

Seminario CATI del 23 e 24 aprile 2021

Venerdì 23 aprile 2021

Intervento biblico

LA RIFORMA DELLA CHIESA

SUGGERZIONI BIBLICHE

Matteo Crimella

(Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale – Milano)

0. Quali istanze possono venire dal testo biblico – in particolare dal Nuovo Testamento – a proposito del tema della riforma della Chiesa? L'argomento è immenso, sicché ci accontentiamo di alcune suggestioni a fronte di alcune precise domande.

1. Una prima domanda la possiamo così formulare: in che modo il Nuovo Testamento si trasforma in dipendenza dell'annuncio del Vangelo e quindi si struttura e si destruttura?

Rispondo a questa domanda mettendo a fuoco la relazione fra l'opera lucana (Luca e Atti) e l'intero *corpus* del Nuovo Testamento. Punto di partenza del discorso è proprio l'unità interna fra Luca e Atti, un'unità sempre da costruire e da istituire nell'atto di lettura. Se non mancano, sia dal punto di vista narrativo come da quello teologico, segnali di unità fra i due tomi, vi sono pure notevoli differenze. Gli apostoli, per esempio, non sono mai caratterizzati come successori di Gesù e per quanto compiano gli stessi miracoli del Maestro, tuttavia non lo sostituiscono. Per anni i biblisti si sono interrogati a proposito dell'identità e della finalità del secondo tomo dell'opera *Ad Theophilum*, ipotizzando che fosse un'apologia del cristianesimo di fronte all'impero, una storia della Chiesa, una biografia storica, una storia teologica, il Vangelo dello Spirito santo e così via. Mi sembra che si possa escludere che gli Atti siano una storia delle istituzioni cristiane, ma intendano mostrare la dinamicità della missione. In altre parole, la narrazione anche della vicenda delle prime comunità cristiane dipende da qualcosa di più originario che è la missione stessa, in obbedienza al comando del Risorto (cfr. At 1,8). Sicché il grande protagonista degli Atti è lo stesso Cristo risorto e il libro rappresenta la corsa della Parola che deve giungere «i confini della terra», anche se la narrazione si arresta a Roma, la capitale dell'impero. In altre parole, la narrazione degli Atti è un segmento di quella vicenda che continua fino ad oggi. In questo senso il testo biblico è il luogo che dischiude al lettore la possibilità di percorrere un'avventura della mente e del cuore che, nell'intreccio

tra il racconto e la vita, lo guidi a riconoscere e credere alla verità dell'annuncio di Gesù. Il testo biblico non è lettera morta ma è un atto testimoniale di Dio che ha tutta l'intenzione di continuare a vivere anche per quel suo futuro che siamo noi adesso.

Uno dei nodi più problematici del racconto è la relazione con Israele. I primi cristiani erano tutti ebrei e il problema non era tanto se i non-giudei potessero diventare cristiani, ma se lo potessero fare senza passare da quella forma specifica della fede d'Israele che era il giudaismo. La soluzione non deve certo essere qui evocata, ma pone in luce la complessità del problema e la volontà di articolare adeguatamente la relazione fra Israele, la Chiesa e i gentili. Contro qualsiasi lettura sostituzionista, bisogna ribadire che non fu l'opposizione dei Giudei a giustificare la missione ai gentili, ma semmai il contrario: fu la missione ai gentili a provocare l'opposizione di alcuni Giudei. Quasi a garanzia di questo atteggiamento del tutto positivo verso Israele, v'è la relazione del tutto pacifica di Luca con l'Antico Testamento (i suoi racconti sono intrisi di reminiscenze soprattutto della *Settanta*, oltre che di esplicite citazioni). Gesù è nato e cresciuto in un contesto giudaico e l'inizio del suo ministero è narrato come compimento delle profezie (cfr. Lc 4,21). La dinamica di Luca è tutta governata dal tema del riconoscimento: quanto annunciato nel proemio (cfr. Lc 1,4) trova il suo apice nella pagina di Emmaus (cfr. Lc 24,13-35) dove v'è il passaggio dal mancato all'effettivo riconoscimento del Risorto nella forma della fede, la quale implica necessariamente il riferimento alle Scritture d'Israele.

Ma è lo stesso plesso di Luca-Atti a costituire una *mise en abîme* del Nuovo Testamento. Non intendo affermare che l'opera lucana fu il primo canone: una simile idea sarebbe più che problematica dal punto di vista storico. Piuttosto la sua composizione (Vangelo e Apostolo) anticipa la struttura del Nuovo Testamento, innescando la dialettica tipica del più tardo canone neotestamentario. In effetti il canone si struttura sulla raccolta prima dei Vangeli e poi delle testimonianze apostoliche (fra l'altro spezzando l'unità fra Luca-Atti e introducendo Giovanni). Si tratta di due generi letterari differenti: nel racconto evangelico la verità di Dio non si rende disponibile alla maniera di un'idea, ma nella trama dei vissuti della storia di Gesù; nella scrittura epistolare l'annuncio si dice nell'intersezione con la vita effettiva di reali comunità. Cioè, oltre all'annuncio nella forma del racconto della vicenda di Gesù (i Vangeli, in effetti annunciando Gesù raccontandolo) e nella forma della riflessione sul mistero di Cristo (le Lettere invece pensano al mistero di Cristo), v'è pure un processo di appropriazione dello stesso annuncio, prima nella vicenda del protagonista, poi in quella delle comunità; i testi non rappresentano la cronaca di quanto Gesù ha detto e compiuto, né le lettere sono lo specchio *sic et simpliciter* della vicenda delle

comunità. Come è noto la ricerca storico-critica ha mostrato che cronologicamente le lettere (almeno quelle di Paolo) precedono i racconti evangelici (anche il più antico Marco), a riprova del fatto che la missione struttura l'annuncio evangelico, fino al punto di poter raccontare la "biografia" di Gesù per annunciarlo.

L'opera di Luca-Atti rappresenta dunque - se è permessa questa espressione e con tutti i *distinguo* del caso - il primo Nuovo Testamento, proprio perché innesca il principio del riconoscimento (il Vangelo) e della sua conferma nella vita delle comunità, strutturandosi come proclamazione missionaria che sul perno del mistero pasquale articola la relazione con Israele e l'apertura alle genti. Luca cioè compie un duplice passo: uno all'indietro per approfondire l'affidabilità di quanto ha ricevuto e uno in avanti per rifondare di nuovo la *memoria Jesu* attraverso una duplice narrazione che si dispiega nella vicenda degli effetti dell'evento pasquale che perdura nel tempo, addirittura oltre il suo stesso testo.

Sicché il testo neotestamentario non nasce statico, ma dinamico, cioè come racconto che vive nell'esperienza di quella comunità che l'ha generato e che insieme lo riconosce come misura (cioè canone) che ispira la sua vita nella fede, conducendola cioè a credere (cfr. Gv 20,30-31).

2. Una seconda domanda riguarda i dinamismi che le prime comunità cristiane mettono in atto. Anche a questo proposito bisogna accontentarsi di alcuni carotaggi. Faccio tre esempi.

2.1. Il primo riguarda il Vangelo di Matteo, meglio il fatto che questo racconto sia una rielaborazione (una riscrittura) di Marco, come la cosiddetta "ipotesi delle due fonti" sostiene. Oggi si usa dire che Matteo è nato sotto il segno di una duplice marginalità. La prima è quella della comunità cristiana all'interno del mondo ebraico di cui essa faceva ancora parte ma con la quale le tensioni erano crescenti. La seconda marginalità è quella di una comunità giudeo-cristiana che fatica a posizionarsi all'interno di un cristianesimo che si espande sempre più fra i gentili e dunque di una Chiesa sempre più influenzata dalla cultura di questi nuovi cristiani. Ecco la doppia marginalità: rispetto alla sinagoga e rispetto alla Chiesa primitiva. In questa situazione Matteo e la sua comunità non si sentono né in posizione dominante, né rassicurati. Per questa ragione Matteo presenta la figura di Gesù in maniera differente da Marco dal quale dipende: il suo Gesù è meno enigmatico, più chiaramente definito e con una maggiore autorità. Ironia della sorte: quando il cristianesimo si affermerà nell'ambiente greco-romano, Matteo diventerà il Vangelo più letto forse proprio per l'autorità di Gesù che esso

presenta: un vero e proprio capovolgimento rispetto alla situazione originaria di marginalità.

In altre parole, le due marginalità non sono patite da Matteo come un limite, ma assunte come una *chance* che permette di radicare l'annuncio di Gesù proprio in quel contesto ebraico, al di fuori del quale esso sarebbe del tutto incomprensibile e privo delle proprie radici; ma non solo: la relazione con il popolo d'Israele è costitutiva per la Chiesa, nonostante le fatiche che la stessa comunità cristiana matteana sperimenta. In altre parole, la situazione concreta della comunità di Matteo fa scattare, fra gli altri, un dinamismo di "riscrittura" di Marco che assume le due marginalità come un criterio interpretativo.

2.2. Il secondo esempio si concentra su un dettaglio della narrazione degli Atti, precisamente l'episodio della visione del Macedone (cfr. At 16,6-10). Il duplice ostacolo dello Spirito (cfr. At 16,6-8) narrativamente rappresenta una doppia complicazione che attende uno scioglimento. La tensione narrativa, accresciutasi notevolmente, è stemperata da un intervento celeste (cfr. At 16,9): sono presentate una visione e un'audizione, cui segue la decisione del piccolo gruppo (cfr. At 16,10). Recita il testo: «Dopo che ebbe la visione, subito cercammo di partire per la Macedonia, concludendo che Dio ci avesse chiamati a evangelizzarli» (At 16,10). La seconda parte del versetto dà inizio alla prima delle cosiddette «sezioni-noi» del libro (cfr. At 16,10-17). Quanto sottolineato è che a conclusione del racconto si assiste ad un significativo cambio di soggetto. La narrazione è stata per intero in terza persona (cfr. At 16,6-9), ma alla fine (cfr. At 16,10) v'è un passaggio alla prima persona plurale: a parlare sono il narratore, Paolo e i suoi compagni.

Che cosa indica questo passaggio? Il narratore, con l'autorità e l'onniscienza che gli è propria, ha raccontato il tortuoso viaggio dei missionari ma soprattutto ha asserito che lo Spirito è intervenuto per ostacolare i loro itinerari, orientando diversamente il loro cammino (cfr. At 16,6-8). Questa serie di informazioni gode della massima attendibilità proprio perché in bocca al narratore. Egli non rinuncia alla reticenza a proposito delle modalità dell'intervento dello Spirito, ma insieme informa con certezza i suoi lettori. Quando però Paolo ha la visione del Macedone e sente la voce, il narratore onnisciente si ritira e lascia spazio alla prima persona come voce narrante. Qual è l'effetto del passaggio dal narratore eterodiegetico a quello omodiegetico? La certezza è minore in quanto il lettore percepisce la realtà per mezzo dell'interpretazione offerta dai personaggi e non gode di quanto il narratore onnisciente gli comunica.

Una seconda osservazione: la cronologia dei fatti (nel loro rapporto

temporale e causale), curiosamente, è invertita così da porre in primo piano l'iniziativa dei personaggi umani. In effetti è la chiamata di Dio («Dio ci aveva chiamati a evangelizzarli») ad essere all'origine della decisione di recarsi in Macedonia («cercammo di partire»). Ma il narratore, essendosi eclissato, dà spazio ai personaggi protagonisti del racconto (Paolo e gli altri), ponendo sotto i riflettori la loro decisione. La chiamata di Dio, così, è riflessa nella coscienza e nella decisione di Paolo e dei suoi compagni. I missionari sono informatori qualificati e presentano la loro visione teologica (è Dio stesso ad averli chiamati), ma la loro affermazione non gode dello stesso grado di certezza delle dichiarazioni del narratore. In altre parole, l'azione evangelizzatrice parte dalla comprensione credente dei missionari; ma in questo modo il progetto di Dio è riflesso nella coscienza di Paolo e dei suoi compagni. Dio li chiama, essi però devono assumere il rischio della fede e rispondere all'appello celeste. Il passaggio dalla voce del narratore alla voce dei personaggi narranti, dando accesso alla percezione di Dio necessariamente filtrata dalla loro coscienza, sollecita, di conseguenza, anche la coscienza credente del lettore implicito e reale.

2.3. Il terzo esempio riguarda un'altra riscrittura, ovverosia l'ultimo capitolo del Quarto Vangelo. Come è noto ci sono una serie di elementi che spingono a ritenere il capitolo 21 di altra mano: la presenza dei figli di Zebedeo assenti nel resto del racconto, il fatto che Pietro sia un pescatore (altro elemento solo sinottico), il riferimento ad un incontro del Risorto coi discepoli in Galilea (cfr. Mc 16,7; Mt 28,7.10.16-20), il tema del riconoscimento (tipico di Lc 24) e la stretta parentela con la pesca miracolosa (cfr. Lc 5,1-11). Che cosa ne deriva? Che questo capitolo intende gettare ponti verso la tradizione dei Vangeli sinottici e va di pari passo con il ruolo di Pietro. Che cosa provoca tutto ciò? V'è un importante effetto: la Chiesa del Quarto Vangelo è una comunità che vanta la testimonianza del discepolo amato, una comunità che rischia di isolarsi dalla grande Chiesa. Per questo motivo il capitolo 21 appare essere un potente correttivo che ribadisce il riconoscimento di Pietro come autorità e segno di unità fra la comunità del discepolo amato e la più grande Chiesa.

Inoltre il secondo finale del Quarto Vangelo (cfr. Gv 21,24-25) apporta una novità piuttosto sostanziale. Dopo l'enigmatico dialogo fra Gesù e Pietro, finalmente v'è un'interpretazione del narratore, chiave di tutto l'episodio: «Questi è il discepolo, che attesta riguardo a queste cose, e che le volle per iscritto e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera!» (Gv 21,24). Si afferma che l'autore del racconto («chi ha scritto») è il discepolo amato. Chi prende qui la parola è un gruppo (non a caso dice «e noi sappiamo») che è all'opera nell'epilogo e si distingue da colui che ha scritto il libro, ormai appartenente al passato.

Questo gruppo si fa garante dell'autenticità del racconto. Lo scritto dunque designa il valore della «testimonianza», di questa testimonianza, ovverosia del racconto che suscita la fede. Tale testimonianza è veritiera, corrisponde cioè alla realtà divina. Una simile dichiarazione è da mettere in relazione con la parola enigmatica del Signore a proposito del destino del discepolo amato: «Se io voglio che lui rimanga finché io venga, che t'importa?» (Gv 21,22). Questo discepolo è morto, ma la sua morte non attenua la dichiarazione del Risorto sulla sua permanenza, in quanto il discepolo amato «rimane» (cioè è presente) fra i credenti fino alla parusia per mezzo della testimonianza scritta, cioè per mezzo del libro. Il libro del Vangelo lo fa vivere sino alla fine.

Questo duplice meccanismo messo in luce nel Quarto Vangelo è un potente strumento correttivo sia rispetto ai conflitti all'interno della Chiesa, come pure in riferimento al tempo che trascorre, il quale chiede una nuova consapevolezza, articolando l'annuncio e l'attestazione della rivelazione.

2.4. Da questi tre carotaggi traggo tre suggestioni (più che conclusioni) per il nostro discorso.

Le considerazioni a proposito di Matteo nella sua differenza con Marco ci dicono che l'annuncio evangelico si esprime, già nei testi fondatori, come già destinato ad un gruppo di persone che hanno precise caratteristiche culturali, sociologiche, religiose, etc.; tali caratteristiche, condizioni concrete nelle quali l'annuncio del Vangelo è accolto, rappresentano anche possibilità per vivere quello stesso annuncio.

La riflessione su Atti mostra come l'appropriazione della manifestazione celeste non è percepita come un effetto estraneo, ma appartenga alla stessa rivelazione. Il rischio della fede nella determinazione delle dinamiche missionarie fa parte di quella stessa rivelazione che il racconto attesta. Non v'è la certezza assoluta, ma solo a questo prezzo il cammino della Parola avanza.

Infine l'ecclesiologia di Giovanni ha un enorme guadagno nell'epilogo, in quanto concilia il carisma e l'istituzione, dentro un dialogo nel quale nessuno prevale ma entrambi sono necessari. Il ministero di guida autorevole al servizio dell'unità (Pietro) e quello della testimonianza che svela l'identità di Gesù (il discepolo amato) sono dimensioni imprescindibili della Chiesa e condizioni di possibilità per percepire la manifestazione del Risorto.