il reviendra en Rédempteur pour Sion* » (*Is* 59,20) in *Concilium*, n° 30, p. 77-86.

Senza poter giustificare qui le nostre posizioni, pensiamo che i quattro poemi in questione sono indipendenti dal contesto nel quale si trovano attualmente inseriti, e che il Servo che descrivono non è né Israele, né un individuo storico, né un personaggio mitologico, bensì il Salvatore messianico. La spiegazione ispirata alla teoria della "personalità corporativa" (corporate personality) urta con difficoltà insormontabili, in particolare con *Is* 53, dove un individuo totalmente innocente è opposto alla moltitudine peccatrice e è descritto con dei tratti ispirati a Geremia. D'altronde è sufficiente leggere i testi per rendersi conto che i beni procurati dal Servo (diffusione universale della vera religione, guarigione e pace, riconciliazione perfetta con Dio), sono i beni che nei profeti caratterizzano l'era messianica. Solo il Salvatore messianico è qui contemplato sotto una forma tutta nuova.

Questi testi sono ritenuti molto difficili, e lo sono. Ma restiamo tranquilli. Non c'è bisogno affatto di conoscere tutte le ipotesi, spesso stravaganti, che si sono architettate su di loro: infatti questi testi, già presi in se stessi e affrontati senza alcuna prevenzione, sprigionano un'ammirabile luce. Il P. Lagrange ha detto con gravità: "La storia della loro esegesi...non fa molto onore alla

critica, la quale si è scostata dal senso naturale, per scartare il soprannaturale...; la vera interpretazione riposa sul testo che è sufficiente leggere” (*Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, p. 368-369). Fr. Delitzsch notava, riguardo l’ultimo canto, che sembra essere scritto sulla croce del Golgota, e E. Renan, che “vi si trovano delle tinte, che si direbbe prese in anticipo su Gesù” (citato da A. CONDAMIN, *Le Livre d’Isaïe*, Parigi 1905, p. 544). Si può applicare a questi testi l’osservazione di G. Martelet sui racconti evangelici dei miracoli, o quelli che riguardano la Risurrezione di Cristo; il loro significato è in loro stessi molto chiaro; se qualcuno lo rifiuta, è solo in virtù di pregiudizi, che impediscono di pensare che le cose sono accadute così; nel caso preciso, che la missione di Cristo sia potuta essere predetta con una tale precisione. Cf. G. MARTELET, *Résurrection, Eucharistie et Genèse de l’homme*, Parigi 1972, p. 62.

Studiare a lungo i quattro canti del Servo, soprattutto l’ultimo, significa mettersi in condizione di comprendere meglio come il sacerdozio dell’era della grazia rappresenti “una sintesi” e “una raccolta” prodigiosa delle ricchezze molteplici preparate lentamente sotto l’antica economia. Queste espressioni sono prese in prestito da E. Jacob che scrive ancora: “La figura interamente nuova del Servo è fatta di elementi presi dalla tradizione. Egli è *un re*, e le sue sofferenze non sono in contraddizione con il suo aspetto regale... È *un profeta*, compie alla perfezione tutte le funzioni del profeta: obbedienza, ministero della parola, intercessione... È anche *il sacerdote e la vittima sacrificale*, offerta per il perdono dei peccati”. L’autore avrebbe potuto anche aggiungere che da altri punti di vista, il Servo richiama *i sapienti*. Dice ancora: “Il Servo è l’eletto, lo sfortunato, il missionario, il glorificato; egli riassume nella sua persona tutta la storia del suo popolo; ma là dove Israele ha fallito, il Servo riuscirà”. (*Théologie de l’Ancien Testament*, Neuchâtel-Parigi 1955, p. 273 e 271-272).

Nella scena della lavanda dei piedi abbiamo supposto, che la risposta di Gesù a Pietro: “Se io non ti lavo, tu non avrai parte con me” (13,8), sembra trasferire e applicare a Cristo e agli apostoli ciò che era la condizione dei sacerdoti levitici nell’Antico Testamento: essi non avevano possesso territoriale, perché Yahwè solo era la loro parte e la loro eredità. Anche astrazione fatta da questa ipotesi, Gesù ha certamente preteso dai suoi apostoli, dei quali intendeva fare dei sacerdoti, un distacco e uno sradicamento dal mondo che non chiedeva agli altri discepoli ordinari. Questa separazione, non significava d’altronde che un’appartenenza speciale a Dio e a Cristo: “Poiché voi non siete del mondo, e poiché per la mia scelta vi ho tirati fuori dal mondo, il mondo vi odia. Essi non sono del mondo, come io non sono del mondo. Consacrali nella verità” (15,19; 17,16-17). Dato questo i candidati al sacerdozio e i sacerdoti non possono che aver grande profitto dalla meditazione dei salmi 16 e 73. Questi testi traducono a meraviglia i sentimenti dei chierici e dei sacerdoti, che intendono approfondire senza posa la loro consacrazione a Dio; cf. P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Parigi 1967, p. 178-184.

Nel Salmo 16 l’autore, senza dubbio un sacerdote levitico, canta la sua gioia di essere stato scelto da Dio. Anticamente si misuravano con una corda le parti d’eredità, e si metteva in una coppa l’indicazione dei lotti da tirare a sorte. È Yahwè solo la parte d’eredità e la coppa del salmista: veramente la corda è caduta per lui su una buona parte! In cambio, egli non vuole vivere che per il Signore, notte e giorno ce l’ha davanti agli occhi; lo sa costantemente al suo fianco.

Ma, non più dei cristiani ordinari, i sacerdoti consacrati a Dio non sono al di sopra della prova: in certi momenti la loro separazione dal mondo può loro pesare. Allora troveranno un modello nell’autore del Salmo 73. Il salmista ci racconta la terribile tentazione che l’ha assalito, e come è stato liberato dei suoi dubbi, sia meditando sulle Scritture, sia andando a pregare nel santuario. È così che ha riscoperto il Dio vivente e la sua fortuna di non avere che lui come sua eredità: “*Da parte mia io sono sempre con te, tu mi hai preso per la mano destra; con il tuo consiglio tu mi conduci, poi mi prenderai nella gloria. Che altro che te ho io in cielo; con te io non desidero nient’altro sulla terra. La mia carne e il mio cuore si consumano; la roccia del mio cuore e la mia parte, è Dio per sempre... Per me, essere presso Dio è la mia gioia; nel Signore Yahwè ho posto il mio rifugio*” (vv. 23-28).

I Vangeli.

È una cosa ben nota che la religione cristiana non è prima di tutto un libro, che fu ispirato, ma la persona stessa di Cristo. I chierici e i sacerdoti potranno penetrare sempre più profondamente nel mistero del sacerdozio cristiano prima di tutto sforzandosi di cogliere meglio, grazie ai *Vangeli*, ciò che è stato Cristo. Dovranno per questo fermarsi più particolarmente sui passi evangelici dove Cristo si considera come incaricato di realizzare il programma messianico del Servo sofferente. Nel suo libro, *Sacerdozio e Ministero* (Taizé 1970), Max Thurian ha visto molto bene che era necessario ricollegare il sacerdozio di Cristo alla volontà che egli ha avuto di realizzare quegli oracoli, specialmente *Is 53*, e perciò l'attribuzione a Cristo della qualità di sacerdote non è il semplice risultato di una riflessione teologica ulteriore, fosse anche ispirata. Essa comincia nel Battesimo e culmina nel dramma della Passione, inseparabile d'altronde in quanto mistero salvifico dalla Risurrezione: come in *Is 53*, martirio ed esaltazione del Servo, sono uniti indissolubilmente. Ci limiteremo qui a dare qualche indicazione sul modo di leggere in profondità i testi evangelici più significativi.

È a torto, che certi autori hanno voluto vedere nel Battesimo di Gesù la sua ordinazione sacerdotale. Bisogna piuttosto considerarlo come un atto di solidarietà con il mondo peccatore, per il quale Cristo sacerdote si orienta già verso l'offerta espiatoria della Passione. In effetti, se Gesù si è umilmente sottomesso al rito di conversione del precursore, non può essere se non perché si considerava come Messia. E non un Messia qualunque, o il Messia liberatore politico, sperato da tanti dei Giudei dell'epoca. Gesù doveva avere da allora una chiara concezione della forma molto speciale, che avrebbe preso la sua attività messianica: essa sarebbe consistita prima di tutto e soprattutto per lui nel realizzare l'ideale del Servo di Yahwè, in una vita d'umile sottomissione a Dio e di solidarietà con l'umanità peccatrice. Da lontano, sebbene solo da lontano, già si fa intravedere l'offerta espiatoria del Calvario, al quale questa solidarietà condurrà il Cristo; cf. la nostra monografia: *La personnalité de Jésus entrevue à partir de sa soumission au rite de repentance du précurseur: RB*, 1970, p. 30-49.

L'episodio della Tentazione, come la presentano san Matteo e san Luca, s'inserisce chiaramente nella stessa prospettiva. Quando si scruta la natura delle proposte diaboliche, si vede che esse sono tutt'altra cosa, che dei volgari incitamenti alla ghiottoneria, alla vana gloria o all'ambizione: in rapporto stretto con la missione di Gesù, esse appaiono come una sosta d'inchiesta sul suo carattere messianico, non tendono tanto a far peccare Gesù contro tale o tal'altro precetto divino, quanto piuttosto a distoglierlo dalla via del messianismo umilissimo, quello del Servo, nella quale si è immesso, via dalla quale più tardi Pietro tenterà similmente di distoglierlo (cf. *Mt 16,23* par. con *Mt 4,10* par.).

È eminentemente vantaggioso fermarsi a meditare le quattro narrazioni della Passione, verso le quali l'episodio del Battesimo orienta già i lettori: Gesù non chiama la sua Passione un battesimo (*Mc 10,38; Lc 12,50*) ? Il racconto di Giovanni non è il solo ad avere una portata sacrificale e sacerdotale, quella che abbiamo indicato più sopra e che è espressa con tanta forza nella preghiera di *Gv 17*. Le tre altre relazioni della Passione hanno ugualmente un significato simile, se si vuole tenere ben conto dei due racconti della Cena e del Getsemani, che le aprono. Per dirlo di sfuggita, la spiegazione data ordinariamente dell'agonia del Getsemani, è del tutto inesatta a forza di essere superficiale: si dimentica molto semplicemente, che chi allora soffre e prega, non è un uomo qualunque, ma il Figlio dell'uomo trascendente, che deve assumere liberamente la funzione di vittima espiatoria, annunciata in *Is 53*. Tale è la coppa, che teme di bere e che tuttavia accetta! È ciò che esprime in modo così emotivo l'incomparabile *Mistero di Gesù* di Pascal.

Ma se si vuol dar un senso profondo ai racconti della Passione, si deve prima di tutto aver avuto cura di scrutare le parole di Gesù, che l'annunciano. Astrazione fatta dei passi giovannei, che abbiamo già commentati, i principali testi sono i seguenti, sui quali abbiamo scritto altrove delle

monografie, che sarebbe facile riunire: la controversia sul digiuno e lo Sposo che è tolto (*Mc* 2,18-20; cf. *NRT*, 1968, p. 113-136; 252-277); le tre grandi profezie della Passione e della Resurrezione (*Mc* 8,31-32; 9,31; 10,32-34; cf. *RT*, 1967, p. 533-560; 1968, p. 41-74); la risposta di Gesù ai figli di Zebedeo sulla coppa e il battesimo della Passione (*Mc* 10,35-40 par.; cf. *RB*, 1967, 356-391); il loghion sul riscatto (*Mc* 10,45 par.; cf. *RSPT*, 1967, p. 365-402).

Negli annunci della Passione è permesso di scoprire delle precisazioni secondarie, che sono potute essere state aggiunte dopo l'evento. Ma la loro sostanza resta. Questi annunci si presentano come altrettanti riferimenti a *Is* 53. Ma il più delle volte queste reminiscenze sono nascoste; esse non consistono in prestito di parole o di espressioni, che sarebbe facile attribuire all'evangelista o alla comunità; il confronto si fa soprattutto sul piano delle idee, quando il vocabolario resta molto differente, da una parte e dall'altra. Diamo qualche esempio di questo fatto capitale che è stato troppo poco notato.

Con insistenza Gesù immagina la sua Passione come una *coppa* che suo Padre gli dà a bere: *Mc* 10,38-39 par.; 14,36 par. Questa immagine è assente in *Is* 53. Ma l'idea espressa è la stessa nei due casi. In effetti, tenuto conto degli antecedenti profetici, la coppa in questione è quella della collera divina, che Yahwè destina ai suoi nemici. Gesù la berrà dunque al posto dei peccatori, ed è perché egli l'avrà bevuta, che noi potremo in seguito bere alla coppa della salvezza, quella dell'Eucaristia: c'è in effetti un rapporto nascosto tra le due coppe della Cena e del Getsemani.

Gesù chiama la sua morte un *battesimo* (*Mc* 10,38-39 e *Lc* 12,50) designazione tutta nuova, di cui non si trova nessuna traccia in *Is* 53. E tuttavia è proprio quest'oracolo che egli intende realizzare parlando così; in effetti con ciò congiunge la sua morte al Battesimo dell'inizio del suo ministero, e mostra che con essa intende fare sua, definitivamente, la causa del mondo peccatore, solidarietà che l'evento del Giordano aveva solamente abbozzato, in modo ancora molto oscuro.

Gesù dichiara di essere venuto per dare la sua vita in *riscatto* per la moltitudine: *Mc* 10,45; *Mt* 20,28. La parola "riscatto" (*lutron*) è assente in *Is* 53, proviene probabilmente dal *Sal* 49 (vv. 8-9), che non ha niente di messianico. Ma, qualunque possa essere l'interesse di quest'ultimo raffronto, è prima di tutto da *Is* 53, che conviene partire per stabilire il senso profondo del loghion evangelico sul riscatto: una volta di più siamo qui in presenza di Cristo Servo, sacerdote e vittima del suo sacrificio espiatorio.

Non vogliamo ritornare sul senso della *preghiera sacerdotale di Gesù*, perché il presente studio si è proposto di spiegarla. È evidente che, più che ogni altro testo, questa preghiera sublime dovrebbe essere meditata dagli uomini che hanno l'onore insigne di essere investiti del sacerdozio. *Gv* 17 somiglia al prologo del quarto vangelo: scritti in uno stile di un'estrema semplicità, questi due brani hanno anche in comune di essere di una tale profondità, che non si finisce mai di esplorarne le ricchezze.

Se si vuole capire la portata esatta di questa preghiera, come anche quella dell'insieme dei discorsi dopo la Cena in rapporto al sacerdozio ministeriale, bisogna ricordarsi sempre di ciò che abbiamo detto nel nostro capitolo II: il gruppo degli apostoli è di volta in volta considerato in questi discorsi da un doppio punto di vista: e come un gruppo distinto dal resto dei discepoli, e come il punto di partenza della comunità dei credenti. L'unità della Chiesa, che è l'oggetto della preghiera di *Gv* 17, non potrebbe esistere senza gli apostoli (e i loro successori) che Cristo ha dato alla Chiesa per dirigerla e santificarla: il che significa che la loro istituzione viene dall'alto e trascende la comunità. Ma, d'altro canto, il loro ministero si pone all'interno di questa comunità, di cui essi stessi fanno parte, e tale ministero non esiste che per il servizio di questa comunità.

Non possiamo lasciare i vangeli senza aver parlato di alcune caratteristiche sacerdotali che si rilevano nei racconti dell'infanzia, soprattutto quelli di san Luca. Queste caratteristiche possono essere la sorgente di fruttuose meditazioni, quando si è già convinti che Gesù è stato davvero il Gran Sacerdote della nuova alleanza. Secondo San Luca (1,5), Giovanni Battista è figlio di un sacerdote aronico e di una "figlia di Aronne". E tuttavia Giovanni, invece di esercitare funzioni sacerdotali nel Tempio di Gerusalemme (in Israele il sacerdozio era ereditario), si vota interamente al compito profetico di preparare le vie del Messia che deve venire molto prossimamente e portare

un sacerdozio nuovo. Il Messia nasce a Betlemme. Gesù si ricollega alla stirpe di Davide; ma allo stesso tempo, da parte di Maria, sua madre, imparentata ad Elisabetta (Lc 1,36), che è “figlia di Aronne”, ha dei legami di parentela con la tribù sacerdotale. Indoviniamo già che Gesù non sarà solo un Messia Re, ma anche un Messia Sacerdote. San Matteo non ci dice che “egli salverà il suo popolo dai suoi peccati” (1,22) ? C’è lì insomma una funzione sacerdotale. Cf. J. COLSON, *Le sacerdoce du pauvre*, Parigi 1971.

Il verbo “presentare” (*paristanein*) che il Lc 2,22 è applicato alla Presentazione di Gesù al tempio, ha nelle lettere paoline una portata nettamente sacrificale (Rm 6,13-19; 12,1; 1Cor 8,8; 2Cor 4,14; 11,2; Ef 5,27; Col 1,28). La Presentazione di Gesù al tempio appare così come un preludio all’offerta sacrificale della Passione. E lì Maria, che Giovanni ci mostrerà ai piedi della Croce (Gv 19,25-27), si associa già a Gesù, offerto a Dio, come M. SCHMAUS l’ha bellamente sottolineato: *De oblatione Jesu in templo* (Lc 2,22-24), in *Acta Congressus Mariologici-Mariani in Repubblica Dominicana anno 1965 celebrati*, Roma 1967, IV, p. 287-295. Maria e Gesù insieme si sottomettono a delle prescrizioni legali, non fatte per loro (cf. la strana espressione: “loro” purificazione” al v. 24); insieme sono offerti a Dio, Gesù essendolo esteriormente per mezzo di Maria. Certamente Gesù resta l’Unico Salvatore e l’Unico Mediatore, ma, in virtù della missione che ha ricevuto di mettere al mondo il Figlio di Dio incarnato e di essere associata a tutta la sua opera redentrice, Maria si trova a svolgere un ruolo di una grandezza eccezionale, non senza richiamo alla mediazione sacerdotale.

C’è un’altra cosa ancora. Eric Burrows (*The Gospel of the Infancy and Other Biblical Essays*, Londra 1940, p. 45) fa osservare, che la formula di Lc 2,23 “sarà consacrato al Signore” (*hagion kléthésétai*), sembra riprendere intenzionalmente la formula “sarà chiamato santo” (*hagion kléthésétai*) del racconto dell’Annunciazione (1,35). Che vuol dire, conclude lo stesso autore, se non che Luca distingue due consacrazioni di Gesù, l’una realizzata dal concepimento e l’altra al momento della Presentazione, esattamente come nel quarto vangelo Gesù è consacrato due volte: lo è la prima volta dal Padre come Sacerdote, al momento della sua entrata in questo mondo (10,36), e la seconda volta egli consacra se stesso, come vittima, nella sua Passione (17,19).

Un’anomalia curiosa del racconto della Presentazione vale la pena di essere segnalata. Ai termini di Legge, che san Luca allega con compiacenza (2,22-24), al rito della purificazione era unito quello del riscatto dei primogeniti, con cinque sicli d’argento (Es 13,2.12-15; 34,29; Nm 8,26 e 3,47; 18,26). Come mai l’evangelista ha passato sotto silenzio questa cerimonia e, al contrario, ha ricordato come richiesto dalla Legge il rito della presentazione che la Legge non prevedeva? E’ perché la Legge del riscatto dei primogeniti non riguardava i leviti (Nm 3,12.46; cf. 8,26), i quali d’altra parte questi erano presentati al Signore (Nm 8,10). Inoltre poiché Elisabetta e Zaccaria appartenevano alla classe sacerdotale, e Maria è data come parente di Elisabetta, alcuni autori hanno supposto, che Gesù è sfuggito alla cerimonia del riscatto, e che è stato presentato al Tempio a motivo della sua parentela sacerdotale. In questo modo sarebbe insinuato che egli è il Messia di Aronne allo stesso tempo che d’Israele, conformemente alle concezioni attestate dal Documento di Damasco (20,1) e i Testamenti dei Dodici Patriarchi: Testamento di Levi (7,1), Testamento di Dan (5,10-11), Testamento di Giuseppe (19,11). C’è lì un’ipotesi seducente. Tuttavia non s’impone. Luca ha potuto pensare che Gesù sfuggiva al riscatto in ragione della sua santità trascendente. Cf. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Parigi 1957, p. 114-116.

Come abbiamo detto, nella Presentazione di Gesù al Tempio Maria è già associata al futuro sacrificio di Gesù, Sovrano Sacerdote. Il quarto vangelo ce la mostra al Calvario, strettamente unita alle sofferenze di suo Figlio, che nel pensiero di Giovanni sono i dolori del parto della Chiesa (Gv 19,25-27). Il P. Benoit scrive a questo proposito: “Nel travaglio del parto della Chiesa, in questo dolore della croce, Gesù non è stato solo. Secondo il suo cuore d’uomo, nella sua sofferenza di uomo, ha avuto bisogno di un aiuto, e Maria, sua madre, si trovava presso la croce. Essa l’ha aiutato ad accettare e a soffrire tutto; come una madre, essa ha partecipato alla nascita della Chiesa. È inesatto, a mio avviso, parlare di Maria come “Vergine Sacerdote”; essa non è sacerdotale. Gesù è il sacerdote unico, di cui i sacerdoti attuali sono i rappresentanti sacramentali. Ma Maria è la madre

del Sacerdote, ed essa è sola a poter svolgere questo ruolo. Essa ha aiutato suo Figlio a compiere il sacrificio. Ormai tutte le grazie che ci vengono da Gesù, e unicamente da lui, perché egli è la sola sorgente di salvezza, ci vengono per le mani di Maria. Maria, nella gloria presso suo Figlio, collabora alla distribuzione delle grazie come ha collaborato, nel suo rango modesto e sublime di madre, all'acquisizione della grazia. Ecco ciò che celano queste parole così semplici: "Donna, ecco tuo Figlio; Figlio, ecco tua madre". (*Passion et Résurrection du Seigneur*, Parigi 1966, p. 219-220).

Rinviamo qui al nostro opuscolo: *L'Heure de la Mère de Jésus*, Prouilhe 1968. Partendo da Gv 16,21, che illumina le due scene mariane di Cana e del Calvario, noi mostriamo come l'Ora di Gesù coincide con l'ora di Maria, la nuova Madre dei viventi. Inoltre li suggeriamo il ruolo materno devoluto nel piano divino di salvezza a ogni donna, e particolarmente alle vergini consacrate, sulla scia della Vergine Maria, la Donna per eccellenza della nuova alleanza.

Le Lettere e l'Apocalisse.

Passiamo ora a san Paolo. Egli è visto, a giusto titolo, come il più prestigioso dei missionari di tutti i tempi. Ma questa qualità non deve impedirci di considerarlo, nello stesso tempo, come un modello incomparabile per tutti i sacerdoti, senza distinzione. Essi sono, per le anime che sono state loro affidate, dei padri e dei pastori; è a buon diritto, che è stato scritto un libro da P. Gutierrez, con il titolo: *La paternité spirituelle selon saint Paul* ("Études Bibliques", Parigi 1968). È un controsenso servirsi di *1Cor* 1,17: "Cristo non mi ha mandato a battezzare, ma ad annunciare il Vangelo", per sminuire le funzioni liturgiche dei sacerdoti; la portata di questo testo appare chiaramente, quando da una parte lo si rimette nel suo contesto, e che d'altra parte ci si ricordi quale grande caso Paolo faceva del sacramento del battesimo. Del resto non arriva ad esprimere più volte, con linguaggio culturale e sacerdotale, la concezione che egli ha del suo ministero? Ci si rifarà particolarmente a *1Cor* 9,13-14; *Rm* 15,15-16; *Fil* 2,17 (cf. P. GRELOT, *Le ministère de la nouvelle alliance*, p. 125-129).

Infatti, il sacerdote che desidera crescere nell'intelligenza e nella stima del proprio sacerdozio, non potrebbe trovare miglior guida di quella di parecchie lettere paoline, specialmente *la seconda lettera ai Corinti*, che fa capire così bene la grandezza del compito svolto dai ministri di Cristo. Citiamo solo questo passo: "Se uno è in Cristo, è una creazione nuova; l'essere vecchio è scomparso; ecco che s'è fatto nuovo. E tutto ciò proviene da Dio, che ci ha riconciliati con sé per mezzo di Cristo e ci ha affidato il ministero della riconciliazione. Perché è Dio che in Cristo si riconcilia con il mondo, non tenendo più conto dei peccati degli uomini e mettendo sulle nostre labbra la parola della riconciliazione. Noi siamo dunque ambasciatori per Cristo: è come se Cristo esortasse per mezzo nostro. Vi supplichiamo, nel nome di Cristo, riconciliatevi con Dio. Colui che non ha conosciuto il peccato, Dio l'ha fatto peccato per i nostri peccati, perché noi divenissimo, noi, giustizia di Dio in lui" (*2Cor* 5,17-21).

Questo testo è pieno di senso. Il "noi", che vi si esprime, si oppone al "voi" dei Corinti e riguarda una o più persone, investite di un sacerdozio ben distinto dal sacerdozio comune. Sono, sia Paolo solo, sia piuttosto Paolo e i suoi compagni nel lavoro apostolico, dunque Timoteo e Silvano (cf. *2Cor* 1,1 e 19). Questi missionari agiscono in qualità di ambasciatori di Cristo, e dunque per nulla come delegati della comunità. La riconciliazione degli uomini con Dio è un'opera eminentemente sacerdotale che Cristo ha realizzato una volta per tutte sul Calvario, nella sua qualità di Servo sofferente. La dichiarazione: "Colui che non ha conosciuto peccato, Dio l'ha fatto peccato per noi", è un riferimento molto netto a *Is* 53. La riconciliazione, parallelamente sacerdotale, operata da Paolo e dai suoi compagni nel nome di Cristo, non è che un frutto e un'applicazione del sacrificio del Calvario; è evidentemente in dipendenza stretta da Cristo sacerdote, che l'Apostolo e i suoi collaboratori, adempiono questo ufficio sacerdotale.

Considerate dal punto di vista che ci occupa ora, *le Lettere Pastorali* offrono un interesse eccezionale, che il magistrale commento di C. Spicq (*Les Épîtres Pastorales*, quarta edizione rimaneggiata, Parigi 1969) mette in potente rilievo. Questo interesse è prima di tutto d'ordine storico, perché l'organizzazione gerarchica, supposta da queste lettere, è embrionale; essa è ancora molto lontana da quella che suppongono le lettere di Ignazio d'Antiochia, e di cui abbiamo creduto trovare quasi l'equivalente nell'Apocalisse. Notiamo di sfuggita, che la lettera di Clemente di Roma, press'a poco contemporanea dell'Apocalisse, testimonia anch'essa una struttura gerarchica non tanto differente da quella delle Pastorali. Non c'è di che meravigliarsene troppo, perché sembra proprio che, forse sotto l'influsso di convertiti essenici (la setta essena era molto gerarchizzata), l'evoluzione verso l'episcopato monarchico è stata più rapida in Asia Minore, che in Occidente.

Ma non è questa questione storica che qui c'interessa in modo particolare. È da un altro punto di vista che le Pastorali sono molto istruttive per i pastori d'anime. Dovendo far fronte ai falsi dottori, che non esitavano a sostituire all'insegnamento rivelato delle novità dannose, sovente di pure divagazioni della loro immaginazione, le Pastorali ricordano ai ministri di Cristo il dovere imperioso che hanno, di rimanergli fedeli: "Se noi lo rinneghiamo, anche lui ci rinnegherà" (2Tm 2,12). Esse ricordano loro che, per quanto sia necessario lo spirito di ricerca, questo non dovrebbe consistere per loro di inventare il loro sacerdozio o la dottrina che devono predicare; devono trasmettere integralmente il "deposito" che è stato loro affidato, come si conserva un bene di cui si è ricevuta la custodia: "O Timoteo, custodisci il deposito, evitando i pettegolezzi vuoti e profani, opposizioni di una sedicente scienza" (1Tm 6,20).

C'è un'altra lezione, non meno indispensabile, che i ministri di Cristo potranno ricavare dalla meditazione della *prima lettera di san Pietro*, di cui noi sosteniamo l'autenticità petrina. Nessun'altra lettera contiene dei riferimenti così numerosi e così chiari a Is 53. Non si dirà che il capo degli apostoli è ora come ossessionato dal pensiero del mistero della Croce che aveva avuto tanta difficoltà ad accettare? Come ha capito molto bene la gran lezione d'umiltà, che i capi gerarchici devono sempre trarre dalla Passione di Cristo: "*Gli anziani che sono tra voi, li esorto, io, anziano come loro, testimone delle sofferenze di Cristo: pascete il gregge di Dio che vi è stato affidato, sorvegliandolo, non per forza, ma di buon grado, secondo Dio; non per un guadagno gretto, ma con lo slancio del cuore, non facendo i padroni riguardo a quelli che vi sono dati come parte, ma divenendo i modelli del gregge*" (1Pt 5,1-3).

Va da sé che lo studio della *Lettera agli Ebrei* s'impone molto particolarmente ai preti. La bibliografia che diamo alla fine di questo volume, mostra che quasi tutti gli studi biblici pubblicati fino al presente sul sacerdozio di Cristo, sono lavori sulla lettera agli Ebrei. Abbiamo lì effettivamente il primo trattato teologico sul sacerdozio della nuova alleanza. Abbiamo tracciato più sopra le grandi linee di quest'insegnamento. Si trova potentemente sintetizzato in questa formula, che pone il sacerdozio di Cristo in rapporto stretto con i due misteri dell'Incarnazione e della Redenzione: "*Egli ha dovuto essere reso del tutto simile ai suoi fratelli, per divenire nel loro rapporto con Dio un gran sacerdote misericordioso e fedele, per espia i peccati del popolo*" (2,17). Ci pare molto chiaro in questo testo, che è come sacerdote che Cristo espia sul Calvario i peccati del popolo, conformemente alla concezione di Is 53. Non è dunque esatto dire che non sarebbe diventato sacerdote, che una volta glorificato. Ciò che è vero, è che Cristo glorioso, sacerdote eterno, resta costantemente in atto di offerta e d'intercessione in nostro favore: 7,25; 9,14; da confrontare con IGv 2,1-2.

La lettera agli Ebrei non è di una lettura facile. Ma chiunque vi si applica con perseveranza, è ricompensato per il suo sforzo. Anche le ricerche esegetiche moderne hanno grandemente facilitato la comprensione di questa lettera, ponendo in evidenza la sua struttura, il suo vocabolario speciale, i suoi procedimenti esegetici e le sue idee maestre.

Sarebbe un errore grave misconoscere i fondamenti evangelici della dottrina sacerdotale della lettera agli Ebrei. Non si ridirà mai troppo quanto questo scritto, lungi dall'essere una speculazione astratta sul sacerdozio di Cristo, si radichi nella tradizione evangelica, soprattutto nella tradizione giovannea, come il P. Spicq ha dimostrato in modo sovrabbondante (*L'Épître aux Hébreux*, I,

Introduction, Parigi 1952, p. 109-138). È al Gesù concreto della storia, pieno di misericordia per i peccatori, che ha pregato, è stato obbediente ed ha terribilmente sofferto, che l'autore pensa soprattutto quando vuole definire il sacerdozio ideale.

Questo scritto essenzialmente liturgico cerca di risolvere anche un problema molto concreto. Si tratta di sapere come gli uomini peccatori potranno avvicinarsi a Dio tre volte santo: cf. 4,11; 6,19; 7,25; 9,14; 10,1.19; 11,6; 12,12; 13,13... L'alleanza ha come scopo di mettere in contatto Dio e gli uomini. Ma sotto l'antica alleanza questo scopo non era raggiunto; è ciò che esprime la proibizione fatta agli Ebrei nell'*Esodo* (24,2) di avvicinarsi al Sinai (12,18); la Legge era impotente a santificare quelli che tentavano d'avvicinarsi a Dio. Al contrario nell'economia nuova, che realizza l'oracolo di *Ger* 31,31-34, Cristo, mediatore perfetto e sacerdote perfetto, permette ai cristiani di avvicinarsi fin d'ora alla città del Dio vivente. La loro vita terrena somiglia alla marcia degli Ebrei verso il riposo della Terra Promessa, o anche a una processione liturgica verso il trono di Dio.

Con ragione molti commentatori hanno creduto di discernere, leggendo *l'Apocalisse*, una risonanza liturgica, che fa pensare alla lettera agli Ebrei. Bisogna dire di più. Meraviglia l'insistenza con la quale la felicità degli eletti nella nuova Gerusalemme è espressa nell'*Apocalisse* in un linguaggio culturale, addirittura sacerdotale, nello stesso tempo che regale; cf. 22,3-5, da confrontare con 21,22; cf. ancora 5,9-10 e 7,15. Tutto accade come se gli aspetti più fondamentali della vita liturgica e sacerdotale dovessero avere il loro supremo compimento nella beatitudine eterna dell'aldilà. Effettivamente il contatto diretto con Dio, che è il privilegio dei sacerdoti e particolarmente del gran sacerdote, divengono qui, in una forma incomparabilmente superiore, l'appannaggio di tutti gli eletti; è allora solo, che trova il suo pieno compimento l'abitazione di Dio tra gli uomini (*skènoun*; cf. 21,3), raffigurata nell'Antico Testamento dal Tabernacolo e dal Tempio e che, secondo il quarto vangelo, l'Incarnazione e la Resurrezione avevano già realizzato in modo totalmente nuovo (cf. *Gv* 1,14; 2,18-22; 7,37-39). Cf. E. SCHUSSLER-FIORENZA, *Priester für Gott. Studien zum Herrschafts und Priestermotiv in Der Apokalypse*, Münster 1972.

L'*Apocalisse* non può essere dunque trascurata da chiunque cerchi di scoprire nella Bibbia i fondamenti di un'autentica spiritualità sacerdotale. Ma bisogna riconoscere, che l'oscurità proverbiale di questo scritto, ha fatto scoraggiare molte buone volontà. Fortunatamente le lettere dell'inizio sono molto più leggibili, e noi abbiamo detto quanto esse sono attuali; una volta ammessa l'identificazione degli "angeli" con i capi gerarchici, esse sottolineano con una forza straordinaria, che le comunità cristiane valgono in gran parte, ciò che valgono i loro pastori.

Non senza fortuna, sebbene forse forzando un po' il testo, P. Ketter (*Die Apokalypse*, Friburgo 1953, p. 81-84), partendo dall'*Apocalisse*, ha potuto tracciare l'elenco di un certo numero di pastori tipi (vescovi o sacerdoti) che si trovano in tutte le epoche. L' "angelo" della chiesa di Efeso, è l'organizzatore pieno di zelo e di brio, ma che prende i mezzi per il fine e dimentica l'importanza primaria della carità: "ti sei raffreddato dal tuo primo amore" (2,16). L' "angelo" della chiesa di Smirne, è l'umile pastore tutto dedito a un gregge, che è come lui senza volto, povero e perseguitato, ma l'uno e l'altro sono ricchi spiritualmente; non è chiesto loro che di "restare fedeli fino alla morte". L' "angelo" della chiesa di Pergamo, è l'uomo personalmente unito a Cristo, ma che si mostra troppo conciliante o timido di fronte al male che bisognerebbe combattere; patteggia con questo male per non dispiacere a nessuno. L' "angelo" della chiesa di Tiatira è anche lui un pastore zelante, ma manca di discernimento e non si accorge dei danni causati nella sua comunità dai falsi profeti. L' "angelo" della chiesa di Sardi è il finto che si contenta di parole e si crede vivo. L' "angelo" della chiesa di Filadelfia è in tutta la forza del termine il buon pastore, che Cristo "custodisce", perché egli stesso "custodisca" fedelmente la parola di Cristo (3,10); è così che si realizza la preghiera sacerdotale, i cui termini stessi sono ricordati, perché, fatta per gli apostoli, vale ugualmente per tutti i loro successori: "Essi hanno custodito la tua parola...; io non prego perché tu li tolga dal mondo, ma perché tu li custodisca dal maligno" (17,6.15). Infine l'angelo della chiesa di Laodicea, è il pastore superficiale, presuntuoso, soddisfatto di se stesso: la sua ricchezza materiale dissimula la sua spaventosa indigenza spirituale.

La *terza lettera di san Giovanni* conferma quest'interpretazione degli "angeli" delle chiese dell'Apocalisse. Ci suggerisce, anch'essa, il modo col quale san Giovanni comprendeva i doveri dei capi gerarchici delle varie chiese locali. Ci attesta inoltre l'autorità considerevole, che godeva il vecchio apostolo nelle Chiese d'Asia, e come si è svolto il passaggio dalla Chiesa apostolica all'episcopato monarchico; cf. J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques (primo secolo)*, Parigi 1970.

Riepilogo finale

Alla fine di quest'opera, alcune righe di sintesi, destinate a riassumere il mio proposito, non saranno inutili. Il problema del sacerdozio è uno dei più gravi che si pongono attualmente alla Chiesa. È anche uno di quelli che i progressi dell'esegesi aiutano a risolvere in modo molto più soddisfacente. Ho voluto, con un ritorno alle sorgenti scritturistiche, apportarvi una risposta di un interesse permanente. Soprattutto a partire dalla preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17), ho voluto mostrare in modo nuovo, che Gesù è stato veramente sacerdote, e che ha inteso dotare i suoi apostoli e i loro successori di un sacerdozio del tutto distinto dal sacerdozio comune a tutti battezzati.

Ma il sacerdozio della nuova alleanza, cos'è in se stesso? Invece di ricorrere a definizioni astratte, ho sottolineato come è stato lungamente preparato nella vita vissuta degli uomini di Dio dell'Antico Testamento, e come si trova già annunciato nell'oracolo d'Is 53 con il martirio del Servo, sintesi prodigiosa della duplice tradizione sacerdotale e profetica che Gesù avrà a cuore di realizzare sino in fondo.

Possano queste pagine aiutare numerosi sacerdoti e molti cristiani a riscoprire lo splendore e il senso della vita sacerdotale consacrata! Non lo potranno fare se non sforzandosi di contemplare la persona e l'opera di Gesù Cristo, il Sacerdote Unico della nuova alleanza. La duplice dimensione sacrificale e sacerdotale della vita di Cristo, è di capitale importanza per misurare la grandezza unica della dimensione stessa dell'amore di Cristo per noi. Non solo i sacerdoti, ma anche tutti i cristiani, potranno trovare giovamento a leggere e a meditare questo studio. Consacrato prima di tutto al commento di un vertice spirituale del quarto vangelo, la preghiera del capitolo 17, questo studio prolunga e completa la nostra opera degli *Études Bibliques: Le Mystère de l'Amour Divin dans la théologie johannique*, Gabalda 1972. [*Studi Biblici: Il Mistero dell'Amore Divino nella teologia giovannea*].

BIBLIOGRAFIA

In questa bibliografia scelta, forzosamente molto incompleta, delle opere già indicate nel corso del nostro lavoro, non ne ricordiamo che qualcuna. Al contrario, ne ricordiamo molte altre, non citate nel testo, perché vorremmo venire in aiuto a tutti quelli che hanno desiderio di prolungare e completare la nostra ricerca. Non ci limiteremo agli studi strettamente biblici, che elenchiamo in ordine cronologico. Lasciamo inoltre da parte i commentari dei vari scritti del Nuovo Testamento, e non citiamo che le monografie speciali. Si noterà che in questa bibliografia i lavori dedicati alla Lettera agli Ebrei, che ricercano una definizione del sacerdozio di Cristo, occupano un grande spazio: che è normale. È ben diverso per la preghiera sacerdotale di Gesù: e questa constatazione non fa che confermare l'opportunità e la novità della ricerca che pubblichiamo.

CRISTO SACERDOTE UNICO DELLA NUOVA ALLEANZA

- OTTO, W. — *Der Apostel und Hohepriester unseres bekennnisses*, Leipzig 1861.
- STEUER, J.E. — *Die Lehre des Hebräerbriefes vom Hohenpriestertum Christi*, Berlino 1865.
- LUGINBUHL, E. — *La personne du Christ dans l'Épître aux Hébreux*, Losanna 1873.
- MAIRE, Ch. - *La personne et l'oeuvre de Jésus-Christ d'après l'auteur de l'Épître aux Hébreux*, Ginevra 1873.
- MESSERVY, T.G. — *Essai sur la personne de Jésus-Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, Montauban 1873.
- KLUGE, O. — *Die Idee des Priestertums in Israël-Juda und im Urchristentum*, Lipsia 1906.
- VOS, G. - *The Priesthood of Christ in Hebrews*, in *PTR* 5 (1907), p. 447; 579-604.
- DERAMBURE, J. — *Melchisédech, type de Messie*, dans *Revue Augustinienne*, 1908, p. 36-62.
- PORCHER DU BOSE, W. — *High Presthood and Sacrifice*, Londra 1908.
- VAN DER HEEREN, A. — *De sacerdotio Christi secundum Epistolam ad Hebraeos*, in *Collationes Brugenses*, 1912, p. 265-272.
- DIMMLER, E. — *Melchisedek. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief*, Kempten 1921
- HARRIS, R. — *The sinnless High Priest, Exp T*, 1921, p 217-218.
- ROSADINI, S. — *De Christi sacerdotio in epistola ad Hebraeos*, *Greg* 2 (1921), p. 285-290.
- BÜCHSEL, Fr. — *Die Christologie des Hebräerbriefes*, Gütersloh 1922.
- PAIGE COX, W.L. — *The heavenly Priesthood of our Lord*, Oxford 1929.
- CHARUE, A. - *Le sacerdoce du Christ Roi dans le Psaume CX*, in *Collationes Namurcenses*, 1932, p. 217-230.
- PADOLOSIS, V. *L'idée du sacrifice de la Croix dans l'Épître aux Hébreux*, Vilkaviskis 1935.
- BONSIRVEN, J. — *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ, d'après l'Épître aux Hébreux*, *NRT* 66 (1939), p. 641-660 ; 769-786.
- HYDON, P.V. — *The Priesthood of Jesus as presented by the Epistle to the Hebrews*, Boston 1941.
- RABANOS, R. - *El sacerdocio de Cristo según san Pablo*, Madrid 1942.
- DIBELIUS, M. - *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief. Th Bl.* 21 (1942), p. 56-66.
- MACKAY. C. - *The Order of Melchisedek, He v, 6*, in *CQR* 1944, p. 175-191.
- SOUBIGOU, S. — *Le chapitre VII de l'Épître aux Hébreux*, in *L'Année Théologique*, 1946, p. 69-82.
- VAN DER PLOEG, J. - *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'Épître aux Hébreux*, *RB*, 1947, p. 187-228.

- MOE, O. — *Das Priestertum Christi im N.T. ausserhalb des Hebräerbriefes*, in *TZ* 77 (1947), p. 335-338.
- MOE, O. — *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief*, *TZ*, (1949), p. 161-169.
- SPICQ, C. - *L'origine johannique de la conception du Christ Prêtre dans l'Épître aux Hébreux*, in *Mélanges M. Goguel*, Neuchâtel 1950, p. 258-269.
- KENNEDY, C.K. - *St Paul's Conception of Priesthood of Melchisedech*, Washington 1951.
- DESCAMPS, A. — *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, in *Revue diocésaine de Tournai* (1954), p. 429-434 ; 529-534.
- BAMMEL, E. - *Archiereus Propheteion*, in *TLZ* 89 (1954), p. 351- 356.
- RUSHE, Helga. — *Die Gestalt des Melchisedech*, *M Th Z* 6 (1955), p. 230-252.
- SCHILLE, G. — *Erwägungen zur Hohenpriesterlehre des Hebräerbriefes*, *ZNW* 46 (1955), p. 81-109.
- LÉCUYER, J. — *Jésus, Fils de Josédéc et le sacerdoce du Christ*, *RSR* 43 (1955), p. 82-103.
- FRIEDRICH, G. - *Beobachtungen zur Messianische Hohepriestererwartung in den Synoptikern*, *ZTK* 53 (1956), p. 265-311.
- GELIN, A. — *Le sacerdoce du Christ d'après l'Épître aux Hébreux*, in *Études sur le sacrement de l'Ordre* (Lex Orandi, 22), Parigi 1957, p. 43-75.
- LÉCUYER, J. — *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* («Lex Orandi», 24), Parigi 1957.
- CULLMAN, O. - *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Parigi 1958, cap. III, p. 74-94.
- RICHARDSON, A. - *An Introduction to the Theology of the New Testament*, Londra 1958, p. 200-203 ; 229-232.
- BOURGIN, C. — *Le Christ Grand Prêtre et la purification des péchés*, *Lum* v 36 (1958), p. 67-90.
- TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO. - *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei*, *Greg* 39 (1958), p. 319-334.
- VALLEJO, A. — *Melquisedek o el sacerdocio real*, Buenos Aires 1959.
- GEORGE, A. — *Le sacerdoce de la nouvelle alliance dans la pensée de Jésus*, ne *La tradition sacerdotale*, Le Puy 1959, p. 61-80.
- BEST, E. — *Spiritual Sacrifice, General Priesthood in the New Testament*, *Int* 14 (1960), p. 273-299.
- GNILKA, J. — *Die Erwartung des messianischen Hohenpriestertums in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, in *RQ* 7 (1960), p. 395-426.
- COPPENS, J. — *Le messianisme sacerdotal dans les écrits du N.T.*, *Rech Bibl.*, 1962, p. 101-112.
- BERTETTO, D. - *La natura del sacerdozio secondo He v, 1-4 e le sue realizzazioni nel NT*, in *Salesianum* 26 (1964), p. 395-440.
- GAIDE, G. — *Jésus le Prêtre unique* (He IV, 14-X, 25), in *Evan* 53 (1964), p. 5-74.
- AGOURIDES, S. — *The High Priestly Prayer of Jesus*, *St Ev*, IV (1965), p.137-415.
- POELMAN, R. — *The Sacerdotal Prayer: John XVII*, *Lumen* V 20 (1965), p. 43-66.
- ZERFAFA, P. — *Priestly Messianism in the Old Testament*, in *Ang* 42 (1965), p. 318-341.
- ROMANIUK, C.C. — *Il sacerdozio nel Nuovo Testamento*, Bologna 1966.
- GRELOT, P. — *Le ministère de la nouvelle alliance*, Parigi 1967, p. 21-59.
- HIGGINS, A.J.B. — *The Priestly Messiah*, *NTS* 13 (1967), p. 211-239.
- NOMOTO, S. — *Herkunft und Struktur der Hohenpriestervorstellung im Hebräerbrief*, *NT* 10 (1968), p. 10-25.
- SCHAEFER, J.R. — *The Relationship between Priestly and Servant Messianism in the Epistle to the Hebrews*, *CBQ* 30 (1968), p. 359-385.
- VANHOYE, A. — *Le Christ grand prêtre selon He II, 17-18*, *NRT*, 1969, p. 449-474.
- VANHOYE, A. — *Epistolae ad Hebraeos Textus de sacerdotio Christi* (ad usum auditorum), Roma 1969.
- VANHOYE, A. — *Lectiones de sacerdotio in He VII* (ad usum auditorum), Roma 1970.
- THÜSING, W. - *La prière sacerdotale de Jésus*, tradotto dal tedesco da JOSEPH BURCKEL et FRANÇOIS SWESSEL, Parigi 1970.

LANGEVIN, P.E. — *Le sacerdoce du Christ dans le Nouveau Testament surtout d'après l'Épître aux Hébreux*, in *Le Prêtre hier, aujourd'hui, demain*, Parigi 1970.

— *Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt*, Trèves 1969. Questa lettera notevole dell'episcopato tedesco è analizzata con cura da J. COPPENS nell'opera collettiva *Sacerdoce et Célibat*, Gembloux-Lovanio, 1971, p. 49-101.

I MINISTRI DI CRISTO.

BATIFFOL, J. — *L'Église naissante III Les institutions hiérarchiques de l'Église*, RB 4 (1895), p. 473-500.

BALTUS, R. — *L'Église primitive et l'épiscopat*, R Ben 18 (1901), p. 26-43.

BATIFFOL, P. - *La hiérarchie primitive*, in *Études d'histoire et de théologie positive*, Parigi 1902, p. 225-275.

VON DUNIN-BORKOWSKI, S. — *Die Interpretation des wichtigsten Stelle zur Verfassungsgeschichte der alten Kirche*, ZKT, 28 (1904), p. 217-249; 29 (1905), p. 28-52.

BATIFFOL, P. — *L'apostolat*, RB 15 (1906), p. 520-532.

VON HARNACK, A. — *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten*, Lipsia 1910.

FABRE, A. — *L'ange et le chandelier de l'église d'Éphèse*, RB, 1910, p.161-178; 344-367.

VON HARNACK, A. — *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, I, 4^a ed., Lipsia, 1924.

LINTON, O. — *Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, eine kritische Darstellung*, Uppsala, 1932.

LOYSY, A. - *La naissance du christianisme*, Parigi 1933.

BEYER, H.W. — *diaconèd, diaconia, diaconos*, in TWNT, II (1935), p. 81-93.

BEYER, H.W. — *épisképtomai, episcopèd, épiscopè, épiscopos, allotriépiscopos* in TWNT, II, p. 595-619.

BRAUN, F.M. — *Aspects nouveaux du problème de l'Église*, Friburgo 1942.

KASEMANN, E. — *Die Legitimität des Apostels*, ZNTV, 41 (1942), p.33-71.

BARDY, G. — *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Parigi 1945.

MUÑOZ IGLESIAS, S. — *Los profetas del Nuevo Testamento comparados con los del Antiguo*, Est B, 6 (1947), p. 307-337.

GOGUEL, M. — *Jésus et les origines du christianisme ; l'Église primitive*, Parigi 1947.

GOGUEL, M. — *Les premiers temps de l'Église. Manuel et précis de théologie*, Neuchâtel 1949.

MENOUD, P.H. — *L'Église et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel 1949.

LEUBA, J.L. - *L'institution et l'événement*, Neuchâtel 1950.

AUBERT, R. — *L'institution et l'événement*, à propos de l'ouvrage de M. le Pasteur Leuba, ETL 28 (1952), p. 683-693.

GREEVEN, H. — *Propheten, Lehre, Vorsteher bei Paulus*, ZNW, 1952-1953, p. 1-43.

MOLLAND, E. — *Le développement de l'idée de succession apostolique*, RHPR 34 (1954), p. 1-20.

DANLÉLOU, J. — *La communauté de Qumrân et l'organisation de l'Église ancienne*, RHPR, 35 (1955), p.104-115.

COLSON, J. — *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Bruges 1956.

NAUCK, W. *Probleme des frühchristlichen Amtsverständnisses (IPt 5,50 sq.)* ZNW 48 (1957), p. 200-220.

FEUILLET, A. *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, RB 65 (1958), p.1-32.

FUTRELL, J.C. — *The monarchical Episcopate*, ITQ 25, (1958), p. 305-329.

SCHWEIZER, E. — *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurigo 1959.

PAQUIER, R. — *L'épiscopat dans la structure institutionnelle de l'Église*, VC, n° 49, 1959, p. 29-62.

- SCHMITT, J. — *L'organisation de l'Église primitive et Qumrân*, in *La secte de Qumrân et les origines du christianisme*, in RB, 4, Bruges 1959, p. 217-231.
- COLSON, J. — *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Parigi-Bruges 1960.
- CERFAUX, L. — *Pour l'histoire du titre Apostolos dans le Nouveau Testament*, RSR 48 (1960), p. 76-92.
- RASK, A. — *Le ministère néotestamentaire et l'exégèse suédoise*, Ist 1960, p. 205-232.
- BENOIT, P. — *L'ordination dans le judaïsme et dans le Nouveau Testament selon E. Lohse*, in *Exégèse et Théologie*, II, Parigi 1961, p. 247-249.
- BONNARD, P. — *Le Nouveau Testament connaît-il la transmission d'une fonction apostolique ?* VC 58 (1961), p. 132-137.
- KLEIN, B. - *Die zwölf Apostel Ursprung und Gestalt einer Idee*, Gottinga 1961.
- HARLÉ, P.A. — *Sacerdoce et ministère dans le Nouveau Testament*, VC 60 (1961), p. 357-371.
- SCHMITHALS, W. — *Das kirchliche Apostelamt, eine historische Untersuchung*, Gottinga 1961.
- CONGAR, Y. — *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition*, in *L'épiscopat et l'Église universelle*, ed. di Y. CONGAR et B.D. DUPUY, Parigi 1962, p. 67-99.
- DUPONT, J. — *Le discours de Milet, Testament spirituel de saint Paul (At 20, 18-36)*, Parigi 1962.
- GUERRA Y GOMEZ, M. — *Episcopos y presbíteros*, Burgos 1962.
- GERHARDSSON, B. — *Die Boten Gottes und die Apostel Christi*, in *Svensk EA* 27 (1962), p. 89-131.
- BENOIT, P. — *Les origines apostoliques de l'épiscopat selon le Nouveau Testament*, in *L'évêque dans l'Église du Christ, travaux du symposium de l'Arbresle*, 1960, raccolti e presentati da H. BOUESSÉ e A. MANDOUZE, Bruges 1963, p. 13-57.
- CAMPENHAUSEN, H. F. — *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten Jahrhunderten*, 2^a ed. Tubinga 1963.
- COLSON, J. — *L'épiscopat catholique ; collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'Église*, Parigi 1963.
- BONNARD, P. — *Ministères et laïcité chez saint Paul*, VC 71/72 (1964), p. 56-66.
- KONIDARIS, G. I. — *De la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif : ministres et ministères du temps des apôtres à la mort de saint Polycarpe*, Ist 10 (1964), p. 59-92.
- RADERMAKERS, J. — *Mission et apostolat dans l'évangile johannique*, St Ev 1964, p. 100-121.
- SCHNACKENBURG, R. — *L'Église dans le Nouveau Testament*, Paris 1964.
- GRELOT, P. — *La vocation ministérielle au service du peuple de Dieu*, in *Aux Origines de l'Église, Rech. Bibl.*, VIII, Bruges 1965, p. 159-173.
- CHEVALLIER, A. M. — *Esprit de Dieu, paroles d'hommes ; le rôle de l'Esprit Saint dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel-Parigi 1966.
- COLSON, J. — *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris 1966.
- BUIT, F. M. du. — *Les fonctions ecclésiales dans l'Église primitive*, Evan, 64 (1966), p. 5-73.
- D'ERCOLE, G. - *Les collèges presbytéraux à l'époque des origines chrétiennes*, Conc 17 (1966), p. 23-34.
- D'ESPINE, H. — *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Neuchâtel 1966.
- GRELOT, P. — *Le ministère de la Nouvelle Alliance*, Paris 1967, p. 69-140.
- LEENHARDT, F. J. — *Les fonctions constitutives de l'Église et l'Episcopé selon le Nouveau Testament*, RHPR 47 (1967), p. 111-149.
- BOURKE, M. M. — *Reflections on Church Order in the New Testament*, CBQ 30 (1968), p. 493-511.
- MOINGT, J. — *Caractère et ministère sacerdotal*, RSR 56 (1968), p. 569-589.
- RITTER, A. M. - *Amt und Gemeinde im Neuen Testament und in der kirchengeschichte*, in *Wer ist die Kirche ?* Gottinga 1968, p. 21-26.

- BAKER, J. A. — *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, Stanford 1969.
- COLSON, J. — *Prêtre et peuple sacerdotal*, Coll. Beauchesne, 20, Paris 1969.
- SPICQ, C. - *Episcopo et Episcopato d'après les Épîtres Pastorales*, Parigi 1969, I, Excursus II, p. 439-455.
- GANOCZY, A. — *Ministère, épiscopat et primauté*, Ist 1969, p. 99-136.
- KASPER, W. — *La compréhension dogmatica del servizio sacerdotale*, Conc 49 (1969), p. 23-43.
- DIANICH, S. — *I ministeri della Chiesa nel N.T.*, Riv B, 1970, p. 131-151.
- LEONARDI, C. — *Rapporti tra sacerdozio dei fedeli e ministeri nel Nuovo Testamento*, in *Presbyteri* 19-20 (1970), p. 342-367.
- MOJNGT, J. — *Nature du sacerdoce ministériel*, RSR 58 (1970), p. 237-272.
- SCHLIER, H. - *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, in *Th Ph* 14 (1970), (2ª ed.), p.161-180.
- TESTA, E. — *Il clero pellegrino nella Chiesa primitiva*, Riv B, 1970, p. 241-251.
- PENNA, A. — *Riflessioni sul sacerdozio nel A.T.*, Riv B, 1970, p. 105-129.
- J. COPPENS (e molti collaboratori), *Sacerdoce et Célibat, Études historiques et théologiques*, Gembloux-Lovanio 1971.
- LEMAIRE, A. — *Les ministères aux origines de l'Église*, Parigi 1971.
- COLSON, J. — *Le sacerdoce du pauvre*, Parigi 1971.
- SCHUSSLER-FIORENZA, E. — *Priester für Gott, Studien zum Herrschafts und Priestermotiv in der Apokalypse*, Münster 1972.

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

A. — *LIBRI DELLA BIBBIA secondo la Bibbia di Gerusalemme* (dalla quale sono prese in prestito la maggior parte delle traduzioni).[In edizione italiana]

Abd.	Abdia
Ac.	Atti degli Apostoli
Ag.	Aggeo
Am.	Amos
Ap.	Apocalisse
Bar.	Baruch
1Cr.	1° libro delle Cronache
2Cr.	2° libro delle Cronache
1Cor.	1ª lettera ai Corinti
2Cor.	2ª lettera ai Corinti
Col.	Lettera ai Colossesi
Ct.	Cantico dei Cantici

Dn.	Daniele
Dt.	Deuteronomio
Ef.	Lettera agli Efesini
Esd.	Esdra
Est.	Ester
Es.	Esodo
Ez.	Ezechiele
Ga.	Lettera ai Galati
Gn.	Genesi
Ab.	Abacuc
Eb.	Lettera agli Ebrei
Is.	Isaia
Gb.	Giobbe
Gc.	Lettera di Giacomo
Gdt.	Giuditta
Gdc.	Libro dei Giudici
Gl.	Gioele
Gv.	Vangelo secondo san Giovanni
1Gv.	Prima lettera di san Giovanni
2Gv.	Seconda lettera di san Giovanni
3Gv.	Terza lettera di san Giovanni
Gio.	Giona
Gs.	Giosuè
Ger.	Geremia
Gd.	Lettera di Giuda
Lc.	Vangelo secondo san Luca
Lam.	Lamentazioni
Lv.	Levitico
1Mac.	Primo libro dei Maccabei
2Mac.	Secondo libro dei Maccabei
Mc.	Vangelo secondo san Marco
Mi.	Michea
Ml.	Malachia
Mt.	Vangelo secondo san Matteo
Na.	Naum
Nm.	Numeri
Ne.	Neemia
Os.	Osea
1Pt.	Prima lettera di san Pietro
2Pt.	Seconda lettera di san Pietro
Fil.	Lettera ai Filippesi
Fm.	Lettera a Filemone
Pr.	Proverbi
Sal.	Salmi
Qo.	Ecclesiaste (Qoèlet)
1Re.	Primo libro dei re
2Re.	Secondo libro dei re
Rm.	Lettera ai Romani
Rut.	Rut
1Sam.	Primo libro di Samuele
2Sam.	Secondo libro di Samuele

Sap.	Sapienza
Sir.	Ecclesiastico (Siracide)
Sof.	Sofonia
Tb.	Tobia
1Ts.	Prima lettera ai Tessalonicesi
2Ts.	Seconda lettera ai Tessalonicesi
1Tm.	Prima lettera a Timoteo
2Tm.	Seconda lettera a Timoteo
Tt.	Lettera a Tito
Zc.	Zaccaria

B. — Dizionari, riviste, raccolte, collezioni.

Ang	Angelicum, Roma.
B	Biblica, Roma.
BO	Bibbia e Oriente, Milano.
BVC	Bible et Vie chrétienne, Maredsous.
Bib T	The Bible To-day, Collegeville.
BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn.
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington.
Gonc	Conciliuni, Nimega.
GQR	Church Quaterly Review, Londra.
GOV	Concile oecuménique Vatican II (Ed. Centurion, latino-francese).
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (Vienna).
DBS	Supplément au Dictionnaire de la Bible, Parigi.
DTC	Dictionnaire de théologie catholique.
Est B	Estudios Biblicos, Madrid.
ETL	Ephemeridae Theologicae Lovanienses, Lovanio.
EV	Esprit et Vie, Langres.
Evan	Évangiles (Ligue catholique de l'Évangile), Parigi.
Evan Q	Evangelical Quaterly, Londra.
Exp T	Expository Times, Edinburgo.
Greg	Gregorianum, Roma.
Int	Interpretation, Richmond.
Ist	Istina, Boulogne-sur-Seine.
ITQ	Irish Theological Quaterly, Maynooth.
Lumen V	Lumen Vitae, Bruxelles.
Lum V	Lumière et Vie, Lione.
M Th Z	Münchener Theologische Zeitschrift, Monaco.
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Lovanio.
NTS	New Testament Studies, Cambridge.
PG	Migne, Patrologia Greca, Parigi.
PL	Migne, Patrologia Latina, Parigi.
PTR	Princeton Theological Review, Princeton.
Rech Bibl	Recherches Bibliques, Lovanio.
RST	Recherches de Science Religieuse, Parigi.
R Ben	Revue Bénédictine, Maredsous.
RB	Revue Biblique, Gerusalemme.
RHPR	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse, Strasburgo.
RQ	Revue de Qumrân, Parigi.
RTL	Revue Théologique de Louvain, Lovanio.

Riv B	Rivista Biblica, Brescia.
Sc Ec	Sciences Ecclésiastiques, Montréal.
Scot JT	Scottish Journal of Theology, Edimburgo.
SPCIC	Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus 1961 (Analecta Biblica 17-18), Roma 1963, 2 vol.
St Ev	Studia Evangelica (Papers from the Oxford International Congresses of N.T. Studies, published at Berlin, Akademie-Verlag).
Svensk EA	Svensk Exegestisk Arsbok, Uppsala.
Th Bl	Theologische Blätter, Lipsia.
Th Ph	Theologie und Philosophie, Francoforte.
TLZ	Theologische Literaturzeitung, Lipsia.
TIVNT	Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament, Stoccarda.
TZ	Theologische Zeitschrift, Basilea.
VC	Verbum Caro, Neuchâtel-Taizé.
VD	Verbum Domini, Roma.
ZA W	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Giessen.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, Giessen-Berlino.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tubinga.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE.....	2
CAPITOLO PRIMO. -L’orientamento liturgico della preghiera di Gv 17 e l’attribuzione a Cristo della qualità di sacerdote.....	7
- Lo sfondo eucaristico della preghiera di Gv 17.....	8
- La concezione di Cristo sacerdote nell’insieme del Nuovo Testamento e lo sfondo sacerdotale della preghiera di Gv 17.....	12
- La duplice « santificazione » di Cristo (Gv 10,36 e 17,19). Consacrazione sacerdotale, battesimo del Giordano e Passione. La preghiera d’intercessione di Gesù per gli uomini (Gv 17,9.15.20).....	18
CAPITOLO II. - La preghiera di Gv 17 e la liturgia giudea della festa dell’Espiazione.....	24
- Il problema della struttura di Gv 17.....	25
- La rivelazione e il dono fatto a Gesù del Nome del Padre (Gv 17,6.11-12.26).....	30

- L'ingresso di Cristo nel santuario celeste e la sua preghiera per la preservazione morale dei discepoli e la loro azione nel mondo. Confronto con la prima lettera di san Giovanni, la lettera agli Ebrei e il terzo vangelo.....	34
CAPITOLO III. - La grandezza del sacrificio e del sacerdozio di Cristo.....	40
-La spiritualizzazione delle concezioni veterotestamentarie del sacrificio e del sacerdozio in <i>Is 53</i>	40
-Le concezioni sacrificali e sacerdotali d' <i>Is 53</i> e il Nuovo Testamento, particolarmente gli scritti giovannei.....	48
-La dottrina sacrificale e sacerdotale della lettera agli Ebrei.....	55
-Confronto con i dati giovannei.....	58
CAPITOLO IV. - Il sacerdozio dei ministri di Cristo.....	63
-La consacrazione sacerdotale degli apostoli (<i>Gv 17,17-19</i>).....	64
- Il sacerdozio e la missione.....	68
-La consacrazione nella verità (v. 17); la conformazione a Cristo Verità e la liberazione spirituale dell'umanità; il sacerdote posto al servizio degli uomini con la Parola di Dio e i sacramenti.....	71
-La consacrazione in verità (v. 19) e la conformazione a Cristo sacerdote e vittima. Consacrazione in verità e culto in spirito e in verità. L'orientamento teocentrico della consacrazione sacerdotale.....	76
-La lavanda dei piedi (<i>Gv 13,1-20</i>) ; l'umile esercizio dell'autorità nella Chiesa e la preparazione degli apostoli alla loro consacrazione sacerdotale....	81
-La comunicazione agli apostoli dello Spirito Santo (<i>Gv 20,19-23</i>) e il ministero sacerdotale della riconciliazione degli uomini con Dio	87
-Cristo sacerdote e gli « angeli » delle chiese nell'Apocalisse; il problema della successione apostolica; i capi gerarchici responsabili dello stato spirituale delle comunità cristiane.....	94
CONCLUSIONE GENERALE. - Veduta panoramica sulle varie tappe della nostra ricerca. Qualche riferimento per la riscoperta di un'autentica spiritualità sacerdotale.	107
- Il sacerdozio di Cristo.....	107
<i>Cristo e il Servo sofferente</i>	107

<i>La preghiera sacerdotale di Gv 17 e la Lettera agli Ebrei.....</i>	109
-I diversi aspetti del sacerdozio ministeriale	112
<i>La consacrazione sacerdotale degli apostoli in Gv 17.....</i>	112
<i>I dati complementari del quarto vangelo e dell'Apocalisse.....</i>	114
-Le principali fonti bibliche della spiritualità sacerdotale.....	117
<i>L'Antico Testamento.....</i>	117
<i>I Vangeli.....</i>	119
<i>Le Lettere e l'Apocalisse.....</i>	122
Ricapitolazione finale.....	125
Bibliografia.....	126
-Cristo Sacerdote Unico della nuova alleanza.....	126
-I ministri di Cristo.....	128
Tavola delle sigle.....	130