

Corso regionale di aggiornamento
per insegnanti di religione cattolica della regione Lombardia

**“La conoscenza della Bibbia in relazione al tema della Chiesa
degli alunni lombardi”**

Mezzoldo – Rifugio Madonna delle Nevi
22-24 giugno 2011

IL TEMA DELLA CHIESA NELLA BIBBIA

DON GIOVANNI ROTA

L'eterno Padre, con liberissimo e arcano disegno di sapienza e di bontà, creò l'universo; decise di elevare gli uomini alla partecipazione della sua vita divina; dopo la loro caduta in Adamo non li abbandonò, ma sempre prestò loro gli aiuti per salvarsi, in considerazione di Cristo redentore, « il quale è l'immagine dell'invisibile Dio, generato prima di ogni creatura » (*Col 1,15*). Tutti infatti quelli che ha scelto, il Padre fino dall'eternità « li ha distinti e li ha predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché egli sia il primogenito tra molti fratelli » (*Rm 8,29*). I credenti in Cristo, li ha voluti chiamare a formare la santa Chiesa, la quale, già annunciata in figure sino dal principio del mondo, mirabilmente preparata nella storia del popolo d'Israele e nell'antica Alleanza, stabilita infine « negli ultimi tempi », è stata manifestata dall'effusione dello Spirito e avrà glorioso compimento alla fine dei secoli. Allora, infatti, come si legge nei santi Padri, tutti i giusti, a partire da Adamo, « dal giusto Abele fino all'ultimo eletto », saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale (*Lumen gentium*, n. 2).

Secondo questo testo della *Lumen gentium* la Chiesa è una realtà non limitata al tempo tra la risurrezione di Gesù e la Parusia, ma presente in forme diverse attraversa i tempi. In particolare se è di per sé evidente che il concetto di «Chiesa» è tipicamente cristiano, è altrettanto chiaro che la “preparazione” veterotestamentaria è fondamentale per la comprensione che i primi cristiani hanno della nuova realtà che la risurrezione di Gesù Cristo ha inaugurato. Cercheremo quindi in un primo momento di indagare su ciò che dell'AT fa da sfondo all'idea di «Chiesa» come compare nel NT. In un secondo momento, poi, ci concentreremo sul significato che la parola Chiesa assume nella testimonianza neotestamentaria, fra coscienza di continuità ed esperienza di novità.

1. Ecclesiologia veterotestamentaria

Senza pretesa di esaustività e completezza, ci pare si possano percorrere tre piste di ricerca: l'uso del termine *ekklesia* nei LXX; l'autocomprensione d'Israele come popolo di Dio e popolo dell'alleanza; l'utilizzo di alcune immagini per descrivere tale realtà, immagini che si ritrovano anche nel NT.

1.1. Il termine *ekklesia*

Il greco *ekklesia* è usato dai LXX per tradurre l'ebraico *qāhāl*, che designa il popolo riunito in un'assemblea con carattere cultuale e giuridico. Nell'osservare l'uso del termine all'interno dell'AT greco, colpisce il fatto che la prima ricorrenza, seguendo l'ordine canonico, si abbia in *Dt 4,10*, in un'espressione propria dei LXX che non ha corrispondenza nel Testo Masoretico. In quel versetto, infatti, il «giorno» in cui Israele è «stato» davanti al suo Dio all'Oreb è chiamato «il giorno dell'assemblea» (*tei hemérai tés ekklesiás*). Si può facilmente immaginare che l'aggiunta sia stata ispirata al traduttore dall'uso in ebraico dell'imperativo *haqhēl*, «raduna», con il verbo che ha la stessa radice del sostantivo *qāhāl*. Ma è comunque interessante che proprio il giorno dell'Oreb, il giorno in cui gli occhi del popolo hanno visto tutte quelle «parole/fatti» (*Dt 4, 9* in ebraico *debarîm*, in greco *lógous*) che devono ricordare e osservare per tutti i «giorni» della loro vita (4, 10), sia esattamente indicato come il

«giorno dell'assemblea», suggerendo così che quell'evento sia costitutivo per la comprensione d'Israele come *ekklesia* (cf. anche *Ne* 8, 2 dove la lettura della legge è fatta davanti a tutta l'assemblea). La triplice ripetizione del greco *heméra* («giorno») in *Dt* 4,10 [LXX] sottolinea, inoltre, non soltanto l'importanza di quel giorno, ma il suo collegamento e in qualche modo la sua permanenza in tutti i giorni del popolo, così che lo scorrere del tempo implica la costante fedeltà a quel momento fondamentale che è descritto come «giorno dell'assemblea». Per capire Israele come *ekklesia* si può quindi far riferimento anzitutto agli eventi del Sinai/Oreb e alle parole divine là pronunciate.

In riferimento a quel giorno si può dire che Israele è *ekklesia* in quanto caratterizzata dai seguenti aspetti: 1. essa deve la sua esistenza alla chiamata gratuita di JHWH; 2. di conseguenza è *qāhāl JHWH*, *ekklesia kyriou* (cf. *Nm* 16,3; *Dt* 23, 2-9; *Ne* 13, 1; *Mi* 2, 5), ossia un'assemblea la cui identità e la cui azione sono determinate dall'appartenenza a JHWH; 3. è riunita intorno a JHWH, che la convoca e raduna; 4. in essa e per essa JHWH si rivela annunciando la sua volontà, attraverso la proclamazione della Legge; 5. è riunita con una finalità religiosa, generalmente culturale, e tramite essa Israele è continuamente rinnovato e santificato da JHWH.

1.2. Israele popolo di Dio

1.2.1. *Israele al Sinai e l'elezione divina*. Se, come sostengono diversi autori e come appare probabile, il brano di *Es* 19, 3-8 è un'interpolazione secondaria di origine postesilica, la scelta di porlo in apertura alla narrazione degli eventi del Sinai indica chiaramente la volontà di offrirne una precisa chiave di lettura. L'oracolo divino presente in questo brano (vv. 4-6) descrive il rapporto fra JHWH e Israele con tre sottolineature: ciò che Dio ha fatto per il popolo («*voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me*»), ciò che Dio chiede al popolo di fare («*se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza*»), la nuova situazione/definizione del popolo che ne risulta («*voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia infatti è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa*»).

La descrizione dell'agire divino è fatta richiamando sia, in negativo, il trattamento riservato ai nemici d'Israele (l'Egitto), sia, in positivo, l'immagine poetica dell'aquila (cf. *Dt* 32,11-12), che indica la tenera ed efficace protezione di JHWH nei confronti del popolo. Di questo agire si mettono, inoltre, in risalto altri due aspetti: la «visibilità» o riconoscibilità da parte del popolo (che lo ha «visto») e lo scopo, che è esattamente quello di avvicinare Israele a JHWH, di condurlo a lui. Se all'interno del libro dell'Esodo tutto ciò ha una dimensione concreta (il popolo, liberato dall'esercito del Faraone, ha camminato nel deserto per raggiungere il «monte di Dio», il luogo della sua presenza), appare evidente che nello stesso tempo il versetto propone un paradigma fondamentale del rapporto fra Israele e il suo Dio. Il fatto che l'assemblea d'Israele debba ricordare le parole di Dio al Sinai (cf. *Dt* 4, 9-10) significa che tale paradigma è sempre attuale per il popolo, che si riconosce costantemente come il popolo che Dio libera dai nemici, protegge e sorveglia per avvicinarlo a sé.

La richiesta fatta a Israele ha, in *Es* 19, 5, la particolarità di essere formulata come una possibilità. Tale peculiarità risalta nel confronto con altri passi che usano la stessa serie di verbi che caratterizza *Es* 19, 4-5 (*sh* «fare», *r'h* «vedere», *šmr* «osservare, custodire»); in essi, infatti il verbo *šmr* indica piuttosto l'«obbligo» che deriva dagli eventi di cui si è stati testimoni (cf. *Dt* 4, 34-40; 11, 2.4.5.6.7; 11, 7-8 e soprattutto *Dt* 29, 1b-8). La formulazione di *Es* 19, 5a come condizione/possibilità, che chiama il popolo a una scelta precisa, si spiega facilmente in rapporto alla collocazione narrativa del versetto: si tratta dell'inaugurazione e dell'inizio del rapporto di alleanza; pertanto è necessario sottolineare che il popolo è chiamato ad accogliere liberamente tutto quanto il Signore ha fatto per lui. Se il v. 4 sottolinea l'assoluta gratuità e liberalità dell'iniziativa di Dio per Israele, il v. 5 ricorda che quest'ultimo deve assumere consapevolmente la sua identità di «popolo eletto», come viene esplicitata dalle espressioni che caratterizzano le frasi seguenti. In tal senso *Es* 19, 5a trova un' analogia in *Gs* 24, 15 dove, a conclusione dell'opera di conquista della terra, viene proposta a Israele la scelta fra servire JHWH e servire dèi stranieri. Si noti, però, che nel passo del libro di Giosuè sono evocate anche le conseguenze negative della trasgressione (*Gs* 24, 19-20) che, data la posizione del capitolo nella narrazione biblica, si devono intendere probabilmente in riferimento alla distruzione dello Stato e alla perdita della terra provocati dall'esilio. In *Es* 19, 5-6, invece, pur essendo posta una condizione per l'elezione d'Israele, l'accento va esclusivamente sugli aspetti positivi: ciò che il popolo può diventare.

La nuova identità d'Israele viene definita anzitutto dal termine *segullâ*, che nell'uso profano significa «porzione», «quota personale», «tesoro» del re. La sfumatura sembra essere quella di un bene a cui il

proprietario tiene in modo del tutto particolare, un bene «peculiare». Quindi in *Es* 19, 5b l'unicità della relazione fra JHWH e il suo popolo viene sottolineata dal punto di vista della volontà e libertà di Dio che si sceglie Israele (cf. *Dt* 7, 6; 14, 2; 26,18).

L'espressione «regno di sacerdoti» è discussa perché il sostantivo ebraico *mamleket*, come l'italiano regno, può essere inteso in senso concreto (l'entità su cui si esercita il potere del re) oppure astratto (l'azione del re che esercita il suo potere). Chi sostiene la prima interpretazione considera che l'affermazione caratterizzi Israele come un popolo sacerdotale (questa è anche l'interpretazione scelta dai LXX che traducono *basileion ieráteuma*, «sacerdozio regale»; cf. *1Pt* 2, 9); viceversa chi sostiene la seconda interpretazione vi vede un'allusione all'esercizio di un potere regale da parte dei sacerdoti in Israele. La prima interpretazione pare preferibile (cf. *Is* 61, 6), perché più in linea con il contesto e con l'uso successivo della designazione «nazione santa» applicata al popolo. La definizione d'Israele come regno di sacerdoti serve a caratterizzare la relazione del tutto peculiare ed esclusiva che ha con JHWH, la sua particolare vicinanza - prossimità con il divino: lo sfondo dell'idea è quella del «sacerdote» come colui che si presenta davanti al Signore, che può avvicinarsi là dove altri non possono osare. Non è da escludere, però, anche l'altra idea che nella fenomenologia religiosa viene spesso associata al sacerdozio, cioè quella della mediazione. In altri termini: il versetto può alludere anche a una missione sacerdotale di Israele nei confronti di altri popoli.

Infine Israele è caratterizzato in *Es* 19, 6 come «nazione santa» (*gôy qâdôš*). Normalmente nell'ebraico biblico si usa *gôy* («nazione») quando l'unità di un popolo è vista dal punto di vista esterno, cioè fondata sul territorio, la lingua, il governo; si può dire che il termine *gôy* ha una connotazione più istituzionale e politica rispetto ad *'am* («popolo»). In *Es* 19, 6 l'aggettivo «santo» mette chiaramente in rapporto Israele, in quanto nazione, con la realtà di Dio, perché indica che essa prende parte a quelle qualità essenziali di JHWH che sono la sua santità e unicità (cf. *Es* 22, 30; *Lv* 11, 44; 19, 2); ciò colpisce perché di solito per qualificare Israele in relazione con JHWH si preferisce il vocabolo *'am* (cf. l'uso di *'am qâdôš* in *Dt* 7, 6; 14, 2.21; 26,19; 28, 9). Così la definizione d'Israele come «nazione santa» si può intendere sicuramente in prima battuta come una riaffermazione dell'unicità e della peculiarità che lo contraddistinguono, fondate nell'esclusiva relazione con Dio, realtà, questa, sottesa anche dalle espressioni *se-gullâ* e *mamleket kôhanîm*. Ma l'uso del termine «nazione» sottolinea che proprio in questa relazione (e non negli aspetti esclusivamente giuridici, politici, territoriali o istituzionali) Israele fonda la sua identità e la sua compattezza, che lo distinguono da tutte le altre nazioni (cf. l'uso di *gôy* in *Dt* 4, 6-8.33-34). Si coglie l'importanza di questa riflessione collocandola nel periodo esilico o postesilico: anche se Israele sembra mancare di alcuni o tutti gli aspetti che caratterizzano una «nazione», esso rimane una nazione distinta da tutte le altre, che non può disperdersi o mescolarsi ad esse proprio perché la sua esistenza è fondata sulla realtà dell'unico Santo che l'ha scelta. Va però anche sottolineato che la presenza del vocabolo *gôy*, che richiama un punto di vista esterno sulla realtà d'Israele, afferma implicitamente che l'esistenza d'Israele come «nazione santa» testimonia agli occhi di tutte le altre nazioni la santità di JHWH. Se *Es* 19, 5-6 non asserisce espressamente l'idea di una missione d'Israele verso gli altri popoli, è certo però che l'esistenza di questo popolo è un segno per tutta l'umanità, segno che rimanda al dominio divino sul creato e alla sua presenza efficace e reale nella storia.

1.2.2. *La relazione di alleanza.* Si è visto che in *Es* 19, 5-6 l'elezione d'Israele e la sua vicinanza a Dio sono collegate alla proposta di mantenere l'alleanza. La centralità dell'idea dell'alleanza nell'AT è ben nota. Un aspetto che appare rilevante qui è l'esatta applicabilità del concetto, che appare avere un'origine socio-politica, all'ambito teologico. Si discute, infatti, se «alleanza» sia la traduzione più adeguata dell'ebraico *berît*, che secondo alcuni avrebbe piuttosto il significato di «promessa», «disposizione» (cf. il greco *diathêkê* scelto dai LXX) o «obbligo». A tale questione si lega la discussione relativa all'interpretazione «bilaterale» o «unilaterale» del concetto. A noi pare che l'ebraico *berît* evochi sempre, in qualche modo, l'idea di una relazione e che quindi non sia ammissibile un'interpretazione unilaterale dell'idea. Ciò non toglie che la relazione evocata quando si parla di «alleanza» fra Dio e il suo popolo sia del tutto asimmetrica: soltanto JHWH, infatti, è in grado di istituire la relazione che dipende anzitutto dalla sua libera scelta e volontà. Questo primato della volontà divina non significa, però, che l'alleanza sia esclusivamente una promessa unilaterale, perché l'uomo è chiamato a «rispondere» alla proposta di Dio come soggetto libero, impegnandosi nella fedeltà alla parola ricevuta. La problematica che emerge nell'AT è piuttosto la drammatica incapacità dell'uomo di conservare la propria fedeltà all'alleanza e quindi la rottura della relazione che ciò comporta (cf. il già citato passo di *Gs* 24, 15). Si

può notare, infatti, che nel libro del Deuteronomio e nella storia deuteronomista sono sottolineati sia la differenza di condizione fra i due contraenti dell'alleanza, sia l'impegno che il popolo si deve assumere in essa, evidenziato dall'evocazione di benedizioni e maledizioni. Tutto ciò permette di interpretare la catastrofe storica dell'esilio come conseguenza dell'infedeltà d'Israele e riaffermare, quindi, la sovranità di Dio sul cosmo e sulla storia: la sconfitta d'Israele non è equivalente alla sconfitta di JHWH.

In questo schema, però, l'esilio sembra realizzare la parola di maledizione chiudendo ogni possibile futuro per Israele; in realtà proprio la riaffermazione della sovranità divina, implicita nell'idea di alleanza, permette di elaborare la prospettiva di una «nuova alleanza», che compare in alcuni passi di Geremia ed Ezechiele (*Ger* 30, 3; 31, 27-34; *Ez* 11,17-20; 16, 59-63; 36, 22-32; 37, 21-28): essa comporta la remissione dei peccati e il totale rinnovamento dell'interiorità dell'uomo, rendendolo capace di mantenere la fedeltà all'impegno. Una risposta leggermente diversa al problema dell'infedeltà d'Israele si trova nella teologia dei testi sacerdotali del Pentateuco, dove il peccato viene certamente punito, ma non annulla il legame fra Dio e Israele: la generazione incredula deve morire nel deserto ma quella successiva potrà entrare nella terra (così il racconto del libro dei Numeri); il Signore è sempre disponibile a rinsaldare il legame con coloro che si pentono e confessano le proprie colpe (*Lv* 26, 40-45).

L'idea di alleanza fra JHWH e Israele mette quindi in risalto l'iniziativa divina nei confronti del popolo, la sua azione di grazia e l'efficacia della sua parola, permettendo però al tempo stesso di sottolineare la responsabilità e la libertà dell'uomo. Quest'ultimo aspetto si collega poi a quello del perdono dei peccati che diventa necessario, di fronte all'infedeltà e al tradimento, per riaffermare la presenza divina in mezzo agli uomini. Lo stesso racconto del libro dell'Esodo, che dal punto di vista della narrazione biblica è in qualche modo «fondativo» dell'alleanza tra Dio e il popolo, conosce la realtà dell'infedeltà d'Israele (*Es* 32), che si verifica a una distanza di tempo brevissima rispetto all'impegno solenne di adempiere tutto ciò che il Signore chiede al popolo (cf. *Es* 19, 8; 24, 3.7). Fin dall'inizio dell'alleanza, Israele è stato infedele e, fin dall'inizio, il perdono divino è parte integrante e costituiva della relazione. Ciò implica la costante apertura verso il futuro del rapporto di alleanza, dato che la sua realizzazione storica può assumere forme e contenuti sempre nuovi: così l'apparente fallimento dell'alleanza può in realtà rimandare a un compimento imprevedibile e originale della salvezza di Dio per l'uomo.

1.2.3. *Israele ribelle e le istituzioni del popolo (Nm 16)*. Il passo di *Nm* 16 attira l'attenzione perché la ribellione viene motivata al v. 3 con l'affermazione che tutti i membri della «comunità» (si usa l'ebraico *'edâ* che per molti aspetti è sinonimo di *qahâl*; quest'ultimo termine compare poi alla fine del versetto. Curiosamente i LXX traducono i due diversi vocaboli ebraici in *Nm* 16, 3 con la stessa parola: *synagogé*) sono «santi». L'evocazione della peculiare relazione con Dio di tutto il popolo, in termini che si avvicinano a *Es* 19, 6, viene qui a giustificare la contestazione dell'autorità attribuita a Mosè e Aronne. La replica di Mosè all'accusa mossa da quelli di Core non nega l'affermazione che tutta la comunità sia santa, ma sposta piuttosto l'accento sul fatto che Dio può «scegliere» e «far avvicinare a sé» qualcuno che è «santo», suggerendo quindi una peculiarità di ruolo per sé e per Aronne. In altri termini, il brano suggerisce che soltanto il riconoscimento dell'istituzione sacerdotale come riservata ad Aronne e ai suoi discendenti permette di configurare tutta l'assemblea e tutto il popolo come «santo». Certamente il brano mette in primo piano l'aspetto culturale della relazione con Dio, ma non va trascurato che riflette proprio su questa relazione, affermando la necessità dell'autorità e dell'istituzione sacerdotale affinché essa possa essere correttamente istituita; in altri termini: la peculiarità del sacerdozio di Aronne è strettamente legata alla peculiarità d'Israele come popolo di Dio. C'è quindi una certa tensione fra questo brano (e altri brani che sottolineano l'importanza del re o dei sacerdoti; cf., p. es., *2 Sam* 7; *Sal* 89; *Ger* 33,14-26; *Ez* 34, 23-25; *Sir* 45) e l'affermazione di *Es* 19, 6 che sembra collegare più direttamente la «santità» del popolo alla relazione con JHWH, mettendo in secondo piano le mediazioni istituzionali. Non si può però affermare che la prospettiva che emerge da *Nm* 16 possa negare la realtà proposta in *Es* 19: i due aspetti sono entrambi necessari per definire correttamente Israele come il popolo di JHWH.

1.3. Immagini e metafore della relazione fra JHWH e il popolo

1.3.1. *La sposa/fidanzata*. La rappresentazione d'Israele come una figura femminile, sposa o fidanzata di JHWH, compare nella predicazione profetica anzitutto in testi che denunciano il peccato e l'infedeltà del popolo: l'adulterio e il tradimento sono infatti metafore dell'idolatria e dell'abbandono dell'alleanza. Per contrasto, questi passi di Osea (cc. 1-3), Geremia (c. 2) ed Ezechiele (c. 16) mettono in

luce l'assoluta fedeltà e la tenerezza dell'amore divino. La metafora sponsale riflette quindi sulla drammatica differenza fra la fedeltà assoluta di Dio e la fedeltà limitata e contingente del popolo. Il prevalere della prima è riaffermato nella seconda parte del libro di Isaia, che nel c. 54 presenta il Signore degli eserciti come lo «sposo» che riprende la donna abbandonata per un istante.

1.3.2. *Gerusalemme*. Va però tenuto presente che nella seconda parte di Isaia l'immagine femminile è applicata a Gerusalemme, la città-madre, che può ancora essere abitata dai suoi figli proprio in virtù della benevolenza e della scelta divina. La salvezza per il popolo viene annunciata anche con l'immagine della restaurazione di Gerusalemme, che assume una posizione del tutto particolare tra le nazioni (cf. soprattutto *Is* 60). Essa non sarà più la città dove regnava l'ingiustizia, denunciata negli oracoli raccolti in *Is* 1-5, ma sarà abitata da un popolo di giusti (*Is* 60, 21). A questa Gerusalemme giungeranno in pellegrinaggio le genti (*Is* 60, 6-9), che riconosceranno in essa la presenza del Signore, il «Santo d'Israele». La visibilità d'Israele come «nazione santa», che era implicita in *Es* 19, 6, si sviluppa qui nella metafora della visibilità di Gerusalemme, punto di riferimento per tutti i popoli. Va comunque ricordato che nella prospettiva dell'AT il ruolo peculiare di Gerusalemme è chiaramente legato al fatto di essere la sede del tempio, luogo in cui dimora il «nome» o la «santità» divina.

1.3.3. La *vigna*. Forse anche la rappresentazione d'Israele come «vigna» del Signore (*Is* 5,1-7; 27, 2-5; *Ger* 12,10) deriva dal linguaggio amoroso. In ogni caso, vite e vigna sono immagini di benedizione e prosperità e, quando vengono applicate a Israele, indicano la preziosità del popolo agli occhi di Dio. Ma il valore della vite e/o della vigna sta esattamente nella sua capacità, dopo le faticose cure dedicategli dal proprietario, di produrre un frutto delizioso. Così l'immagine dei frutti immangiabili (*Is* 5, 2) rivela tutta la paradossalità del rapporto fra JHWH e Israele, con il popolo che è incapace di vivere nella fedeltà ciò che costituisce la sua essenza più profonda. Ribelle al suo Dio e alla sua parola, la vigna/vite Israele non può continuare a produrre: l'assenza di frutti (*Ger* 6, 9; 8, 13) diventa un'immagine della rovina del popolo. Il contrappunto che *Is* 27, 2-5 fa al canto di *Is* 5, 1-7 indica, ancora una volta, l'ostinazione divina nella fedeltà: Egli è ancora disposto a curare e coltivare la sua vigna per farla fruttare.

1.3.4. *Il gregge*. In diversi passi Dio è rappresentato come «pastore» d'Israele e il popolo come suo gregge (cf., p. es., *Is* 40,11; *Ger* 31, 10; *Ez* 34, 12; *Sal* 80, 2; 95, 7; ma si potrebbero citare molti altri versetti). L'immagine sottolinea anzitutto la dipendenza del popolo da Dio: il gregge senza pastore si disperde ed è più facilmente vittima dei predatori. Senza il suo «pastore», per Israele è quindi a rischio la condizione stessa di popolo. Un secondo aspetto della metafora è il coinvolgimento, che essa può implicare, dei capi del popolo: anche in Israele (come presso altri popoli dell'antico Oriente) il re è raffigurato come pastore ma, in particolare nella prospettiva profetica, i «pastori» umani sono chiamati a rispondere della loro condotta e della cura che hanno del gregge al proprietario delle pecore, che è Dio (cf. *Ger* 23, 1-6; *Ez* 34; *Zc* 11, 4-17). In particolare, il testo di *Ez* 34 sfrutta ampiamente la metafora e suggerisce che di fronte al fallimento dei pastori umani sarà il Signore a prendersi direttamente cura del suo gregge; egli, inoltre, invierà un nuovo pastore come Davide per rinsaldare l'alleanza con il suo popolo. La tensione che si può porre tra i pastori umani e il pastore divino in questi passi si può collegare, a livello di riflessione teologica, con la questione del valore delle mediazioni istituzionali all'interno del popolo di Dio cui si è accennato sopra a proposito di *Nm* 16.

1.4. Conclusione

In questo breve percorso si è cercato di offrire qualche spunto per comprendere la complessità della riflessione veterotestamentaria sulla realtà d'Israele come «popolo di JHWH», assemblea che viene radunata da Dio per la prima volta al Sinai. Da quel momento in poi Israele è chiamato a vivere una relazione del tutto peculiare con il Signore; essa si svolge nella storia in modo contraddittorio ma sempre sostenuto dalla fedeltà divina.

2. Ekklesía nel Nuovo Testamento

2.1. I discepoli di Gesù dopo Pasqua si designano ekklesía

La Chiesa primitiva ha scelto di designarsi in modo naturale col termine *ekklesía*, in quanto si è pensata come compimento e fioritura finale del *qāhāl* biblico. Inoltre, notiamo che essa probabilmente non si è autodesignata *synagoghé*, anch'esso termine sacro e non profano con cui i LXX traducono *qāhāl*, con l'intenzione di sottolineare l'identità propria delle loro riunioni liturgiche e la differenza tra queste e le riunioni giudaiche.

L'autodenominazione *ekklesia*, perciò, non è né arbitraria, né casuale, ma presenta questo chiaro lega-

me scritturistico ed esprime la profonda consapevolezza delle prime generazioni cristiane di essere il popolo escatologico di Dio e che la nuova e definitiva convocazione realizzata dal Padre, attraverso il sangue redentore di suo Figlio Gesù Cristo e il dono dello Spirito, si collega all'assemblea veterotestamentaria (*qahal JHWH - ekklesia Kyriou*) e, allo stesso tempo, ne costituisce il pieno e definitivo compimento secondo le promesse e gli annunci profetici della restaurazione messianica. In definitiva, attribuendosi il nome di *ekklēsia*, «la prima comunità di coloro che credevano in Cristo si riconosce erede di quell'assemblea. In essa, Dio “convoca” il suo Popolo da tutti i confini della terra» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 751).

L'autodesignazione della comunità messianica come *ekklēsia* esprime così la continuità del popolo neotestamentario di Dio con l'antico Israele e, allo stesso tempo, tutta la sua novità cristologica e pneumatologica. In effetti l'assemblea veterotestamentaria era tale solo quando il popolo si trovava riunito per il culto e la lode a JHWH. Terminata l'assemblea santa, Israele continuava a essere «popolo di Dio» ma non «*qahal JHWH - ekklesia Kyriou*». Il popolo della nuova alleanza, invece, nonostante i suoi membri siano ancora dispersi per tutta la città o tutto l'orbe, è sempre *ekklēsia tou Theou*: cioè convocazione del Padre tramite Cristo nello Spirito Santo e che, attraverso Cristo e nello Spirito, dà al Padre onore e lode. Così, la parola *ekklēsia* testimonia la consapevolezza che hanno gli apostoli, e con loro le comunità cristiane della prima ora, di essere il vero ed escatologico popolo di Dio, che si trova adesso convocato permanentemente da Dio in Cristo e riunito in maniera continua e misteriosa in un'assemblea santa. In altre parole il termine *qāhāl - ekklesia* esprime l'identità e lo statuto permanente del popolo nuovo di Dio, la sua natura propria di convocazione dall'alto. Di conseguenza, la comunità cristiana primitiva si riconosce come *ekklēsia* non solo quando si riunisce in assemblea culturale, ma anche quando si trova raccolta in un determinato ambito locale o, perfino, dispersa per tutta la terra. Le formule «Chiesa di Dio» (cf. *1Cor* 1,1; 15, 9; *2Cor* 1,1; *Gal* 1,13; *1Tm* 3, 15, ecc.), «Chiese di Dio in Cristo Gesù» (*1Ts* 2,14), «Chiese in Cristo» (*Gal* 1, 22) sono pertanto la traduzione più adeguata e piena di ciò che essa è: «Chiesa di Dio» perché Dio è il suo autore e colui che la convoca in Cristo Gesù.

2.2. I significati di *ekklēsia* nel NT

È proprio questa autocoscienza originaria, relativa all'essere stesso della Chiesa intesa come convocazione permanente di Dio in Cristo (*ekklēsia tou Theou en Christoi*), che permette di comprendere la polivalenza semantica del termine *ekklēsia* negli scritti neotestamentari.

Senza contare le volte in cui la voce *ekklēsia* designa un'assemblea di carattere profano (cf. *At* 19, 32.39.41) o l'assemblea veterotestamentaria nel deserto (cf. *At* 7, 38), il termine appare riferito alla comunità dei credenti in Cristo all'incirca 110 volte nel NT. La maggior frequenza si incontra nel *corpus* paolino (62 volte), seguono gli Atti degli apostoli (20 riferimenti) e l'Apocalisse (20 volte, delle quali 19 nelle formule utilizzate nelle lettere rivolte alle sette Chiese), il vangelo di Matteo (16, 16; 18, 17a-17b), la terza lettera di Giovanni (vv. 6-9.10), la lettera agli Ebrei (2, 12; 12, 23) e la lettera di Giacomo (5,14). Il vocabolo non è presente in Marco, Luca e Giovanni.

Partendo dai dati neotestamentari, generalmente convergenti, gli esegeti concordano nel riconoscere almeno due elementi. Il primo è che il termine *ekklēsia* presenta un triplice significato: esso designa l'assemblea liturgica, ma anche la comunità locale o tutta la comunità universale dei credenti. L'esplicitazione di questi tre significati evidenzia inoltre una serie di sfumature che arricchiscono considerevolmente, senza alterarla, questa distinzione di base.

1) Prescindendo dall'ordine di antichità con cui questi significati appaiono negli scritti del Nuovo Testamento, o possono essere comparsi nell'autocoscienza primigenia della Chiesa, il vocabolo *ekklēsia* indica, in primo luogo, l'assemblea cristiana in atto, vale a dire la comunità riunita principalmente per la celebrazione liturgica: per ascoltare la parola di Dio, elevare preghiere e, soprattutto, celebrare l'Eucaristia o cena del Signore (cf. *1Cor* 11,18.22; *1Cor* 14, 4-35; *At* 12, 5); o anche per profetizzare (cf. *1Cor* 14, 4.5.12.28.34.35), deliberare o decidere sull'organizzazione come, ad esempio, l'elezione dei responsabili, ecc. (cf. *1Cor* 6,4; *2Cor* 8, 19; 8, 23; *Mt* 18,7). Alcuni autori vedono inoltre la comunità riunita in assemblea, cioè come *ekklēsia*, quale luogo dove ricevere informazione missionaria (cf. *At* 14, 27), inviare missionari (cf. *At* 15 ,3), accoglierli (cf. *At* 15, 4) e inviare delegati (cf. *At* 15, 22). Altri studiosi aggiungono che i cristiani riuniti in una casa per un atto liturgico sono anche una *ekklēsia* (cf. *1Cor* 16, 19; *Rm* 16, 5; *Fm* 2) e qualcuno indica inoltre che l'assemblea, in quanto si ha l'abitudine di convocarla, è *ekklēsia* per estensione: per esempio, l'assemblea che si riunisce a casa di Aquila e Priscilla (cf. *1Cor* 16,19).

2) In un numero di brani significativamente maggiore rispetto al precedente, *ekklesía* designa in secondo luogo la comunità di Dio in Cristo, in quanto localizzata in diversi ambiti. Per esempio, nelle città, come dimostrano i saluti iniziali delle lettere paoline (*1Cor* 1, 2; *2Cor* 1, 1; *1Ts* 1,1; *2Ts* 1,1) o i concreti riferimenti alle Chiese di Gerusalemme (*At* 2, 47; 8,1; 11,12), Antiochia (*At* 13, 1), Laodicea (*Col* 4,16; *Ap* 3,14), Cencre (*Rm* 16,1), Efeso (*Ap* 2,1), Smirne (*Ap* 2, 8) e tante altre; in determinate regioni, come la Giudea (*Gal* 1, 22), Macedonia (*2Cor* 8,1), la Galazia (*Gal* 1, 2), Siria e Cilicia (*At* 15, 41), la provincia romana dell'Asia (*1Cor* 16,19; *Ap* 1, 4); o anche nelle case, come nel caso delle cosiddette «Chiese domestiche» che si riuniscono nella residenza di alcune famiglie cristiane come quella di Aquila e Priscilla (*Rm* 16,5; *1Cor* 16, 19), Ninfa (*Col* 4, 15) e Filemone (*Fm* 2). In definitiva, questa seconda accezione di *ekklesía* indica la comunità nata dalla nuova alleanza, che - con la sua natura di convocazione permanente - si realizza in questa o quella località, nelle comunità istituite grazie alla missione apostolica in un territorio più o meno esteso *dell'ecumene* o, ancora, in alcuni alloggi familiari messi a disposizione dalla comunità locale. Da ciò, secondo il suo significato locale, il termine appare sia al singolare (*ekklesía*), sia al plurale (*ekklesíai*). Bisogna evidenziare, inoltre, che la dimensione liturgica - sebbene non sia in atto - non solo non deve essere esclusa da questa accezione, ma è sempre presente nel suo ambito dal momento che costituisce uno dei fattori vitali maggiormente determinanti la sostanza ecclesiale di ogni aggregazione locale. Ancor più, è proprio la dimensione liturgica - principalmente quella eucaristica - il centro e la pietra di paragone della vita di ogni comunità, come mostra, ad esempio, la descrizione di Luca della Chiesa di Troade (cf. *At* 20, 7-12).

3) Negli scritti neotestamentari il vocabolo *ekklesía* presenta, infine, un significato universale. Questa accezione, che appare circa 19 volte nel Nuovo Testamento e in modo particolarmente significativo nelle lettere della prigionia - sebbene non in maniera esclusiva (cf. *Mt* 16,18; *At* 20, 28; *1Cor* 10,32; 12,28; 15,9; *Gal* 1, 13; *Fil* 3,6) - indica l'insieme di tutti i fedeli della comunità messianica di salvezza; vale a dire, la totalità dell'unico ed escatologico popolo di Dio convocato e riunito nel mondo intero e in esso disperso. Ancor più, secondo questo significato, la parola arriva ad avere un'universalità cosmica ed escatologica. In effetti, gli esegeti concordano nell'affermare che l'accezione universale di *ekklesía* nelle lettere agli Efesini e ai Colossesi non si esaurisce nella sua realtà umana empirica, storica e terrestre, ma comprende il cosmo intero e la sfera celeste. Il significato universale del termine trascende, quindi, la prospettiva mondana e raggiunge una dimensione che va al di là della storia, aprendosi a una consumazione escatologica.

Nei testi del Nuovo Testamento la concezione universale e unica *dell'ekklesía* è completata e trasmessa inoltre attraverso un'ampia serie di immagini suggestive. Ad esempio, nel vangelo di san Matteo (16, 18) con l'immagine dell'edificio-tempio e il collegamento con il regno dei cieli; nel libro degli Atti (20, 28) con quella del gregge che Dio acquista in proprietà con il sangue di suo Figlio; nella prima lettera a Timoteo (3, 15) con la metafora della casa e della colonna, sostegno della verità; nella prima lettera di Pietro (4,10) con quella del tempio e del nuovo popolo di Dio. Ma è nelle lettere della cattività che le immagini si intrecciano e dispiegano con maggior ricchezza. Effettivamente, in Colossesi e Efesini il linguaggio espressivo della grandezza universale dell'*ekklesía* ricorre all'immagine dell'edificazione e presenta la comunità messianica nel suo insieme come casa-famiglia di Dio e tempio santo (*Ef* 2, 19-22). Entrambe le lettere prendono inoltre in prestito la classica metafora del corpo ma, alla luce della comprensione teologica del mistero di Cristo e della Chiesa, la modificano profondamente e la trascendono: la Chiesa non è un mero corpo collettivo, ma il corpo di Cristo (cf. *Ef* 1, 23; 23; *Col* 1, 18-24). Colossesi e Efesini, per di più, mettono in relazione questa comprensione dell'*ekklesía* con le nozioni di *kephalé* e *pléroma*: Cristo non è solo il capo delle potestà celesti, ma anche e soprattutto della Chiesa, che costituisce il suo corpo (cf. 1, 23; 5, 23; *Col* 1, 18,24) e la pienezza che lo colma (cf. *Ef* 1, 23; 4, 13,16; *Col* 1, 19). L'immagine del corpo si apre così, da una parte, a un orizzonte cosmico ed escatologico; dall'altra alla personificazione e distinzione da Cristo. Di fatto, Efesini pone l'*ekklesía* di fronte a Cristo, come persona distinta ma a lui unita nell'amore e nell'unico corpo, e lo fa ricorrendo nuovamente all'analogia dell'immagine sponsale, che corregge e porta a pienezza quella del corpo (cf. *Ef* 5, 23-32). In definitiva, con questo suggestivo dispiegamento di immagini, le lettere della cattività svelano il mistero dell'*ekklesía* nella sua realizzazione universale, come concretizzazione della grandezza terrestre e celeste, già nella sua fase di realizzazione definitiva, ma ancora in attesa della sua piena consumazione.

Il secondo elemento cui conduce lo studio dei dati neotestamentari si riferisce alla relazione esistente

tra questi significati. In effetti la triplice accezione di *ekklesia* non si riferisce a realtà indipendenti e autonome, ma a diverse forme di attuazione dell'unico *mysterium Ecclesiae*. Da ciò la loro interrelazione e inseparabilità. In altre parole, come spiegava il teologo Ratzinger in una nota pubblicazione: «esiste l'unica realtà della *ecclesia*, del popolo di Dio, del popolo che Dio raccoglie in questo mondo. Quest'unica Chiesa di Dio esiste concretamente nelle diverse e singole comunità locali, ove si realizza a sua volta come assemblea del culto» (*Il nuovo popolo di Dio*, pp. 117-118). In termini analoghi ha voluto esprimersi il *Catechismo della Chiesa cattolica*: «Di fatto questi tre significati sono inseparabili. La "Chiesa" è il popolo che Dio raduna nel mondo intero. Essa esiste nelle comunità locali e si realizza come assemblea liturgica, soprattutto eucaristica. Essa vive della Parola e del Corpo di Cristo, diventando così essa stessa Corpo di Cristo» (n. 752).

2.3 Conclusione

Se il vocabolo *ekklesia* manifesta e forgia in modo privilegiato la consapevolezza della primitiva comunità cristiana di essere il popolo escatologico di Dio, e questa consapevolezza continua a essere il punto di riferimento obbligato dato il carattere normativo delle origini, questo termine ricorda perennemente alla Chiesa la sua identità, la esorta a vivere secondo la vocazione ricevuta e la spinge a dare ragione della sua speranza, poiché in essa è cominciata la definitiva convocazione d'Israele attraverso la parola di Dio che chiama e salva.