

I SACRAMENTI, UN POSSIBILE FONDAMENTO DELL'ETICA *a cura di Salvatore Ricciardi e Luciano Zappella*

1. INTRODUZIONE

1.1. Il termine *Sacramento* è radicato nell'uso corrente di tutte (o quasi) le confessioni cristiane. Ma questo termine condiviso è veramente condivisibile? Può essere accettato senza discussione, solo perché consacrato dall'anzianità e dalla sua diffusa utilizzazione?

Questa Introduzione vuole tratteggiare alcuni dati essenziali sui sacramenti, tenendo però presente che il nostro studio di quest'anno non ha per oggetto i sacramenti in quanto tali, da esaminare sotto tutti i loro possibili aspetti, ma vuole studiare il loro rapporto con l'etica cristiana; o meglio, il loro apporto ai fondamenti di un'etica cristiana.

1.2. Per un discorso che voglia avere un minimo di completezza, bisogna partire da lontano. Cominciamo con l'esaminare la parola greca *mystèrion* (dal verbo *myèin* = essere muto), che significa in origine: cosa su cui si tiene la bocca chiusa; *segreto* che si bisbiglia all'orecchio di una persona fidata. Fra il VII e il IV sec., essa acquista significato filosofico e religioso, diventando componente importante del linguaggio e della mentalità gnostica. È infatti la *gnòsis* (= conoscenza) dei misteri che dà la *soteria* (= salvezza) in quanto mette in grado di stabilire un contatto, anzi una comunione (*koinonìa*) con la divinità. Restiamo sempre nel campo di ciò che non tutti conoscono o possono conoscere, ma soltanto un *mystès* (= iniziato); e *mystèrion* acquista infatti anche il significato di rito di iniziazione.

1.3. Il termine *mystèrion* si incontra anche nel Nuovo Testamento. In esso si parla del mistero del regno dei cieli (Mc 4,11 = Mt 13,11 = Lc 8,10), che ai discepoli è dato conoscere, mentre quelli che discepoli non sono devono ricavarlo dalle parabole. Quale sia poi in concreto questo mistero, è una domanda che rimane senza risposta.

Si parla poi del mistero di Cristo (1 Cor 2,6-7; cfr Col 1,26), che altro non è che il messaggio "folle" della croce, il quale viene opposto alla *sophìa* (= sapienza) della gnosi (1 Cor 1,18-23). E parla del mistero di Dio (1 Cor 13,2), che il profeta può discernere, o anche, semplicemente del "mistero" della trasformazione degli umani all'irrompere del Regno (1 Cor 15,51).

In nessun caso, il Nuovo Testamento utilizza il termine "mistero" in relazione a quelli che noi chiamiamo sacramenti. In tutti i casi esemplificati, il greco *mystèrion* è tradotto nella Vulgata con *mysterium*.

1.4. Ma c'è anche qualche raro caso in cui *mystèrion* è tradotto con *sacramentum*. Esempi: Ef 3,9 (il mistero del piano di Dio) e Col 1,27 (dove Gesù stesso è detto "sacramento" = oggetto della rivelazione; però, nel v. precedente, *mystèrion* è reso con *mysterium* (leggere i vs 25-27).

A questo punto bisogna chiedersi che cosa indichi il termine *sacramentum*. Per ora, mi limito a ricordare che nell'Impero romano, esso indicava il giuramento di fedeltà dei coscritti all'Imperatore, prima di essere assegnati alle rispettive legioni. Era quindi un atto politico reso importante da una forma di *devotio* religiosa. Questo significato si manterrà a lungo (nel Medioevo, il giuramento di fedeltà del vassallo al signore feudale si chiama "sacramento").

Questo può farci pensare che l'uso del termine *sacramentum* nei due testi citati significa che Dio, in Cristo, si vincola con giuramento ad una scelta di fedeltà verso gli esseri umani? Non lo sappiamo.

1.5. Nel tempo successivo a quello in cui vengono composti gli scritti del Nuovo Testamento, cioè nell'età subapostolica, la parola *mystèrion* passa ad indicare le *singole* verità della religione cristiana, e poiché i vari punti dell'insegnamento cristiano sono considerati delle "verità", ci sono "verità" di maggiore o di minore importanza; e quelle più importanti vengono comunicate in via riservata, segreta, agli iniziati (oggi diremmo: agli "addetti ai lavori"), perché sono i "misteri" che bisogna custodire da possibili profanazioni. Qui hanno origine il concetto di "verità di fede", e il termine "mistero della fede", entrambi ancora in uso.

A questo punto, il *mystèrion* comincia con il riferirsi a uno specifico insegnamento (*dogma*, da *do-kéo* = insegnare), mentre retrocede verso lo sfondo del pensiero della chiesa il termine neotestamentario di *kérygma*, che indica a un tempo l'insieme, direi l'essenza del messaggio cristiano e la sua trasmissione.

C'è da aggiungere che Padri della Chiesa, come Giustino (100-165) e Tertulliano (155-220), si occupano di illustrare la *corrispondenza* fra i "misteri", intesi come riti di iniziazione delle religioni ellenistiche, e i "sacramenti" della neonata fede cristiana.

1.6. La fortuna del termine sacramento, nella sua valenza di atto *devozionale*, è ormai avviata; e sarà pertanto naturale preoccuparsi della sua corretta celebrazione perché sia ritenuto valido. Così troveremo Agostino (354-430), il quale, in opposizione a donatisti e pelagiani, afferma la validità del sacramento anche se amministrato da un sacerdote indegno, in quanto il sacramento ha un valore in sé che l'indegnità del ministro non può compromettere: è l'affermazione della validità del sacramento *ex opere operato*.

Con l'andar del tempo, cresce il numero degli atti devozionali cui la chiesa riconosce la dignità di *sacramentum*, fino a quando il loro numero sarà fissato in 7 (Concilio di Firenze, 1439)... ed è ormai alle porte la Riforma protestante.

1.7. Che cosa è la Riforma? Innanzi tutto, ed essenzialmente, è la riscoperta della Parola di Dio come asse portante della chiesa, la sua restituzione alla comunità dei credenti, la responsabilizzazione di questa comunità nel ricevere, accogliere, studiare, capire, praticare, vivere la Parola. La comunità dei credenti diventa tutta destinataria di una Parola che, se ha bisogno di *spiegazioni*, non ha però alcun bisogno di *mediazioni*. Essa viene da un "Io" che interpella direttamente un "Tu" individuale e collettivo; e questo "Tu" diventa a sua volta un "Io" che ascolta, che risponde, che interpella a sua volta Colui che accetta di essere un "Tu". La Bibbia aperta che si vede quando si entra in una chiesa evangelica richiama appunto alla centralità della Parola: *di quella Parola che è stata fatta carne* (Gv 1,14), e *carne crocifissa* (1 Cor 1,24). Essa, cioè Gesù Cristo, è *dynamis* (=potenza) e *sophìa* (=saggezza) di Dio; ad essa la Scrittura richiama.

1.8. Qui è forse il momento di ritornare al senso della parola *sacramentum*, per completare quanto è stato detto prima (cfr 1.4). Lo facciamo partendo dalla parola profano, che noi usiamo non solo per indicare qualcosa di mondano, carnale, lontano dalla divinità, ma anche per indicare estraneità e incompetenza. Per esempio, io sono assolutamente incompetente di medicina come di tradizioni cinesi. Sono cioè "profano" tanto dell'una quanto delle altre. L'una e le altre, la medicina e le tradizioni cinesi sono per me un *sacrum* (= un recinto sacro) nel quale non ho né titolo né capacità di penetrare. Non mi resta che rimanere *pro-fanum* (= davanti a questo tempio, a questo recinto sacro); e non ci posso entrare a meno che non mi venga incontro un addetto, un "operatore del sacro", un *sacerdos*, il quale mi schiude (e fino a un certo punto) la porta del *fanum* (=del tempio) per mezzo di un *sacramentum* (=un gesto sacro) che lui solo può compiere. La struttura della chiesa al tempo della Riforma è solidamente ancorata alla funzione del sacerdote; e questi svolge un servizio, ma anche esercita un potere, dal quale è escluso chi *sacerdos* non è.

1.9. Che dice di tutto ciò quella Parola alla quale la Riforma restituisce priorità nella chiesa? Dice (Mc 15,38 = Mt 27,51 = Lc 23,44) che, nel momento in cui Gesù muore, si squarcia in due, da cima

a fondo, la cortina del Tempio, cioè la tenda che nasconde alla vista del popolo di Dio il luogo santissimo dove solo il sommo sacerdote è abilitato a entrare e solo una volta l'anno. È esagerato affermare che la morte di Gesù apre *ad ogni profano l'accesso al sacro*, abolendo così ogni distinzione e rendendo superflua ogni mediazione?

Di più: c'è nel Nuovo Testamento uno scritto tutto organizzato intorno a questo tema: la *Lettera agli Ebrei*. Essa proclama Gesù *vero sommo sacerdote* (2,17), il quale passa non attraverso la cortina del tempio ma attraverso i cieli (4,14). Egli è autore di una salvezza eterna, sacerdote di un sacerdozio che non si trasmette (7,11-24). Avendo compiuto il sacrificio una volta per tutte (7,25-26), Gesù ha cancellato la necessità di ogni ulteriore sacrificio (10,11-18). Egli è infine il *mediatore di un nuovo Patto* (9,8.11-12.15). E un altro documento precisa che Egli è *l'unico* mediatore (1 Tim 2,5).

1.10. La Riforma sposta dunque l'asse portante del pensiero e della vita della chiesa dal sacramento alla Parola. Questo non vuol dire che il sacramento diventi inutile o superfluo. Vuol dire che esso, parola *visibile* (e tangibile), accompagna la parola *udibile*. La accompagna: non la precede, non la surclassa, non la sostituisce.

La accompagna e la illustra, Parola e sacramento sono indissolubilmente legati, come proclama la *Confessio Augustana* del 1530, all'art. 7: «*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte sacramenta administrantur*»: definizione nella quale si può anche cogliere l'ispirazione terminologica del Nuovo Testamento, dove la chiesa è semplicemente una "assemblea di credenti" (= "di santi"), indipendentemente da ogni e qualsiasi struttura gerarchico-organizzativa essa si sia data.

1.11. Ma quanti sono i sacramenti riconosciuti nelle Chiese della Riforma? Sappiamo tutti che sono due: il Battesimo e la Cena del Signore.

Questa non è stata una decisione presa su due piedi dai Riformatori. Sappiamo infatti che Lutero ha molto esitato prima di escludere dal novero dei sacramenti la *penitenza*; e che Calvino ha lungamente riflettuto sul possibile carattere sacramentale dell'imposizione delle mani (quello che noi chiamiamo "ordine sacro"). Questo, lungi dal denunciare incertezze e tentennamenti, spiegabili in chi ha rotto con una chiesa guidata con mano sicura dal suo Magistero, indica cautela e ponderazione. La Chiesa e la sua teologia non si trasformano dalla mattina alla sera, tanto per il gusto di cambiare. Si cambia a ragion veduta. E il *consensus* in base al quale Lutero, Calvino e gli altri Riformatori, anche indipendentemente l'uno dall'altro, giungono a fissare a due il numero dei sacramenti, si fonda sul fatto che un sacramento, per essere tale, deve rispondere a tre requisiti:

- essere un gesto che si compia in base a un comando esplicito del Signore;
- essere un gesto che esprima che la grazia di Dio è all'opera;
- essere un gesto che veda riconosciuta e accolta la grazia nella fede della chiesa.

In tal modo, i Riformatori hanno preso le distanze da due posizioni estreme ed opposte: da una parte, quella "cattolica" che riconosce validità al sacramento per il solo fatto che viene celebrato, indipendentemente dalla dignità del ministro celebrante (*l'ex opere operato* di agostiniana memoria); dall'altra, quella zwingliana e in genere della cosiddetta "sinistra protestante", che riduce il sacramento a simbolo e ne condiziona la validità solo in base alla fede della chiesa. In altri termini: tanto nella Parola quanto nel sacramento Dio si *dona*, e questo dono può essere ricevuto solo nella fede.

1.12. Il Protestantismo riconosce come sacramenti il Battesimo e la Cena del Signore, perché rispondono ai tre requisiti ricordati prima. E se il sacramento è *un segno di grazia* (per dirla con Agostino: segno visibile di una grazia invisibile), non può essere il segno di quel che noi facciamo per Dio, ma il *segno di quel che Dio ha fatto per noi in Gesù Cristo*, e che noi comprendiamo e riceviamo con la forza dello Spirito Santo.

Le fede riformata è univoca e unanime in questa posizione, e non si è mai allontanata dalle dichiarazioni "classiche" su questo tema, fra le quali possiamo elencare:

- il *Piccolo* e il *Grande Catechismo di Lutero* (1529);

- la *Confessio Augustana* (1530), articoli 8-10;
- il *Catechismo di Ginevra*, di Calvino (1537), punto 5/2¹;
- la *Confession de foi de la Rochelle* (1559); articoli 34-38²;
- il *Catechismo di Heidelberg* (1563); domande 65-68³;
- la *Confessio Helvetica posterior* (1566), articolo 19⁴;
- la *Confessione di fede valdese* (1655), articolo 28⁵.... e potremmo continuare.

1.13. In virtù di tutto quel che è stato detto finora, si può forse tornare solo su una questione. Una questione terminologica. Tenendo presente il valore semantico e la storia dei termini *mysterion* e *sacramentum*, varrebbe forse la pena di operare una conversione linguistica, consistente nell'abbandonare il termine "sacramenti" in favore del termine *segni*, corrispondente al greco *sèmeia*. Questo termine ha un valore oggettivo, molto più forte del valore soggettivo del termine "simboli". Esso infatti è uno dei termini con cui il Nuovo Testamento definisce i "miracoli" di Gesù (Giov 2,11; At 2,22). L'altro termine è *èrga* = opere potenti (cfr Mc 6,2 = Mt 13,54). Le "opere potenti" che Gesù compie, restituendo la salute ai malati e i malati alla società che li aveva emarginati, sono, appunto, *segni del Regno che viene* e che trasforma radicalmente la realtà di sofferenza, di peccato e di morte nella quale siamo immersi. E se il segno più importante di tutti è quel "segno di Giona" che addita la morte e la risurrezione del Maestro, Battesimo e Cena del Signore possono esser ben chiamati segni: *segni della sua morte e della sua risurrezione*, promessa della nostra vita nuova nella luce della grazia e nella riconoscenza della fede.

1.14. Dato il tema di questo corso, non ci soffermeremo che di passata su questioni specificamente attinenti ai "sacramenti" (battesimo e peccato originale, battesimo dei credenti o dei fanciulli, presenza reale e transustanziazione negli elementi della Cena). Cercheremo di soffermarci su quel che accade *dopo* che si è ricevuto il battesimo, quel che accade *in quanto* partecipiamo alla Cena del Signore; insomma, su quali possano essere, nella vita quotidiana dei credenti, i frutti e le conseguenze della prassi sacramentale.

¹ «Il sacramento è un segno esteriore, con il quale il Signore ci esprime e attesta la sua bontà verso di noi, per sovvenire alla debolezza della nostra fede, oppure (per esprimerci brevemente e chiaramente) esso è una testimonianza della grazia di Dio, espressa da un segno esteriore. La chiesa cristiana usa solo due sacramenti, cioè il Battesimo e la Cena».

² «Nous croyons que les sacrements son ajoutés à la parole pour plus ample confirmation de celle-ci, afin de nous être gages et sceaux de la grâce de Dieu, et par ce moyen aider et soulager notre foi, à cause de l'infirmité et rudesse qui est en nous; et qu'ils son signe extérieurs par lesquels Dieu agit en eux par la vertu de son Esprit, afin de ne nous y rien signifier en vain; toutefois nous tenons que toute leur substance et vérité est en Jésus-Christ, et que si on les en sépare ce n'est plus qu'ombre et fumée».

³ «**domanda 65:** Poiché dunque soltanto la fede ci rende partecipi di Cristo e di tutti i suoi benefici, donde proviene tale fede?

risposta: Lo Spirito Santo la produce nei nostri cuori mediante la predicazione del Santo Evangelo, e la conferma mediante l'uso dei santi Sacramenti.

domanda 66: Che cosa sono i Sacramenti?

risposta: Sono santi segni e suggelli, visibili, stabiliti da Dio affinché, mediante l'uso di quelli, ci dia di comprendere ancor meglio e suggelli per noi la promessa dell'Evangelo: che cioè egli, per amor dell'unico sacrificio di Cristo, compiuto sulla croce, ci dà per grazia il perdono dei peccati e la vita eterna.

domanda 67: La Parola e i Sacramenti sono dunque designati, l'una e gli altri, a dirigere la nostra fede al sacrificio di Gesù Cristo sulla croce, come ad unico fondamento della nostra salvezza?

risposta: Sì, appunto: perché lo Spirito Santo insegna nell'Evangelo e conferma mediante i santi Sacramenti che la nostra intera salvezza si fonda sull'unico sacrificio di Cristo, che ha avuto luogo per noi sulla croce.

domanda 68: Quanti Sacramenti ha istituito Cristo nel Nuovo Testamento?

risposta: Due: il Santo Battesimo e la Santa Cena».

⁴ «..... Les Sacrements du nouveau peuple sont le Baptesme et la Cene du Seigneur....».

⁵ «Iddio non ci ammaestra solo colla sua parola, ma di più egli ha ordinati de' Sacramenti per congiungergli ad essa, come mezzi per unirci a Cristo e partecipar alli suoi benefici, e che non ve ne sono più di due comuni a tutte le membra della Chiesa, sotto 'l Nuovo Testamento, ciò è il Battesimo e la Santa Cena».

2. IL BATTESIMO NEI VANGELI SINOTTICI E IN GIOVANNI

2.1. Introduzione

L'intento di questo studio biblico non è di spiegare il significato teologico del battesimo né di illustrare la liturgia battesimale (che è piuttosto diversa a seconda delle zone e delle tradizioni liturgiche). Ci si limiterà a analizzare alcuni passi evangelici che possano dare indicazioni sull'origine del battesimo cristiano: **1.** il battesimo di Giovanni Battista (Mc 1,6-8; Mt 3,1-6; Lc 3,3-17); **2.** il battesimo di Gesù nel Giordano (Mc 1,9-11; Mt 3,13-17; Lc 3,21-22); **3.** l'invito impartito dal Risorto (Mt 28,16-20); **4.** la riflessione dell'evangelista Giovanni (Gv 3,1-21). La riflessione paolina sul nesso tra battesimo e sue ricadute etiche saranno trattati nel prossimo incontro.

Prima però di affrontare questi testi, sono opportune alcune considerazioni preliminari.

a. Anzitutto, una precisazione terminologica: i sostantivi *baptismós* e *báptisma* derivano dal verbo *baptízein* («immergere in acqua»); nel linguaggio del Nuovo Testamento (*d'ora in poi*: NT), il primo viene usato per indicare i riti di purificazione ebraici (cfr. Mc 7,4; Eb 9,10), il secondo per indicare il battesimo cristiano. Il termine *battesimo* tiene insieme due elementi: l'elemento naturale dell'acqua e l'immersione in essa.

b. La testimonianza neotestamentaria mostra chiaramente che il battesimo è stato praticato fin dall'inizio: chi si convertiva alla nuova fede era accolto dalla comunità mediante il battesimo. Il presupposto è che si diventa cristiani tramite il battesimo. Il NT e le fonti protocristiane sono concordi nel presentare il battesimo come una pratica diffusa in tutti i ceti sociali e in tutti i territori in cui il cristianesimo si è diffuso.

c. Bisogna però togliersi dalla testa l'idea che, NT alla mano, si possa rispondere in modo certo alle domande: qual è l'origine del battesimo cristiano? come veniva amministrato? qual era il suo significato? Il motivo per cui non è possibile rispondere è duplice. Anzitutto, perché gli scritti del NT non sono né trattati teologici, né manuali liturgici, ma il racconto di un'esperienza credente. In secondo luogo perché la pratica del battesimo è precedente a Gesù, alla nascita del cristianesimo e alla redazione degli scritti del NT; in qualche modo, il battesimo "è già lì". Del resto, nel NT, la questione del battesimo non è centrale. Lo testimonia il fatto che tutti i testi che ne parlano lo fanno in maniera indiretta; per gli autori del NT il battesimo è un dato di fatto che li precede e che è accettato come anteriore alla loro riflessione teologica. Il battesimo viene reinterpretato a partire dalla loro propria riflessione teologica. Di conseguenza, si può dire che non c'è una comprensione biblica del battesimo, ma ci sono diverse teologie del NT che reinterpretano il dato battesimale. Non è dunque possibile descrivere con precisione le origini, le pratiche ed il significato del battesimo cristiano. L'unica cosa che possiamo dire con certezza è che il battesimo cristiano è radicato su quello di Giovanni Battista (dal quale si è comunque separato abbastanza presto), ma la sua pratica ed il suo significato sono caratterizzati dalla diversità. Quanto alla **pratica**, il battesimo viene fatto dapprima nel nome di Gesù; più tardi con una formula trinitaria. Quanto al suo **significato**, alla dimensione purificatrice (battesimo come segno del perdono dei peccati) subentra, abbastanza presto, l'idea di un'unione con Cristo (battesimo come segno della grazia di Dio o anche come riconoscimento dell'accoglienza dell'evangelo). Questa varietà si riscontra non solo nel NT, ma anche negli scritti del primo cristianesimo e nei Padri, almeno fino al V secolo. In sostanza: tutti d'accordo sulla necessità del battesimo, ma grande pluralismo sulle modalità della sua amministrazione e sul significato teologico.

2.1. Il battesimo di Giovanni Battista nel quadro dell'ambiente ebraico

Come è noto, l'acqua ha sempre svolto un ruolo fondamentale nella storia del popolo ebraico: traversata del Mar Rosso, episodi nel deserto, annuncio profetico, ecc. Ovviamente, anche al tempo di Gesù, essa rivestiva una grande importanza: le testimonianze storiche mostrano come fosse diffusa la preoccupazione per la purificazione personale attraverso dei riti d'acqua.

2.2.1 Gli esseni. Le scoperte di Qumrân hanno mostrato come gli esseni vivessero nel timore di ciò che avrebbe potuto renderli impuri. Per preservare la loro purezza, utilizzavano l'acqua piovana

messa in cisterne che servivano per le abluzioni rituali. Questa volontà di purificazione, quasi ossessiva, è sintomatica di un periodo in cui i riti d'acqua erano tanto più numerosi in quanto si erano gradualmente imposti ai fedeli dei riti di purità riservati inizialmente ai sacerdoti. Così, quando un oggetto o un abito erano stati toccati da un pagano, occorreva immergerlo nell'acqua. Più generale, delle abluzioni precedevano i pasti, accompagnavano le sepolture, i parti ed anche i rapporti sessuali. In prossimità delle sinagoghe si trovavano anche bacini dove ci si poteva purificare prima di pregare. Nel I sec. della nostra era, ai pagani che volevano avvicinarsi al giudaismo sarà proposto un battesimo («battesimo dei proseliti»). Questo battesimo era più che altro un rito di purificazione, ma non integrava completamente nel popolo ebraico (per questo ci voleva la circoncisione).

2.2.2. I “battisti”. Accanto a questi riti d'acqua che non garantivano la salvezza, ma una purificazione da rinnovare di continuo, i battisti proponevano veri e propri battesimi. Praticati nell'acqua corrente, questi riti procuravano il perdono dei peccati. In reazione ad una religione troppo istituzionalizzata o troppo formale, corrispondevano ad una necessità di risveglio spirituale e religioso. Tra questi riti battesimali, il più noto è quello di Giovanni Battista. Per quanto fosse originale, non era tuttavia isolato. Numerosi testi alludono, infatti, ad altri gruppi battisti. I più conosciuti sono gli “emerobattisti”, che si immergevano tutte le mattine, associando così purificazione ed igiene. Benché diversi, tutti questi movimenti praticavano un rito di immersione (*baptismós*) in acqua corrente, in vista del perdono dei peccati. Superando le barriere abituali di purità, si rivolgevano a tutti e proclamavano l'imminenza della salvezza e invitavano alla conversione del cuore.

2.2.3 Giovanni Battista. Mc 1,4-5.7-8: *Venne Giovanni il battista nel deserto predicando un battesimo di ravvedimento per il perdono dei peccati. E tutto il paese della Giudea e tutti quelli di Gerusalemme accorrevano a lui ed erano da lui battezzati [si noti il passivo: ebaptizonto] nel fiume Giordano, confessando i loro peccati. [...] E predicava, dicendo: «Dopo di me viene colui che è più forte di me; al quale io non sono degno di chinarmi a sciogliere il legaccio dei calzari. Io vi ho battezzati con acqua, ma lui vi battezzerà con lo Spirito Santo».*

Il battesimo di Giovanni Battista era abbastanza vicino ai riti che si sono appena ricordati, ma un confronto tra i due tipi di battesimo consente di vedere come, pur partendo da un elemento comune (l'immersione in acqua), il Battista abbia introdotto delle differenze significative:

a) mentre i battesimi ebraici erano degli “autobattesimi”, qui si insiste sulla somministrazione da parte di un battezzatore (“eterobattesimo”); se ne deduce che non è il battezzato ad agire (la sua azione consiste solo nel recarsi a farsi battezzare) ma il battezzatore, a sottolineare come il battesimo sia non una conquista, ma un dono (cfr. anche Mc 1,9);

b) mentre i battesimi ebraici potevano essere ripetuti, quello di Giovanni era un atto unico;

c) si parla sempre di “immersione” nel Giordano e quindi in acqua corrente;

d) mentre i battesimi ebraici erano legati alla purità rituale, quello di Giovanni è legato alla richiesta di conversione (*báptisma metanoías*); la chiamata alla conversione e al battesimo di conversione promette la salvezza in vista di un giudizio che è sentito come imminente (*Dopo di me viene colui che è più forte di me [...] Io vi ho battezzati con acqua, ma lui vi battezzerà con lo Spirito Santo*); c'è quindi una dimensione escatologica imminente.

e) infine, esiste un rapporto tra battesimo e remissione dei peccati (*eis áfessin hamartiôn*), anche se è difficile stabilire di che genere sia questo rapporto.

Il rapporto tra battesimo di Giovanni Battista e il battesimo cristiano è evidente:

- anche il battesimo cristiano non è un autobattesimo, ma viene amministrato da un battezzatore;
- anche il battesimo cristiano è un evento unico e si configura come rito di iniziazione;
- anche il battesimo cristiano fu somministrato di regola mediante immersione;
- anche il battesimo cristiano è legato alla conversione: si fa battezzare solo chi si converte e crede;
- l'atto del battesimo non è una prestazione religiosa, ma l'accoglimento di un dono (il perdono dei peccati).

2.3. Il battesimo di Gesù: istituzione o rilettura?

Marco 1, 9-11

⁹Ora, in quei giorni, Gesù giunse da Nazaret di Galilea e **fu battezzato** da Giovanni nel Giordano.

¹⁰Quindi, mentre RISALIVA dall'acqua, vide i cieli che si squarciavano e lo Spirito che DISCENDEVA su di lui come colomba. ¹¹E una voce venne dai cieli: «Tu sei il Figlio mio diletto; in te mi sono compiaciuto».

Matteo 3, 13-17

¹³Allora Gesù dalla Galilea si recò al Giordano da Giovanni per essere **da lui battezzato**. ¹⁴Ma questi vi si opponeva dicendo: «Sono io che ho bisogno di essere battezzato da te, e tu vieni da me?»

¹⁵Ma Gesù gli rispose: «Sia così ora, poiché conviene che noi adempiamo in questo modo ogni giustizia». Allora Giovanni lo lasciò fare. ¹⁶Gesù, appena fu battezzato, SALÌ FUORI dall'acqua; ed ecco i cieli si aprirono ed egli vide lo Spirito di Dio SCENDERE come una colomba e venire su di lui.

¹⁷Ed ecco una voce dai cieli che disse: «Questo è il mio diletto Figlio, nel quale mi sono compiaciuto».

Luca 3, 21-22

²¹Ora, mentre tutto il popolo si faceva battezzare, anche Gesù **fu battezzato**; e, mentre PREGAVA, si aprì il cielo, ²²e lo Spirito Santo SCESE su di lui in forma corporea, come una colomba; e venne una voce dal cielo: «Tu sei il mio diletto Figlio; in te mi sono compiaciuto».

Proprio tenendo presente la particolare natura del vangelo (rilettura di un'esperienza credente e non trattato teologico-liturgico), potremmo chiederci: all'origine del battesimo cristiano c'è il battesimo di Gesù oppure all'origine del battesimo di Gesù c'è il battesimo cristiano? Detto in altri termini: è il battesimo di Gesù che ha influenzato il battesimo cristiano oppure è il battesimo cristiano che ha modellato a posteriori il racconto del battesimo di Gesù? È pressoché impossibile rispondere a questa domanda. Quel che è certo, almeno per la maggioranza degli studiosi, è la storicità del battesimo di Gesù. Resta però il fatto che per il primo cristianesimo (ma anche per noi) il battesimo di Gesù costituiva motivo di imbarazzo, per tre motivi:

- a) se il battesimo del Battista era per la conversione (*báptisma metanoías*) e per la remissione dei peccati (*eis áfessin hamartiôn*), si poteva far pensare che Gesù avesse dei peccati da farsi perdonare;
- b) se il battesimo del Battista è “pre-messianico” (battesimo in acqua), che senso ha che il Messia si sottoponga a questo battesimo? Forse che il battesimo di Giovanni Battista diventa “cristiano” dopo che Gesù si è fatto da lui battezzare?
- c) ci poteva essere il rischio di pensare che Gesù diventi Figlio di Dio a seguito del battesimo (eresia adozionista).

Se il racconto del battesimo di Gesù si presta a questi equivoci, perché è stato riportato dai sinottici (Giovanni invece non ne parla)? Il fatto che l'episodio si realmente accaduto non è motivo sufficiente perché l'intento dei vangeli non è storicistico ma kerygmatico. Del resto, in tutto il NT sono solo i sinottici a parlare esplicitamente del battesimo di Gesù, mentre gli altri scritti non lo menzionano neppure. Se, a dispetto degli equivoci che poteva generare, l'episodio viene riportato, significa che i sinottici lo ritengono significativo, nel senso che l'episodio contiene secondo loro un importante elemento kerygmatico (dice qualcosa di importante su Gesù).

Alcuni studiosi ritengono che il racconto sinottico abbia un duplice carattere: cristologico e sacramentale. Il significato *cristologico* è l'epifania di Gesù di Nazareth come Figlio di Dio prediletto, cioè la proclamazione della sua messianicità all'inizio della sua missione pubblica. Il significato *sacramentale* è in sostanza la “cristianizzazione” del battesimo di Giovanni, nel senso che acqua e Spirito vengono abbinati. Si potrebbe dire che nel Giordano nasce il battesimo cristiano, o meglio: quando il battesimo cristiano divenne di «acqua e di spirito» (Gv 3,5) trovò nel battesimo di Gesù il suo prototipo.

Secondo questi studiosi, i sinottici raccontano un fatto “scomodo” per far vedere come il battesimo cristiano sia stato “istituito” nel Giordano: l'episodio del battesimo di Gesù va inteso come rivela-

zione di Gesù (il Cristo) e come istituzione (sia pure indiretta) del battesimo cristiano. Gesù ha «istituito» il battesimo ricevendolo, così come ha «istituito» la Cena celebrandola. Questa lettura del battesimo proposta dai sinottici è relativamente tarda e, in certo senso, “in concorrenza” con la tradizione più antica secondo cui il battesimo cristiano è solo quello di Spirito (cfr. 1Cor 12,13: *Infatti noi tutti siamo stati battezzati mediante un unico Spirito per formare un unico corpo*).

Altri studiosi invece sostengono che il racconto sinottico abbia una valenza essenzialmente **crisologica** e che la questione del battesimo sia del tutto secondaria: ciò che interessa ai sinottici è far vedere come Gesù venga costituito come Messia o Figlio di Dio tramite elementi della tradizione escatologica, quali l'apertura dei cieli, al discesa dello Spirito, la voce divina dal cielo e una formula di adozione che ricorda il Salmo 2,7 (*Il Signore mi ha detto: Tu sei mio figlio, oggi io ti ho generato*). Il racconto sinottico ha quindi un significato puramente cristologico e chi l'ha scritto non ha visto nel racconto del battesimo di Gesù il fondamento e il modello del battesimo cristiano.

2.4. L'ordine impartito dal Risorto (Mt 28,16-20)

¹⁶Quanto agli undici discepoli, essi andarono in Galilea sul monte che Gesù aveva loro designato. ¹⁷E, vedutolo, l'adorarono; alcuni però dubitarono. ¹⁸E Gesù, avvicinandosi, parlò loro, dicendo: «Ogni potere mi è stato dato in cielo e sulla terra. ¹⁹Andate dunque e fate miei discepoli tutti i popoli battezzandoli nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, ²⁰insegnando loro a osservare tutte quante le cose che vi ho comandate. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine dell'età presente».

Prima di interrogarci sull'importanza di questo testo per il nostro proposito, bisogna inserirlo nel quadro del vangelo di Mt. Questo brano conclude il racconto evangelico dal punto di vista non soltanto testuale, ma anche da quello cristologico (chi è Gesù), antropologico (chi sono i veri discepoli) e soteriologico (in cosa consiste la salvezza).

- **dal punto di vista cristologico**, l'evangelista sottolinea l'identità tra il Risorto e il Gesù terreno: il contenuto del *kérygma* missionario affidato ai discepoli (v. 19) si riferisce in modo esplicito al contenuto dell'insegnamento fatto dal Gesù terreno (v. 20). In tal modo viene sottolineata per Matteo la posta decisiva della storia di Gesù che egli ha appena finito di raccontare. Non si tratta di una storia santa a scopo edificante o educativo, ma della possibilità di una vera contemporaneità col Risorto per ogni uomo che crederà al messaggio del Gesù terreno.

- **dal punto di vista antropologico**, l'epilogo riassume la comprensione di Matteo sulla condizione del discepolo: diviso tra fede ed incredulità (v. 17), il discepolo deve la sua identità di discepolo soltanto alla vittoria del Risorto che gli comunica la sua autorità (v. 18). L'autorità di Gesù, tuttavia, non mette il discepolo in una posizione di dominio e di potere, ma, al contrario, lo convoca per la missione (v. 19-20: *andate... insegnate*), compito esigente che il discepolo può assumere soltanto con la presenza al suo fianco del suo Signore (v. 20b).

- questa missione è strutturata secondo la **comprensione soteriologica** di Matteo, che si riassume nella dialettica tra grazia ed obbedienza. Come sempre in Mt, la grazia precede e convoca, guida e permette l'obbedienza. Nell'ordine di fare di tutte le nazioni dei discepoli il primo movimento è quello del battesimo come segno della grazia di Dio che precede la volontà umana. L'obbedienza sta nell'«osservare i comandamenti». L'idea teologica di Mt è che non ci può essere missione senza battesimo.

In fondo, anche questo passo di Matteo non ci è di grande aiuto sulla questione del battesimo:

1) il brano conferma infatti che i vangeli ci danno accesso alla persona di Gesù solo attraverso un'interpretazione teologica. È il Signore risuscitato che reinterpreta il Gesù della storia. Questo passo è il segno di uno sviluppo dottrinale postpasquale. Ma dal punto di vista narrativo, esso non ci insegna niente, né sulle origini, né sulla pratica, né sul significato del battesimo. Se il Gesù storico non ha, verosimilmente, istituito il battesimo, il passo sostiene che il battesimo cristiano si fonda sulla confessione della signoria del Crocifisso. Quanto alla formula trinitaria, essa è senza dubbio assai tardiva e rappresenta uno sviluppo della formula primitiva («nel nome di Gesù»). Nel quadro del vangelo di Mt, non è escluso che questa formula rappresenti una rilettura dell'episodio del battesimo di Gesù (Mt. 3,13-17), dove Padre e Spirito sono presenti nel momento del battesimo del Figlio.

2) Il punto centrale del passo non è dunque il battesimo, ma l'invio in missione dei discepoli. Questo invio in missione, l'abbiamo detto, comprende i due aspetti della soteriologia in Matteo: la grazia e l'obbedienza. La grazia è qui attestata dall'ordine di battezzare, affermando la precedenza di Dio sull'agire umano. L'obbedienza consiste nell'invito ad «osservare i comandamenti». È quindi estranea a Mt l'idea di una “richiesta” del battesimo da parte del battezzato: non si domanda il gesto di grazia di Dio, ma lo si riceve insieme alla fede e si impone come un obbligo gioioso.

3) Nella *Didaché*, la sequenza di Matteo: battesimo/insegnamento fa posto alla sequenza insegnamento/battesimo. Riprendendo esplicitamente la formula trinitaria di Mt. 28,19, la *Didaché* (VII, 2), inverte la sequenza di Matteo (battezzate ed insegnate loro tutto quello che vi ho comandato): «Quanto al battesimo datelo nel modo seguente: dopo aver insegnato loro tutto ciò che precede il battesimo, battezzate nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». È soltanto alla fine della catechesi che il battesimo ha luogo. Nel lungo testo di Atti 8,37 il battesimo supponeva la capacità dell'uomo di rispondere intorno alla sua fede. Qui si colloca al termine di un insegnamento ricevuto. Nei due esempi l'accento si sposta da Dio, che pone sull'uomo il segno del battesimo, verso il battezzato in quanto persona che confessa la propria fede (*Filippo disse: Se tu credi con tutto il cuore, è possibile. L' eunuco rispose: Io credo che Gesù Cristo è il Figlio di Dio: 8,37*); oppure che interiorizza, prima del battesimo, un insegnamento ricevuto (*Didaché*). Siamo di fronte ad una notevole evoluzione teologica.

2.5. Il battesimo in Giovanni: acqua e Spirito

L'inizio e la fine del vangelo di Giovanni mostrano sufficientemente che esso è una catechesi; dopo aver raccontato il miracolo di Cana, Giovanni fa una riflessione: questo fu il primo miracolo (*archén tôn semeíôn*) fatto da Gesù e i suoi discepoli cedettero in lui (2,11). Alla fine del suo vangelo Giovanni ci riporta il suo metodo: egli ha scelto tra i miracoli operati da Gesù quelli che erano atti a provocare la fede in lui (20,30-41: *Ora Gesù fece in presenza dei discepoli molti altri segni miracolosi, che non sono scritti in questo libro; ma questi sono stati scritti, affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, affinché, credendo, abbiate vita nel suo nome*). Da notare anche la costruzione del vangelo secondo due successioni parallele: da una parte, Gesù rivela progressivamente la sua divinità, dall'altra, quanto più rivela la sua divinità tanto più va crescendo l'infedeltà dei giudei. In particolare, i capp. 1-12 del vangelo di Giovanni sono stati definiti “il libro dei segni”, segni che testimoniano la sua azione salvifica. Alcuni studiosi distinguono tra “segni” e “sacramenti”: i segni appartengono al tempo di Cristo, mentre i sacramenti sono specifici del tempo della chiesa. Tra i primi e i secondi c'è un rapporto di continuità teologica: il *sacramento* è in continuità con il *segno* operato da Cristo.

È probabile che nella comunità di Giovanni ci siano stati alcuni fedeli fortemente attaccati al battesimo di Giovanni Battista. Lo si può desumere dall'insistenza dell'evangelista nel distinguere nettamente il battesimo di Giovanni (in acqua) da quello di Gesù (in Spirito): cfr. 1,19-34; 3,22-30; 4,1-3. Giovanni vuole sottolineare la superiorità del battesimo di Gesù e lo fa dichiarare dal Battista stesso (1,25-27: *gli domandarono: Perché dunque battezzate, se tu non sei il Cristo, né Elia, né il profeta? Giovanni rispose loro, dicendo: Io battezzo in acqua; tra di voi è presente uno che voi non conoscete, colui che viene dopo di me, al quale io non sono degno di sciogliere il legaccio dei calzari*). D'altro canto, mentre il battesimo di Giovanni Battista, presentato dai Sinottici, è soprattutto un battesimo di conversione, in Giovanni è presentato come un battesimo che ne annuncia un altro (1,27). Quest'altro è il battesimo nello Spirito che Giovanni menziona spesso (3,5: *In verità, in verità ti dico che se uno non è nato d'acqua e di Spirito, non può entrare nel regno di Dio; 7,37-39; 19,33-34; 20,22*). Sarà il Cristo stesso, che ha la pienezza dello Spirito, a battezzare nello Spirito.

Dopo aver stabilito la differenza del battesimo di Gesù rispetto a quello del Battista, Giovanni traccia una teologia sacramentale del battesimo. Da questo punto di vista il racconto dell'incontro con Nicodemo si iscrive meglio in questa prospettiva sacramentale (3,1-21).

Per comprendere il testo in tutta la sua ampiezza bisogna, come fa C. H. Dodd, inquadralo nei capitoli 2, 4 e 6, che, secondo lui, presentano una «nuova genesi». Il miracolo di Cana ci situa nel pieno

rinnovamento del mondo: l'acqua diventa vino e il vino nuovo è migliore del vino vecchio; allo stesso modo, il vecchio tempio lascerà il posto al tempio nuovo. Come vi è un vino nuovo, vi sarà anche un'acqua nuova con la quale non si avrà più sete (4,1-15). Ci sarà un nuovo culto e un nuovo tempio (4,21-26). Un nuovo Regno è già istituito (4,35-36). Il dialogo con Nicodemo è situato in un quadro nel quale Gesù presenta il rinnovamento del mondo e degli uomini. Questo rinnovamento Giovanni lo concepisce come effetto dei segni (*sémeia*), i quali suppongono la fede. La nuova nascita ha una origine specifica e sappiamo che il vangelo di Giovanni determina questa origine a più riprese: nato dall'acqua (3,5); nato dalla carne (1,14: *la Parola è diventata carne*); nato da Dio (1,13; 1Gv 2,29; 3,9; 4,7; 4,18; 5,1).

Giovanni non si accontenta di proporci il dialogo con Nicodemo, ma ci presenta anche la propria riflessione sul problema della salvezza: se è offerta a tutti, essa esige la fede senza la quale una nuova nascita è impossibile (3,16-21).

2.6. Note in margine alla trattazione su Giovanni (2.5)

Si possono ancora ricordare tre elementi dall'incontro di Gesù con Nicodemo (3,1-16):

a) Il primo è *ànothen* (v. 3). Noi lo traduciamo *di nuovo*, che è forse il suo significato più immediato. Così lo intende Nicodemo, che giustamente reagisce: *come può un uomo... ?* (v. 4). Così lo intende tutta la larga fascia delle chiese del Risveglio, che puntano sulla *nuova nascita* come esperienza fondante della conversione. Però è possibile anche tradurre: *dall'alto*; e in questo caso si sottolinea l'aspetto passivo della (nuova) nascita, come del resto è passiva ogni nascita, anche "da carne e sangue". In altri termini, il nascere di nuovo non sta nelle mie possibilità, ma in quelle di Dio.

b) Il secondo è il binomio *acqua-Spirito*. L'acqua non è solo elemento purificatore, ma anche fonte di vita. Lo Spirito -con la S maiuscola- sottolinea l'iniziativa di Dio.

c) A questa deve rispondere la *fede* (v. 16). Questa precisazione vieta di adagiarsi su una concezione (forse incipiente) che il rito compiuto con l'acqua potesse avere un'efficacia di tipo magico. L'acqua, da sola, cioè senza la fede e senza lo Spirito, non serve a nulla.

D'altra parte, se il battesimo sottolinea (o esprime) la nuova nascita, occorre chiedersi, superato il momento *passivo* della nascita stessa, che cosa facciamo del momento *attivo* della vita che alla nascita segue. E la prospettiva di *vedere il Regno di Dio* (v. 6) non è un mero viatico alla contemplazione inattiva, ma è la realtà che si schiude superato il crinale del battesimo. Infatti, *quel che è nato dalla carne è carne, e quel che è nato dallo Spirito è spirito* (v. 6).

3. IL BATTESIMO IN PAOLO

Ci rifacciamo ad alcune lettere dell'Apostolo, citandole in ordine cronologico.

3.1. La *Prima lettera ai Corinzi*

Ci limitiamo a citare il brano 6,9-11. Paolo mette in guardia i suoi lettori in maniera drastica: gli ingiusti non ereditano il regno di Dio. All'affermazione segue una lista di questi possibili "ingiusti": fornicatori, idolatri, adulteri, effeminati, sodomiti, ladri, avari, ubriachi, oltraggiatori, rapinatori. Probabilmente v'è un richiamo a 1,10, e soprattutto a 5,1 e 6,1.

Non è un giudizio espresso su "quelli di fuori", a conforto supponente dei bravi membri di chiesa: infatti, tali eravate alcuni di voi. Ma poi è avvenuto qualcosa: siete stati lavati, siete stati santificati, siete stati giustificati. Ciascuno di questi tre verbi (al passivo, per sottolineare il fatto che si tratta di un dono gratuito) è preceduto da un «ma». E questi tre *ma*, concentrati in un solo versetto, indicano *una svolta senza ritorno*. Il battesimo non è stato solo un lavacro di purificazione, ma ha reso possibile percorrere la via della santificazione, cioè quella che si esprime in un'etica conforme alla parola di Dio. Ovviamente, non vengono date indicazioni precise, ma viene indicata una linea alla quale attenersi: cfr 6,12 e 10,23!

3.2. La *lettera ai Colossesi*

Più chiaramente che nella Prima ai Corinzi, e in qualche modo anticipando la teologia che sarà formulata più compiutamente nella lettera ai Romani, Paolo sottolinea che il battesimo è molto di più che un lavacro di rigenerazione. Scrive infatti: «siete stati con lui [con Cristo] sepolti nel battesimo, nel quale siete stati anche risuscitati con lui mediante la fede nella potenza di Dio che lo ha risuscitato dai morti» (2,12). Si tratta dunque di un *morire* e di un *risorgere*, anzi: di un essere richiamati a (nuova) vita... e alle sue conseguenze.

Riprendendo infatti il contrasto morte-risurrezione in 2,20-3,3, Paolo proclama la libertà del credente, che col battesimo viene sottratto agli elementi del mondo (*stoichèia tou kòsmou* = propriamente, le "forze" che determinano e orientano il mondo) per appartenere a Cristo e ricercare le *cose di lassù*. Non si tratta di un poetico "lassù": si tratta del luogo dove Cristo è seduto alla destra di Dio, ed esercita la sua signoria. Che può essere esercitata anche quaggiù, mentre siamo ancora "nel mondo" e "nella carne".

3.3. La *lettera ai Romani*

Cerchiamo di considerare dettagliatamente i versetti 1-14 del capitolo 6:

6,1. Riprende 5,20/b, contro calunniatori non supposti ma reali, già contestati in 3,8. Costoro (5,20b) hanno trasformato il «dove» (*où de*), che Paolo usa per dire che il peccato si perde nel flusso della grazia, in «poiché» (*hòti*), e hanno così affermato un rapporto di causa-effetto, attribuendo per giunta a Paolo il pensiero che il peccato sia *necessario* alla grazia. *Nel peccato*: vale a dire sotto il suo influsso e sottomessi alla sua sfera di potere, estesa ugualmente a giudei e greci (3,9).

6,2. No di certo = niente affatto! Noi - giudei e greci, senza eccezione - siamo *morti nei confronti del peccato* e non possiamo più vivere per esso. La vita *con* Cristo e *in* Cristo si distingue, come la vita si distingue dalla morte, dalla vita prima di Cristo (cioè: prima della sua venuta, o del nostro incontro con lui) o senza di Cristo

Siamo morti al peccato: siamo morti noi, non è morto il peccato come forza dominatrice del mondo. Esso rimane tale, ma gli è tolta la materia prima per agire. In che modo siamo morti?

6,3. *Ignorate* (altrove: *non sapete*, cfr 6.16: 11,2: 1 Cor 3.16; 5;6 etc) è un modo dire che, da un lato, fa appello a una presunta e riconosciuta conoscenza acquisita, dall'altro, ha valore pedagogico (= dovrete sapere, se no ve lo dico io).

I battezzati in Cristo Gesù (altrove: *nel nome di Cristo Gesù*) sono *battezzati nella sua morte*. È qui fondamentale la preposizione *eis*: nel linguaggio giuridico e commerciale indica il passaggio di proprietà in seguito ad una transazione commerciale. Il battesimo *eis Christòn* è dunque più di un'a-

bluzione (Giovanni il Battista, Qumran): è un passaggio di proprietà, certificato e definitivo. In conclusione: siamo morti quanto al regime del peccato. Il nostro *nuovo proprietario* è Cristo, e la sua morte.

6,4. Essere morti con Cristo implica l'essere sepolti con lui. Non sembri superflua la menzione della sepoltura: è questa, più che la morte, a segnare il distacco irreversibile. Non per nulla il *Simbolo apostolico* (e non solo esso) insiste su un particolare riguardante Gesù che potrebbe essere omesso come ovvio, e invece non è ritenuto tale: *mori e fu sepolto*.

Poi Cristo è stato risuscitato mediante la gloria (*dià tés dòxas*) del Padre (*dià tés dynàmeos*, in 2 Cor 13,4): nel richiamare Cristo alla vita, il Padre ha (di)mostrato la sua *dòxa* (gloria) o la sua *dynamis* (potenza). Ci si aspetterebbe che il parallelo sia conseguente: *come (òsper)* Cristo è risuscitato, *così (òutos)* anche noi lo siamo. Invece, alla risurrezione di Cristo corrisponde il nostro *camminare in novità di vita (ìna... òutos peripatésomen*: l'*ìna* con il congiuntivo aoristo acquista un senso vagamente imperativo).

Resta la domanda: *siamo risuscitati?* sì o no? *Sì e no* (cfr. Col. 3). Quel che è certo è che chi è *en Christó* è una nuova creatura (*kainé ktísis*, 2 Cor 5,17; si può anche tradurre: *una nuova creazione*, sottolineando così l'opera di Dio), ma per il momento la nostra risurrezione e la nostra vita escatologica si concretano nello spazio in cui ci muoviamo e in cui siamo chiamati a vivere senza impazienze. Lo spazio escatologico (e il suo *modus essendi / vivendi*), non lo creiamo noi, ma lo crea il Signore, *ubi et quando* lo ritenga opportuno, ma noi lo esprimiamo: ecco aprirsi la strada del *rapporto battesimo - etica*.

6,5. Il termine difficile da comprendere è *omòdioma*, che esprime il concetto di *somiglianza*, e che è reso così: nella Nuova Riveduta: «se siamo stati totalmente uniti a lui in una morte simile alla sua»; nella Tilc: «se siamo stati totalmente uniti a lui con una morte simile alla sua»; nella Diodati: «se siamo stati totalmente uniti a lui per una morte simile alla sua»; nel commentario di Althaus edito da Paideia: «se siamo divenuti intimamente uniti all'immagine della sua morte»; da altri: «se fummo innestati nell'immagine della sua morte».

La traduzione letterale potrebbe essere: *se siamo stati uniti (= innestati) alla somiglianza (= immagine) della sua morte*. Siamo, in ogni caso, collegati alla morte di Gesù. Ma si tratta dell'evento storico che si è prodotto sul Golgota, plasticamente ricordato con l'immersione totale del battezzato nell'acqua? o si tratta della morte di Gesù che "si ripresenta" nel battesimo?

A prescindere da ciò, si può concludere:

- a) siamo uniti alla morte di Cristo e sepolti insieme con lui;
 - b) siamo aggiudicati alla futura risurrezione;
 - c.1) questa risurrezione (per ora) si esprime in un nuovo stile di vita, conforme al volere di Dio (Schlier)
 - c.2) la risurrezione con Cristo, ricordata nel battesimo, *produce* concretamente una vita nuova (Althaus),
- dove c.1 e c.2 paiono, ovviamente, possibilità alternative.

6,6-7. *Il nostro vecchio uomo* non è una parte di noi: siamo *noi sotto in quanto sottomessi al peccato*; insomma, noi, nel nostro modo di essere e di agire. Il Battesimo distrugge il *sóma tés hamartias*, *il corpo del peccato*: espressione forte per qualificare il nostro concreto modo di essere (pensiamo all'ormai vecchia affermazione "io sono un corpo", contro la più consueta: "io ho un corpo"). In breve, si tratta della nostra realtà psicofisica. Restiamo nel corpo, ma non si tratta più di un corpo *tés hamartias*: apparteniamo a un'altra potenza, e quindi ci è possibile non peccare più, essendo affrancati dalla soggezione alla precedente.

6, 8-10. Osserviamo di passata che la locuzione *crediamo pure* non allude alla nostra fede (nella risurrezione) come a una conseguenza dell'esser morti con Cristo. Ha piuttosto il valore di un inciso. *Vivremo con Lui*, essendo stati sottratti al potere della morte.... e non corriamo più il rischio di cadere sotto il suo potere, perché anche sul regno della morte si estende il dominio di Gesù (14,9). *Vi-*

vremo: il futuro indica *tutto il tempo che abbiamo davanti*, e ciò in conseguenza di quell'avvenimento unico e irripetibile nel tempo e nello spazio: la morte di Cristo, che ha avuto luogo *ephàpax* (una volta per tutte e per sempre). Proprio nell'assoggettarsi alla morte, egli ne ha spezzato il dominio. Siamo dunque morti per quel che riguarda il peccato (così come lo è Cristo), e siamo in vita per essere al servizio di Dio (così come lo è Cristo).

6,11. Il versetto è strettamente connesso a quanto precede. In esso, i credenti sono invitati ad una nuova autocomprensione. *Fate conto di essere morti al peccato* non vuol dire "fate finta di", ma "siate sicuri che".

I cristiani sono chiamati a guardare al futuro; e per loro *il futuro si chiama Dio*, ed è in funzione di questo futuro (non del loro passato "adamitico") che sono chiamati a vivere. Il peccato (che non è morto!) non può e non deve ulteriormente dominare, ma deve essere affrontato e sconfitto proprio dai cristiani che, restando *en tè kosmo* e *en sarkì*, cioè: restando nel mondo, e restandoci concretamente (*nella carne*), sono sfidati a dimostrare il cambiamento avvenuto in loro (cfr. 7,5, nonché Col 2,11.20).

6,12-14. Il testo ribadisce che, in quanto liberati, non siamo più soggetti al vecchio padrone, quindi possiamo resistere alle sue lusinghe e ai suoi strumenti di dominio (le concupiscenze), e possiamo rifiutarci di *prestare le nostre membra* (metterci a disposizione del peccato), risolvendoci invece a farlo nei confronti di Dio, affinché per mezzo nostro manifesti la sua giustizia.

Non c'è bisogno qui di precisare quali possono essere i vizi e le virtù (come Paolo ha fatto in Gal 5,13-25). Non c'è bisogno di stringere e di esemplificare: qui si enuncia *l'evangelo della svolta avvenuta in Cristo e vissuta dal credente battezzato*, anzi: a partire dal battesimo e grazie ad esso.

Il nostro ultimo contrasto è col *nòmos* (la Legge: cfr 3,20; 4,14; 5,20) a causa della sua strumentalizzazione da parte dell' *'hamartia* (il Peccato), ma possiamo vincere perché siamo sotto il regime della *chàris* (la grazia).

Volendo concludere questo capitolo con una citazione che non risale a Paolo, ma a Gesù (Mt 6,24), ricorderemo le parole: *voi non potete servire a Dio e a Mammona*. Gesù non dice: *voi non dovete*. Dice: *voi non potete*. Non siamo quindi nel campo delle prescrizioni moraleggianti, ma nel campo della semplice constatazione di un dato di fatto. Il credente *non può*, a meno di schizofrenie, servire a due padroni. Illudersi del contrario è pericoloso. Si potrebbe osservare che Gesù non parlava a battezzati.... ma l'evangelista che ripete i suoi detti era probabilmente a conoscenza del fatto che i cristiani lo erano. E ne tirava le conseguenze!

4. LA SANTA CENA (o: CENA DEL SIGNORE)

4.1. Anche se il fine specifico del corso è di evidenziare il rapporto tra i sacramenti e l'etica, rimane impossibile non soffermarsi su alcuni *aspetti importanti e discussi* della Cena del Signore. Senza né il desiderio né la pretesa di esaurirli tutti, e cominciando non dal Nuovo Testamento, ma dalla teologia medioevale e da quella odierna, segnalerò rapidamente tre problemi:

- il "sacrificio"
- la presidenza *ad validitatem*
- la "presenza reale"

4.1.1. Il sacrificio

Contro la visione tridentina, che considera l'Eucaristia "un sacrificio cultuale veramente propiziatorio, offerto dalla chiesa" (visione mai modificata successivamente), il protestantesimo insiste sulla *unicità e piena sufficienza* del sacrificio di Cristo sulla croce

4.1.2. La presidenza

Per cattolici e ortodossi è valida *soltanto* una celebrazione eucaristica presieduta da un vescovo o da un sacerdote da lui delegato: così i documenti del Vaticano II *Lumen gentium* § 26 e *Unitatis redintegratio* § 22. Così anche l'enciclica *Ecclesia de Eucharistia*, del 17 aprile 2003, della quale vale la pena riportare di seguito qualche stralcio:

«§ 10. Vi sono luoghi dove si registra un pressoché completo abbandono del culto eucaristico.... Si aggiungono abusi che giungono ad oscurare la retta fede e la dottrina cattolica.... Emerge talvolta una comprensione assai riduttiva del Mistero eucaristico. Spogliato del suo valore sacrificale, viene vissuto come se non oltrepassasse il senso e il valore di un incontro conviviale fraterno. Inoltre, la necessità del sacerdozio ministeriale, che poggia sulla successione apostolica, rimane talvolta oscurata....»

«§ 28. La successione degli Apostoli nella missione pastorale implica necessariamente il sacramento dell'Ordine.... È il sacerdote ministeriale che compie il sacrificio eucaristico in persona di Cristo e lo offre a Dio a nome di tutto il popolo».

«§ 29. L'assemblea che si riunisce per la celebrazione dell'Eucaristia necessita assolutamente di un sacerdote ordinato che la presieda.... D'altra parte, la comunità non è in grado di darsi da sola il ministero ordinato. Questo è un dono che essa riceve attraverso la successione episcopale risalente agli apostoli.... Pertanto il Mistero eucaristico non può essere celebrato in nessuna comunità se non da un sacerdote ordinato».

«§ 30. Le comunità ecclesiali da noi separate, specialmente per la mancanza dell'Ordine, non hanno conservato la genuina ed integra sostanza del Mistero eucaristico.... I fedeli cattolici, pertanto, pur rispettando le convinzioni religiose di questi loro fratelli separati, debbono astenersi dal partecipare alla comunione distribuita nelle loro celebrazioni, per non avallare un'ambiguità sulla natura dell'Eucarestia....»

4.1.3. La "presenza reale"

Citando per puro dovere di cronaca qualcuno che ritiene la Cena del Signore il "sacramento della sua assenza", da celebrarsi "in sua memoria" e "finché egli venga", diciamo subito che cattolici e protestanti sono quasi tutti in accordo sulla realtà della presenza di Cristo nella Cena.

Il disaccordo verte sul *modo*. Infatti, mentre il cattolicesimo sostiene la *transustanziazione*, Zwingli rifiuta totalmente questa idea, attribuendole una coloritura "magica". Egli considera la Cena un *simbolo*, collegato e validato sostanzialmente dalla fede dei partecipanti. Da parte sua, Lutero si esprime in favore della *consustanziazione* (carne e sangue sono presenti *in, sub e cum* le due specie), ma senza particolare enfasi. Egli sostiene che «come non possiamo incontrare Dio nell'annuncio senza usare parole umane, così non lo incontriamo, nella Cena, senza i segni del pane e del vino». Nel *Catechismo di Ginevra*, Calvino scrive: «La promessa del Signore tende a confermarci che il suo corpo è stato dato una volta per noi, in tal modo che ora è *per noi* e lo sarà in eterno, e che il suo sangue è stato sparso una volta per noi e sarà *per noi* in eterno. I segni sono il pane e il vino, sotto i quali il Signore ci presenta la vera, ma *spirituale* comunione del suo corpo e del suo sangue. Questa comunicazione è sostenuta dalla forza dello Spirito, e non richiede perciò una presenza della carne racchiusa sotto la specie del pane, o del sangue sotto quella del vino. Sotto le specie del pane e del vino sono *raffigurati* il corpo e il sangue, affinché impariamo che essi (il corpo e il sangue, cioè Gesù stesso) sono per noi vita e nutrimento...».

La *Concordia di Leuenberg* (1973) ha appianato le divergenze tra luterani e riformati, ed ha affermato: «Nella santa cena, Gesù Cristo risorto, attraverso la parola della sua promessa, si dona nel suo corpo e nel suo sangue dati per tutti, con pane e vino (15). Quando celebriamo la santa cena annunziamo la morte di Cristo mediante la quale egli ha riconciliato il mondo con sé (16)».

Eduard Schweizer, nel *Dizionario del pensiero protestante*, propone un originale confronto fra il pane e il vino della Cena e una banconota. «Una banconota da cento marchi - egli scrive - non è solo un'immagine di cento marchi: essa "è" cento marchi. Ma, altrettanto sicuramente, la carta non si è trasformata in un'altra sostanza. È la conferma, garantita dalla Banca che l'ha emessa, che conferisce a questa carta il suo valore. Senza di essa, la carta non varrebbe neanche un centesimo. Ma senza la carta non possiamo neanche ricevere i cento marchi. Nella Cena, l'azione di Cristo nei nostri riguardi è certamente legata al pane e al vino, come è legata, nell'annuncio, a parole umane.... Anche queste però non sono solo fragili parole umane. In esse Dio stesso viene all'uomo...».

Per esplicitare il paragone, ammesso che ve ne sia bisogno, collegherei la garanzia della Banca con la promessa di Gesù di essere con noi tutti i giorni (Mt 28,20).

4.2. E il Nuovo Testamento?

È comunque necessaria un'osservazione: un problema di questo genere si pone perché nel medioevo si è formato un modo di intendere la sostanza del tutto diverso da quello contenuto nel Nuovo Testamento. La comunità primitiva probabilmente non avrebbe capito nulla di un discorso sul rapporto tra la sostanza del pane e del vino alla sostanza del corpo e del sangue di Cristo.... «Nel Nuovo Testamento si parla infatti della reale, vera presenza di Dio e del Cristo risorto, e non della presenza di un oggetto fisico che si possa fotografare, toccare, analizzare chimicamente. La sua presenza è quella di un incontro, non di un fenomeno (sopran)naturale; è azione di Cristo in noi e per noi, non è la formazione di una nuova sostanza, della quale ci si possa impadronire (E Schweizer).

Il medesimo discorso vale per i segni della Cena. Non dipende dalla nostra fede se Cristo viene o no. Egli viene comunque, ma *viene come persona, non come sostanza*.

4.3. I dati essenziali del Nuovo Testamento

Quel che appare certo è che Gesù abbia consumato con i suoi un *seder*, cioè, il pasto pasquale ebraico, ritrovandosi con i suoi discepoli *la sera della vigilia di Pessah* (secondo Giovanni) o *la sera stessa della festa* (secondo i Sinottici). Altrettanto certo è che Gesù si sia attenuto fedelmente al rituale del pasto, anche se i racconti ci tramandano pochissimo circa i suoi gesti, e il minimo indispensabile circa le parole con le quali egli dà a quel pasto *un nuovo significato*, legandolo alla sua morte e alla sua risurrezione.

Se confrontiamo fra loro i quattro racconti dell'istituzione della Santa Cena [riportati in ordine cronologico in nota], possiamo fare, sempre seguendo lo Schweizer, le seguenti osservazioni (i corsivi sono nostri):

Il più antico documento che possediamo è il capitolo 11 della **Prima lettera ai Corinzi**, scritta circa vent'anni dopo la morte di Gesù⁶. Secondo questa testimonianza, *all'inizio del banchetto* Gesù ha portato il pane ai suoi discepoli dicendo: *Questo è il mio corpo che è dato per voi...* Probabilmente la parola, in aramaico, significava soltanto "questo mio corpo", e il termine per dire "corpo" può indicare parimenti l'"io", la persona. *Solo alla conclusione del banchetto* Gesù ha portato il calice ai discepoli; ma le parole pronunciate allora non sono parallele alle prime. Non disse cioè: *Questo è il mio sangue*, ma: *Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue*. Ciò è comprensibile perché tra le prime e le seconde parole c'è di mezzo l'intera cena. Però, già ai tempi di Paolo la comunità ha collocato la distribuzione del pane e del vino al termine del banchetto. Ciò contribuì molto a che le parole di Gesù venissero accentuate *in forma parallela*.

⁶ **1 Cor 11,23-26**: Poiché ho ricevuto dal Signore quello che vi ho anche trasmesso; cioè, che il Signore Gesù, nella notte in cui fu tradito, prese del pane, e dopo aver reso grazie, lo ruppe e disse: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Nello stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: «Questo calice è il nuovo nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne berrete, in memoria di me. Poiché ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga».

Nella tradizione riferita da **Marco**⁷, fissata per iscritto ancora quindici anni più tardi, le parole sono: *Questo è il mio corpo - questo è il mio sangue, il sangue del patto, che è sparso per molti.*

Nella sua relazione, **Matteo**⁸ segue quasi alla lettera Marco, mentre **Luca**⁹ mette insieme le due tradizioni.... Io sono del parere che la forma più antica della tradizione sia quella riferita da Paolo, nella quale, ad ogni modo, il vino non viene paragonato semplicemente con il sangue di Gesù, bensì con il segno della nuova alleanza.... e nella quale, anche, originariamente la parola "pane" voleva significare che Gesù stesso sarebbe stato sempre in mezzo a loro, allorché essi avessero mangiato tale pane.

Ci si può chiedere anche se Luca non si riferisca ad *una narrazione particolare ancora più antica*. In essa troviamo infatti, prima e dopo la specifica collocazione, parole di Gesù che, sono collegate insieme e costituiscono un'unità, ora rotta dalle parole riferite da Paolo e Marco.... Gesù ha anzitutto accentuato quanto egli abbia desiderato partecipare a quell'ultimo convito volendo apparire tra loro come *colui che serve*.... (cfr Lc 22,26).

4.4. La Cena del Signore, la Chiesa e il tempo

In maniera diversa, tutti i racconti dell'istituzione della Santa Cena" pongono alla chiesa il problema del tempo, mettendola di fronte al presente, al futuro e al passato.

4.4.1. Il presente

Inizialmente la Cena è vissuta, certamente a Corinto (1 Cor 11,17-37), ma probabilmente anche altrove (forse a Gerusalemme, cfr At 2,42-46) non come momento della celebrazione culturale, ma nel quadro di una *convivialità quotidiana* fraternamente e gioiosamente vissuta. Paolo rampogna aspramente i Corinzi per il fallimento di quell'esperienza (11,29; cfr 8,11-13), senza esitare a dire che si offende Cristo quando si partecipa alla Cena *senza discernere il suo corpo*: che non significa "senza credere nella transustanziazione", ma: *senza riconoscere in coloro che con noi condividono la Cena i fratelli e le sorelle che il Signore ci dona e che formano il suo corpo, cioè la chiesa*. Così facendo, riduciamo la Cena del Signore a una specie di assicurazione sacramentale a nostro uso e consumo, senza vivezza e senza apertura. Quanto è invece gioiosa e solenne a un tempo l'"atmosfera" con cui si vive la Cena del Signore al termine di un convegno, di una *rétraite* di studio o simili, dove la fraternità si crea (ed è riconosciuta) sulla base di un impegno condiviso.

Vale anche la pena di ricordare -meno frettolosamente! - che Paolo definisce la colletta organizzata nella diaspora per i fratelli poveri di Gerusalemme una *grazia (chàris)* e una *comunione nel servizio (koinonìa tés diakonias)*, che purtroppo la Nuova Riveduta traduce "sovvenzione": 2 Cor 8,4). Se il termine *koinonìa* (comunione), col quale si indica la Cena del Signore, è anche adoperato per parlare di una raccolta di danaro, vuol dire che non è solo il pane e il vino della Cena quel che siamo chiamati a condividere.

4.4.2. Il futuro

I membri della comunità, quando partecipano al culto, non lasciano fuori della chiesa i loro affanni, i loro limiti, in una parola: la loro umanità. Ma *guardano avanti*. E le "beatitudini" con le quali Gesù apre il Sermone sul Monte possono essere - come forse sono state per la chiesa primitiva - una

⁷ **Mc 14,22-25**: Mentre mangiavano, Gesù prese del pane; detta la benedizione, lo spezzò, lo diede loro e disse: «Prendete, questo è il mio corpo». Poi, preso un calice e rese grazie, lo diede loro, e tutti ne bevvero. Poi Gesù disse: «Questo è il mio sangue, il sangue del patto, che è sparso per molti. In verità vi dico che non berrò più del frutto della vigna fino al giorno che lo berrò nuovo nel regno di Dio».

⁸ **Mt 26,26-29**: Mentre mangiavano, Gesù prese del pane e, dopo aver detto la benedizione, lo ruppe e lo diede ai suoi discepoli dicendo: «Prendete, mangiate, questo è il mio corpo». Poi, preso un calice e rese grazie, lo diede loro, dicendo: «Bevetene tutti, perché questo è il mio sangue, il sangue del patto, il quale è sparso per molti per il perdono dei peccati. Vi dico che da ora in poi non berrò più di questo frutto della vigna, fino al giorno che lo berrò nuovo con voi nel regno del Padre mio».

⁹ **Lc 22,14-20**: Quando giunse l'ora, egli si mise a tavola, e gli apostoli con lui. Egli disse loro: «Ho vivamente desiderato di mangiare questa Pasqua con voi, prima di soffrire; poiché io vi dico che non la mangerò più, finché sia compiuta nel regno di Dio». E, preso un calice, rese grazie e disse: «Prendete questo e distribuitelo fra di voi; perché io vi dico che ormai non berrò più del frutto della vigna, finché sia venuto il regno di Dio». Poi prese del pane, rese grazie e lo ruppe, e lo diede loro dicendo: «Questo è il mio corpo che è dato per voi; fate questo in memoria di me». Allo stesso modo, dopo aver cenato, diede loro il calice dicendo: «Questo calice è il nuovo patto nel mio sangue, che è versato per voi».

dichiarazione gioiosa di come vedeva se stessa la comunità degli ultimi del mondo che Gesù aveva fatto i primi nel Regno.... di come *anche noi* possiamo vederci. Partecipare alla Cena del Signore può essere dunque una spinta a ricercare e a ricreare questa *nuova fraternità* che, in attesa del Regno (descritto in una parabola come un banchetto di nozze: Mt 22,1-14), spinge a condividere, col pane della Cena, quello quotidiano, e la speranza delle cose nuove che Dio realizza.

4.4.3. Il passato

Non è possibile celebrare la Cena facendone solo un momento culturale che arricchisce l'esperienza religiosa della comunità e contribuisce al suo benessere. Essa è fatta *in memoria di Gesù*. Vale a dire che essa trova la sua radice in ciò che Dio ha fatto, una volta per tutte, in Cristo. Testi come Lc 22,27 e Gv 13,1-17 ricordano che lo spirito *del servizio è alla base della Santa Cena* e le conferisce significato. Siamo rinviiati a quello spirito e alle scelte con cui Gesù lo ha seguito.... *la scelta della croce*. E se ogni celebrazione si radica in quella morte avvenuta duemila anni fa, in cui Dio ha rivelato il suo amore con la massima tensione possibile, non è forse questo stesso un appello a vivere concretamente l'amore del prossimo, anche quando dovesse essere costoso?

5. LA CENA DEL SIGNORE E LA VITA DELLA CHIESA

5.1. «Voi annunciate la morte del Signore finché egli venga»

Ripartiamo da 1 Cor 11,26: *ogni volta che mangiate questo pane e bevete da questo calice, voi annunciate (kataggèllete) la morte del Signore finché Egli venga*. Questa parola precisa la nostra collocazione e il nostro compito: siamo chiamati ad *annunciare un avvenimento passato* (la morte del Signore) *nella prospettiva di un avvenimento futuro* (finché Egli venga). Il nostro presente si colloca fra questi due punti fermi.

5.1.1. Voi annunciate...

Il verbo non si può riferire alla comunicazione di una *dottrina*, ma all'annuncio forte, alla proclamazione di un avvenimento compiuto, di un *fatto* storicamente avvenuto e documentato (lo si ritrova nei discorsi di evangelizzazione: Fil 1,17-18; Col 1,28, a somiglianza di *euaggelizesthai*). La condivisione del pane e del vino è dunque in sé e per sé *proclamazione della morte del Signore*.

5.1.2.la morte del Signore...

Annunciare *la morte del Signore* non significa attribuire alla Cena il valore di un *pasto funerario commemorativo*, anche se ripetiamo l'esortazione *fate questo in memoria di me*. "Far memoria" è molto più che un semplice ricordare, come attraverso una fotografia ingiallita dal tempo. È un "dipingere al vivo", è un "*rivivere*" *l'esperienza* alla quale ci si riferisce (per gli apostoli), o *l'evento* che ci è stato trasmesso come fondamentale e significativo per la nostra vita e per la nostra fede, come per la fede delle generazioni future.

Noi annunciamo una morte. Non una morte qualsiasi, né la morte di uno qualsiasi, ma *la morte del Signore*. Come dire che siamo testimoni e banditori di un avvenimento che ha determinato un capovolgimento di fronte per la vita degli esseri umani e, se si vuole, per la loro scala di valori. Gesù non ha solo detto: *sono venuto per servire... e per dare la mia vita*. Lo ha detto e lo ha fatto.

In un mondo in cui è la vita umana è quotidianamente esposta al rischio della violenza altrui, e della morte, nel mondo dove sono vincitori i forti, Gesù *sceglie la via della debolezza*: dona la sua vita, non solo "in cambio" della nostra, ma affinché noi *abbiamo vita, e l'abbiamo ad esuberanza* (Gv 10.10).

5.1.3. ...finché Egli venga.

Noi annunciamo la morte del Signore *finché Egli venga*. Annunciamo quindi al tempo stesso *un morto e un risuscitato*. Un vivente. Anzi, "il Vivente, che ha promesso: *io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine dell'età presente* (Mt 28,20). Certamente, il Risorto è con noi, attorno a noi e in noi per mezzo del suo Spirito. È lui che ci raduna e ci invia.

Annunciare il Cristo risorto significa prima riconoscere e poi anche proclamare che quanto ci ha insegnato è vero, che le *opere potenti* da lui compiute sono *segni del regno di Dio che viene*, e che *la prospettiva del regno può* e deve illuminare e orientare il nostro modo di vivere.

Anche quando, dopo un paio di decenni dopo la morte e la risurrezione di Gesù, si affievolisce e cade la tensione escatologica che aveva galvanizzato le nascenti comunità cristiane, il ritorno di Gesù e la manifestazione del Regno non vengono mai messi in discussione (Mt 24,14; cfr 1 Tess 5,1 e, nei versetti successivi, le conseguenze che Paolo ne trae sul piano dell'etica: vegliare e stare sobri, consolarsi ed edificarsi a vicenda, non rendere male per male, sostenere i deboli, far sì che tutto l'essere nostro- corpo, anima e spirito - sia conservato irreprensibile...).

Possiamo concludere affermando che il Cristo *che dà la sua vita* e il Risorto che indirizza gli sguardi al Regno *dove abita la giustizia è già di per sé una proposta etica* di una certa rilevanza.

5.1.4. Un'ultima osservazione: annunciamo a chi? evidentemente, non a noi stessi (non ci parliamo addosso), ma ad altri (testimoniamo). Ma chi sono questi "altri"? e come fa la nostra proclamazione a raggiungerli?

La Cena del Signore, che dopo la disgraziata esperienza di Corinto è diventata un momento del culto cristiano, una parte (centrale o collaterale) della liturgia, è *un atto pubblico o un atto privato?*

È stato (ed è) vissuto in alcuni casi come un atto privato, riservato strettamente ai membri della comunità (vedi ad esempio la prassi avventista e la lavanda dei piedi). In questo modo, non può avere carattere di annuncio (perché l'annuncio presuppone dei destinatari), ma solo carattere di memoria (per non dire di commemorazione). *Perché sia una proclamazione, bisogna che sia un atto pubblico*, cioè che, anche se avviene nel corso del culto, avvenga a porte aperte, e senza preclusioni verso nessuno. Dice Paolo: *ciascuno esamini se stesso* (1 Cor 11,28); non dice che gli uni debbano sottostare a un esame di idoneità alla Cena compiuto da altri.

D'altro canto, se è vero, come ci insegna la Riforma, che *la Cena del Signore accompagna la Parola* ma non la sostituisce, non si può vietare a chi - anche estraneo alla comunità - ascolti la Parola di partecipare al segno che l'accompagna. Sarebbe come ridurre la Cena del Signore a un *pasto per iniziati*, e a creare una bizzarra situazione per cui noi lasciamo (anzi vogliamo) che il messaggio dell'amore di Dio giunga alle persone attraverso l'udito, ma mettiamo dei paletti e vietiamo che giunga attraverso il tatto e il gusto.

Sul piano etico, questo significa che nessuno è giudice di nessuno. Si costruisce così una fraternità fondata sul perdono e sull'accoglienza da parte di Dio per chiunque riceva il suo invito.

5.2. La Santa Cena come "ultima cena"

La definizione della Cena del Signore come "ultima Cena" non si trova nel Nuovo Testamento, ma è diffusa nel pensiero cristiano.

Non è una definizione sbagliata, anche perché parlare di "ultima" Cena significa tener presente che *Gesù ha consumato altri pasti*, e non solo insieme con i Dodici o con la cerchia più vasta dei discepoli, ma *anche con persone dalla moralità discussa*. Ha accettato l'ospitalità di *pubblicani* come Levi (= Matteo? Mt 9,9-13; cfr Mc 2,13-17; Lc 5,27-31) e Zaccheo (Lc 19,1-10), i quali sono attorniati di "peccatori"; ha mangiato in casa di Simone "il lebbroso", accogliendo, durante il pasto, l'omaggio di una "peccatrice" (Mc 14,3-9 e parr.), ed ha accettato l'invito di "un fariseo" (Lc 11,37 ss.) e dei *samaritani* (Gv 4,40)... Non ha fatto nulla, pare, per evitare di acquistarsi la nomea di essere una buona forchetta e un buon bevitore (Mt 11,19 = Lc 7,34).

Di più: fra le *parabole* di cui si è servito per illustrare il Regno di Dio, non mancano quelle che ne parlano come di un banchetto festoso (Lc 14,15.-24), apparecchiato addirittura per le nozze del figlio di un re (Mt 22,1-14).

Sappiamo che proprio la disponibilità di Gesù ad accettare inviti da persone poco stimate - o a farsi invitare, come nel caso di Zaccheo - gli ha attirato un severo giudizio da parte dei farisei, quasi di collusione con i peccatori e i (giustamente) disprezzati.

Questa scelta di Gesù, e il fatto che all'"ultima" Cena siano presenti e partecipi anche il traditore Giuda, il pavido Pietro, gli assetati di potere Giacomo e Giovanni, può avere dei risvolti sul piano etico: quello, per esempio, di non considerare la Cena un premio per i perfetti ma una mano tesa dal Redentore verso il peccatore o dal medico verso il malato (cfr i già citati Mt 9,12-13 e parr.)

Sul piano etico, questo rafforza - da un lato - quello che abbiamo già detto sulla necessità di non impancarsi a giudici di nessuno; dall'altro, ci pone il problema se il nostro quotidiano metterci a tavola non debba spingerci alla visione di una mensa "profana", che abbia bisogno di essere condivisa, diventando con ciò stesso "santa". Anche il libro degli Atti (2,42) dà un'indicazione piuttosto chiara in questo senso... senza contare che, se leggiamo questo testo fino al v. 47, abbiamo il resoconto di come la nascente comunità (sia pure con degli errori di prospettiva) considerasse il tema della *condivisione*.

5.3. La "comunione"

Gesù si dona *per noi* (1 Cor 11,24). Questa affermazione va integrata con quella tramandataci da Marco (14,24), la quale ci ricorda che il suo sangue è sparso *per molti*.

«L'evento della Cena - scrive Michael Welker - non si riferisce in modo esclusivo a quei celebranti di volta in volta presenti, a quella comunità di volta in volta radunata, anche se si concretizza in quella celebrazione La pura concentrazione sulla comunità concretamente radunata può degene-

rare in ideologia di gruppo.... La concreta comunione dei celebranti risiede nella comunione di molti invisibili, in tutti i tempi e in tutti i luoghi.... Il per noi e il per molti si interpretano a vicenda».

Se andiamo ora a interrogare più da vicino Paolo, egli ci dirà ancora che pane e vino (1 Cor 10,16-17) sono lo strumento mediante il quale abbiamo *comunione* con il corpo e il sangue di Gesù, ovviamente non nel senso "fisico" postulato dal dogma della transustanziazione, ma nel senso non meno concreto della comunione *mediante l'azione dello Spirito*. Comunione *col corpo e col sangue di Cristo* significa semplicemente che siamo uniti a lui grazie alla concretezza del suo sacrificio e della sua morte ("carne" e "sangue", nella tradizione ebraica, indicano appunto l'essere umano nella sua concretezza).

È significativo che questo breve assunto sulla Cena del Signore conduca Paolo a *considerazioni etiche* di gran peso, su ciò che è lecito e su ciò che non lo è (1 Cor 10,23-24), parallelamente a quanto, nella stessa lettera (6,12) aveva affermato a proposito del Battesimo.

Sono proprio dunque il Battesimo e la Cena - anche se non soltanto essi, ma ovviamente in uno con la Parola - ad orientare le scelte dei credenti sul piano del comportamento personale e dei rapporti con gli altri.

5.4. L'etica del servizio

Un'ultima lettura può darci altre indicazioni preziose: si tratta del noto brano di Gv 13,1-17.

Come sappiamo, il IV Vangelo non riferisce quella che chiamiamo l'istituzione della Santa Cena; però descrive con vivezza il quadro in cui tale "istituzione" è avvenuta, inquadrandola nell'atmosfera pasquale e nell'approssimarsi dell'ora (che Gesù conosce bene) in cui doveva "passare da questo mondo al Padre".... e dietro i termini usati si intravede, in filigrana, il piano che Dio dipana e che Gesù condivide.

Che cosa fa Gesù? Ricordando ai discepoli che egli è il loro *maestro* e il loro *signore* (v. 13), compie il lavoro che in una qualsiasi casa del tempo toccava allo schiavo; anzi, all'ultimo degli schiavi; e lo fa per dare loro un *esempio concreto* (vs 15) del fatto che il senso della vita, per il discepolo, non sta nel farsi servire ma nel servire, proprio sulla base dell'esempio che egli lascia (Lc 22,27). *Servire* il Signore, e servirlo nella persona del prossimo (Mt 24,40) è *in definitiva la proposta etica* che il Signore ci fa anche quando ci parla nel Battesimo e nella Cena.

Potremo discutere su come concretamente il servizio possa essere esplicitato, ma più che a fornire indicazioni particolari mi sembra che il Nuovo Testamento sia interessato a proporre *un modo di sentire e un modo di essere*: quelli che Gesù riassumeva, all'inizio della sua predicazione, dicendo: *il tempo è compiuto, il Regno dei cieli è vicino, ravvedetevi e credete all'evangelo* (Mc 1,15).

Forse non per nulla l'apostolo Paolo (Fil 2,5-11) introduce l'inno cristologico dell'abbassamento volontario e dell'innalzamento glorificante del Cristo con l'esortazione: *abbiate in voi lo stesso modo di sentire che è stato in Cristo Gesù....*

6. Bibliografia minima

[omettiamo per brevità: i testi *classici* delle Chiese evangeliche (Catechismi e confessioni di fede); gli articoli di enciclopedie e dizionari; i commentari ai vari libri del Nuovo Testamento]

BAINTON R., *La Riforma protestante*, Torino 1966.

BARTH G., *Il battesimo in epoca protocristiana*, Brescia 1987.

BEACH W., *L'etica cristiana nella tradizione protestante*, Torino 1993.

CUVILLIER E., «Le baptême chrétien dans le Nouveau Testament», in: *ÉTRel* 70 (1995), 161-177.

FUCHS E., *L'étiq̄ue protestante*, Paris – Genève 1990.

HARTMAN L., *"Into the Name of the Lord Jesus". Baptism in the Early Church*, Edinburgh 1997.

LEGASSE S., *Alle origini del battesimo. Fondamenti biblici del rito cristiano*, Cinisello B. 1994

MCDONNELL K- MONTAGUE T., *Iniziazione cristiana e battesimo nello Spirito Santo. Testimonianze dei primi otto secoli*, Roma 1993.

MC GRATH A., *Il pensiero della Riforma*, Torino 1995.

PORTER S. E. - CROSS A. R. (edd.), *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*, Sheffield - New York 2002.

PORTER S.E. - CROSS A.R. (edd.), *Baptism, the New Testament and the Church. Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White*, Sheffield 1999.

RICCA P., «Il battesimo di Gesù nel Giordano: storia e teologia», in: P. R. TRAGAN (ed.), *Alle origini del battesimo cristiano. Radici del battesimo e suo significato nelle comunità apostoliche*, (Studia Anselmiana 106), Roma 1991, 109-127.

STROHL H., *Il pensiero della Riforma*, Bologna 1971.

TRAGAN P. R., *Battesimo e fede cristologica nel dialogo tra Gesù e Nicodemo (Gv 3,1-21)*, in ID. (ed.), *Fede e Sacramenti negli scritti giovannei*, (Studia Anselmiana), Roma 1985, 47-120.

WELKER M., *Cosa avvenne nella Cena del Signore?*, Torino 2004.

WENDLAND H. D., *Étiq̄ue du Nouveau Testament*, Genève 1972.