

La redenzione nell'ambito dell'universalità

Predestinazione e universalità della salvezza

giovedì 3 ottobre 2013
16:41

Introduzione

Il tema della predestinazione si riferisce alla relazione tra Dio come origine della realtà creata e il destino da Lui dato a quella stessa realtà. In particolare, sulla base della dottrina di un Dio creatore che ha dato una finalità al mondo e all'uomo, si pone la questione di fino a che punto le decisioni di Dio determinano ciò che è o sarà questo destino dei gruppi e degli individui. In altre parole, la tematica della predestinazione si riferisce al rapporto tra la volontà divina che si esprime nel suo progetto eterno sul mondo e la storia di questo mondo in quanto dipende dalla libertà della creatura.

- Per la sua natura religiosa essa si distingue da altre idee deterministiche come per esempio quelle legate al fato nell'antico mondo greco. I tragici greci infatti prevedevano che gli uomini fossero soggetti a un fato scritto dagli dèi. Gli Stoici teorizzavano il fato come il destino ineluttabile scritto dal logos, cioè dalla ragione divina del cosmo nella sua globalità, ma concernente anche ogni singolo uomo.

La tematica della predestinazione è particolarmente legata ad alcuni nomi nell'ambito della storia della teologia: S: Paolo, Agostino d'Ippona, Calvino, Jansenio e Baio, K. Barth. D'altra parte le posizioni teologiche di questi autori hanno suscitato un buon numero di controversie lungo la storia: Pelagio nella chiesa antica e John Wesley nel XVIII secolo possono rappresentare due esempi di teologi che non davano spazio alcuno alla predestinazione divina.

La predestinazione in S. Paolo

Il pensiero paolino si muove sulla scia del pensiero biblico veterotestamentario, del quale si serve Paolo per esprimere la novità di Cristo.

In primo luogo per S. Paolo l'idea di predestinazione è legata a quella di elezione. Così si vede nei due brani principali in cui l'apostolo adopera questo concetto ovvero Rm 8,29-30 e Ef 1,5.11.

- In Efesini si legge: "In lui ci ha **scelti** prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità, **predestinandoci** a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo".
- In Romani invece: "**Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto, li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo**".

Appare l'idea di una elezione divina fatta da Dio per una missione che precede all'esistenza stessa dell'eletto. La idea non è sorprendente. Per la mentalità giudea dell'epoca di Cristo, Dio è autore di un progetto che riguarda Israele e che ha per destino la salvezza. Alcuni profeti sottolineano anche l'universalità di tale progetto, che abbraccia anche le nazioni e l'intero cosmo. Questo progetto si attua con la scelta d'Israele in mezzo alle nazioni, ma anche con tutte le vicende storiche del popolo eletto. L'elezione e la predestinazione d'Israele si riferiscono in Paolo al fatto che Dio sceglie questo piccolo popolo in vista della salvezza di tutta l'umanità dopo il peccato di Adamo (cf. N. T. Wright, *Paul and the faithfulness of God*, Fortress Press, Minneapolis 2013, p.980ss). Si parla di predestinazione per indicare che l'elezione è finalizzata a qualcosa, a una missione o compito di salvezza.

Un secondo aspetto è il fatto che le vicende storiche del popolo eletto non solo quelle positive e di vittoria come la liberazione del popolo, ma anche quelle negative non rompono il progetto di Dio ma contribuiscono ad adempierlo in modo misterioso. Nella mentalità giudea seppure apparentemente gli uomini ostacolano nella storia il progetto di Dio, in realtà contribuiscono a realizzarlo alla loro insaputa.

Come afferma J. Dunn, si tratta del "farsi del progetto di Dio attraverso tutte le contraddizioni e le frustrazione del presente verso il suo finale previsto" (Dunn, *Romans* 1-8, WBC 38A, 481). La prospettiva per comprendere la predestinazione in Paolo dovrà essere decisamente storico-salvifica.

Nell'AT il protagonista fondamentale della storia sacra è Dio. Quando si tratta di resistenze o di opposizioni al progetto di Dio, normalmente il soggetto responsabile è l'uomo, inteso sia come popolo o individualmente. Ma a volte la Scrittura indica il fatto che la resistenza a Dio è possibile perché Dio stesso la opera nell'uomo. Egli chiude gli occhi dell'uomo o le sue orecchie o acceca il suo cuore. Per esempio nel caso del faraone la Scrittura arriva a dire che fu Dio stesso ad indurirgli il cuore per poter manifestare la sua gloria con i prodigi compiuti e con la liberazione di Israele (Es 7, 3-4).

Espressioni di questo tipo non devono essere lette in senso letterale, poiché ciò che esse vogliono dire è che Dio lasciò indurire il cuore al faraone perché aveva in questo un suo scopo, benché Dio non sia il responsabile di quell'indurimento. [Si potrebbe anche interpretare come fa S. Tommaso che dovuto alle cattive disposizioni degli uomini, Dio smette di dargli la sua grazia perché vedano: ST, I-II, q.79, a.3].

Cioè si desidera sottolineare il fatto che nulla può accadere senza il permesso di Dio, il quale, da parte sua, è sempre un agente sovrano. Se egli non muta la situazione non è per debolezza ma perché non lo ritiene opportuno.

Nella sua esperienza apostolica S. Paolo vede che, dinanzi alla sua predicazione, alcuni sono illuminati e capiscono, mentre altri non riescono a capire, o addirittura rifiutano, la novità di Cristo, e diventano persecutori della Chiesa. Egli sa inoltre di essere stato lui stesso scelto da Dio senza alcun suo vero merito. Così S. Paolo poteva formare l'idea di una elezione divina fatta ad alcuni (come egli stesso) per far parte della Chiesa e, d'altra parte, di un indurimento di altri uomini permesso da Dio. Ma sia quelli scelti sia quelli induriti lo sono per ottenere lo scopo del disegno di Dio, che è quello di condannare il peccato e manifestare così la gloria di Dio. Tutti, i "vasi di lezione" e i "vasi di perdizione" (Rm 9, 18-21) contribuiscono al progetto e nessuno è in grado di troncarlo. L'esempio più lampante di questo è la croce stessa di Gesù, nella quale si consuma la cancellazione del peccato. In altre parole, i "vasi di elezione" e i "vasi di perdizione" (Rm 9, 18-21) non sono che strumenti, certamente diversi tra di loro, di un unico disegno che ha per oggetto la salvezza di molti.

Queste coordinate delineano la mentalità con la quale S. Paolo affronta le questioni relative al senso del disegno di Dio. Egli è anzitutto convinto che la storia umana è sovraneamente dominata dal disegno di Dio, il quale si compie in modo infallibile. In questo contesto di pensiero usa il linguaggio della "predestinazione". Quello che interessa a S. Paolo è - come afferma il Dunn - assicurare al cristiano che "la sua appartenenza al popolo di Dio non è qualcosa di casuale né di accidentale, ma forma parte di un proposito divino la cui realizzazione fu già chiaramente intesa sin dall'inizio" (Dunn, *Romans*, 482). È questo il senso della predestinazione: garantire la sovranità di Dio che compie il suo disegno sotto ogni vicenda della storia. Dio si serve di eletti ai quali predestina a realizzare una missione di salvezza, la quale a sua volta rappresenta per essi la gloria; Egli si serve anche dei suoi oppositori e non li ferma perché anche attraverso il suo operato Egli compie il suo disegno.

Intese in questo senso, il linguaggio dell'elezione e della predestinazione non si oppone a una vera libertà o responsabilità umana nelle azioni che accadono nella storia e neanche comporta un puro arbitrio divino, come se Dio scegliesse alcuni dall'eternità per essere santi e altri per la dannazione, senza altro fondamento che il suo beneplacito. Per il contrario:

- La storia è scritta dagli uomini liberamente ma la Sapienza divina fa confluire misteriosamente queste libere scelte per la riuscita del suo disegno di bene e di amore. Perciò S. Paolo afferma sia che "tutto concorre al bene di coloro che amano Dio" (Rm 8,28), sia che "nulla può separare il cristiano dell'amore di Cristo" (cf. Rm 9), perché nulla può far sì che il progetto salvifico di Dio non si realizzi nei fedeli. Ciò però non deve essere inteso come impossibilità per il fedele di essere infedele, ma nel senso che se uno diventa infedele la sua infedeltà concorrerà per il bene del disegno di altri.

- Certamente chi si oppone in modo continuo e impenitente al progetto di Dio può essere visto come "un vaso di perdizione". Ma questo "vaso di perdizione" pur essendo già previsto dalla prospettiva del Dio Creatore (e per ciò fatto da Lui) non ha effetto se non in forza delle opere cattive di chi si perde, motivo per il quale il Dio Creatore può essere un Dio Giudice. Infatti se il creatore destinasse *tout court* una persona alla perdizione, come mai potrebbe giudicarlo?
 - Usando categorie più scolastiche (non paoline) la predestinazione contemplata da S. Paolo è "*post praevisis meritis*" e non "*ante praevisis meritis*", cioè, la scelta eterna di Dio afferma quanto l'uomo realizzerà nella storia per il suo bene o la sua perdizione e stabilisce anche il modo in cui questo operato contribuirà al disegno globale di salvezza.

Concludiamo dicendo che il pensiero paolino è, in queste tematiche, abbastanza complesso. Gli specialisti più autorevoli sottolineano il fatto che Paolo non elabora una sistematica su tutto questo, ma piuttosto riprende il modo di pensare tipico del giudaismo e aggiunge riflessioni illuminate, ma senza mai costringere le idee in un sistema chiuso di pensiero. Secondo W. A. Elwell le idee di elezione e di predestinazione pur essendo elementi cruciali nella struttura del pensiero paolino non vengono mai sviluppate come temi. "Quando ricorrono, sono immerse profondamente in argomentazioni teologiche molto complesse, come dati teologici indiscutibili [ed è perciò che noi abbiamo parlato di una mentalità], connesse con altre idee altrettanto fondamentali (per esempio: chiamata, disegno, volontà, consiglio)" (*Elezione e predestinazione*, in G.F. Hawthorne - R.P. Martin - D.G. Reid (eds.), *Dizionario di Paolo e delle sue lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 522). Le questioni "delicate" del messaggio paolino richiedono perciò un grande sforzo di ricostruzione della mentalità e degli orizzonti di pensiero dell'apostolo, fuori dal quale è facile travisare le sue reali intenzioni.

Predestinazione in Agostino

Agostino parte dalla convinzione che l'umanità senza la luce e la grazia del Vangelo non riesce a venir fuori dalla condizione indegna e di corruzione in cui si trova, a conseguenza del primo peccato. Non può ottenere la salvezza finché rimane in tale condizione. Oltre alla propria esperienza spirituale, il dottore africano fonda questa convinzione sulla dottrina paolina dell'universalità del peccato, il quale rende l'umanità meritevole della punizione divina. L'uomo ha peccato ed è privo della gloria di Dio (cf. Rm 3, 23; 5, 1ss) è meritevole della sua ira (cf. Ef 2, 4), e sebbene Dio, con l'invio del suo Figlio, gli abbia dato una via di uscita di tale situazione, essa è appunto un mezzo di salvezza, col quale si deve venire a stretto contatto. Soltanto l'adesione a Cristo può liberare l'uomo dalla corruzione spirituale e umana in cui egli si trova. Solo la sua grazia gli dona la capacità di ottenere una tale libertà.

Perciò per Agostino la predestinazione ha a che vedere con la graziosa opera di Dio di sanare le sue creature, le quali altrimenti andrebbero giustamente condannate. La grazia è l'effetto della predestinazione divina. Ed è la grazia ciò che produce nell'uomo frutti di santità e di salvezza: "né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma Dio che fa crescere" (1Cor 3:21). Se la fede che ci conduce a credere in Dio fosse un merito nostro allora noi potremmo vantarci della nostra fede e la superbia che ci portò al peccato non sarebbe guarita. La fede è perciò un dono che noi possiamo soltanto accogliere come grazia.

Ma questo dono, Dio lo concede a tutti? Agostino è convinto che non è così. Egli legge in Paolo e in alcuni brani della Scrittura (talvolta presi da Paolo, come la preferenza di Dio verso Giacobbe anziché verso Esau), una elezione previa ad ogni merito umano. Dio scelse Giacobbe non per una previsione delle sue azioni future ma per una sua (di Dio) personale e autonoma decisione (In termini

Agostino sostiene fedelmente la dottrina paolina?

Egli si muove in un quadro più ontologico (Dio-uomo nel mondo creato) e meno storico (progetto di Dio per mezzo d'Israele) e ciò fa sì che la dinamica storica che in Paolo è unita alla predestinazione (Dio dà il suo "sì")

scolastici siamo qui davanti a una predestinazione *ante praevisis meritis*). Per chi è favorito con una scelta così (come Giacobbe), la chiamata alla redenzione e alla gloria avviene in modo tale da ricavare Dio dall'eletto una risposta fedele che lo stesso Dio gli dona. È così perché Dio non aspetta dall'uomo una risposta di fede che l'uomo è incapace di dare per la sua condizione degradata. Invece per chi non è favorito con tale elezione, il mucchio dei condannati - la *massa damnata* - resta solo il fatto che Dio lo condanna giustamente per i suoi peccati e la sua condizione originaria (cf. J. Wetzel, *Predestination, pelagianism and foreknowledge*, in N.- Stump Kretzmann, E. (edited by) (ed.), *The Cambridge companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 53). Infatti, Agostino negli ultimi scritti pensa che l'uomo postadamitico non ha un desiderio di Dio, ma di ribellione e libertà animale, ed è per questo che viene condannato, a meno che Dio non infonda in lui la scintilla divina della fede. Ad alcuni tale scintilla viene data, per pura grazia, e in modo che si veda che la grazia e grazia ed è misericordia, e che Dio non è obbligato a darla (Cf. *ibid.*, 54).

a una storia che realizza il suo progetto) diventi in Agostino decisione eterna sulla salvezza dei singoli. (Cioè: se si evapora la storia di salvezza restano soltanto gli individui da salvare davanti a Dio).

Quando Agostino sottolinea questi aspetti relativi agli eletti e ai condannati intende tuttavia "stabilire nella predicazione della predestinazione, un baluardo impenetrabile a difesa della grazia di Dio contro la dottrina relativa alle opere meritorie proposta da Pelagio" (M. Lamberigts, *Predestinazione*, in A. Fitzgerald (ed.), *Agostino. Dizionario Enciclopedico*, Città Nuova, Roma 2007, 1145).

La posizione di Agostino è sostenuta dal Sinodo di Orange (529), ma in quel periodo a causa delle invasioni barbariche, gli incontri e le discussioni teologiche fra i cristiani si resero molto difficili. Al tempo di Carlo Magno si tornò sulle discussioni intorno al pelagianesimo. Il monaco Gotescalco apparentemente sosteneva che Dio attivamente vuole che il non-eletto sia dannato, posizione respinta dal Sinodo di Quiercy nell'849.

La predestinazione nella riforma protestante.

Per il mondo protestante seguì fondamentalmente J. E. Rutherford, *Augustine, sixteenth-century reformations and escaping predestination* / in D. Woods, V. Twomey and J. E. Rutherford (ed.), *The mystery of Christ in the Fathers of the Church : essays in honour of D. Vincent Twomey SVD*, Four Courts Press, Dublin, Irlanda ; Portland, OR 2012, 192-206; R. A. Muller, *Christ and the decree : Christology and predestination in Reformed theology from Calvin to Perkins*, Baker Academic, Grand Rapids, Mich. 2008.

Lutero (+1546) fece della grazia di Cristo un punto centrale della sua dottrina. Gli uomini si salvano per grazia attraverso la fede. Peccatori come sono e incapaci di compiere i comandamenti divini, essi non conoscono le vie della salvezza. La loro ragione non afferra la logica di Dio e per questo motivo è abbastanza inutile indagare sui disegni divini. Egli preferiva accettare l'insegnamento della Scrittura e non porsi questioni speculative. Certamente egli pensa che la Scrittura insegna una predestinazione degli eletti -in ciò Lutero era prettamente agostiniano-, ma preferisce non andare molto oltre e mantenere un atteggiamento piuttosto pratico: tutti dobbiamo amare e lodare Dio, senza preoccuparci troppo se siamo predestinati alla salvezza, poiché ad ogni modo non possiamo fare nulla su questo aspetto.

In Svizzera invece le cose andarono diversamente. La Riforma venne messa in atto a Ginevra principalmente ad opera di Giovanni Calvino (+1564), riformatore austero e grande predicatore. A differenza di Lutero, Calvino era un uomo formato nell'ambito del diritto e uno studioso. Fu lui a dare alla riforma una componente dogmatica e speculativa. Sulla scia di Agostino e di Lutero egli abbracciò l'idea della predestinazione di alcuni, ma la estrapolò anche ai dannati. Gli eletti, pochi, sono predestinati alla salvezza, i condannati, la stragrande maggioranza, alla condanna ("doppia predestinazione").

“We call predestination God’s eternal decree (*aeternum Dei decretum*), by which he compacted with himself what he willed to become of each man. For all are not created in equal condition, rather, eternal life is foreordained for some, eternal damnation for others. Therefore, as any man has been created to one or the other of these ends, we speak of him as predestined to life or to death” (*Inst.*, III.xxi.5)¹.

Dalla prospettiva della sovranità assoluta di Dio e dall'impossibilità dell'uomo di fare nulla per la propria salvezza, egli concludeva che tutto era deciso da Dio. La volontà di Dio è attiva ed è quella volontà che scioglie il cuore umano o lo rende duro. Non esiste la cosiddetta "permessione divina": Dio è il Signore della storia e i buoni e i cattivi servono ai suoi disegni. Dio conosce eternamente e vuole il presente ordine delle cose nel quali alcuni si salvano e altri no. Egli vuole il presente ordine nel quale gli uomini peccano; non lo permette semplicemente e tanto meno è costretto a accettarlo. Sceglie da prima e senza tener conto dei meriti dell'uomo chi vuole, come dice la Scrittura, e rigetta parimenti chi vuole (*praedestinatio ante praevisis meritis*). (Cf. M. Levering, *Predestination : biblical and theological paths*, Oxford University Press, Oxford ; New York 2011, 101-103)².

Il problema per Calvino è allora spiegare come si può parlare di un Dio buono e innocente se egli comanda ai cattivi le opere cattive. Calvino rispondeva a questa questione rifugiandosi nell'incomprensibilità dei giudizi di Dio per la mente umana. Benché Gesù ci riveli nel tempo la volontà salvifica di Dio, rimane vero che i decreti di Dio vanno oltre la sua rivelazione e sono del tutto inafferrabili per l'uomo³. E concretamente la riprovazione ha luogo fuori di Cristo (senza la sua mediazione salvifica) e perciò nella zona nascosta e incomprensibile (perché non mediata in Cristo) dei decreti di Dio. Dio, viene a dire Calvino, non vuole l'atto cattivo dei cattivi (i suoi precetti sono contro tali atti), ma vuole compiere il suo decreto eterno che si realizza attraverso l'atto cattivo dei cattivi. Desidera, in sostanza, avere misericordia di chi vuole e trascurare e condannare chi vuole. I

Con la linea calvinista la tendenza statica e ontologica che abbiamo visto incoata in Agostino si estrema. L'uomo e la storia non contano niente dinanzi alla sovrana volontà dell'onnipotente.

¹ Più dettagliatamente: “As Scripture, then, clearly shows, we say that God once established by his eternal and unchangeable counsel (*immutabile consilio*) those whom he had determined once for all to receive into salvation, and those whom, on the other hand, he would devote to destruction. We assert that, with respect to the elect, this counsel was founded upon his freely given mercy, without regard to human worth; but by his just and irreprehensible but incomprehensible judgement he has barred the door of life to those whom he has given over to damnation. Now among the elect we regard the call as a testimony of election. Then we hold justification another sign of its manifestation, until they come into the glory in which the fulfillment of election lies. But as the Lord seals his elect by call and justification, so, by shutting off the reprobate from knowledge of his name or from the sanctification of his Spirit, he, as it were, reveals by these marks what sort of judgment awaits them”. (*Inst.*, III.xxi.7).

² È anche nota la dottrina calvinista che indica come la fede di chi ascolta la predicazione, in primo luogo, ma anche l'esperienza dei benefici quotidiani che Dio dona al giustificato siano la garanzia del fatto che si è tra gli eletti. Cf. R. A. Muller, *Christ and the decree*, p. 42.

³ “And if God’s will is that those whom He has elected shall be saved by faith, and He confirms and executes (*exsequitur*) His eternal decree (*aeternum suum decretum*) in this way, whosoever is not satisfied with Christ but enquires curiously about eternal predestination, desires, as far as lies in him, to be saved contrary to God’s purpose. The election of God in itself is hidden and secret. The Lord manifests it by the calling with which he honors us”. Calvino, *Commentary on John* 6:40, CO, XLVII, 147. Una parte della predestinazione (quella profonda) rimane nascosta e inaccessibile all'uomo, mentre una altra parte, più vicina a noi, è rivelata nella storia. Dio lo ha deciso così, dice Calvino, per il bene dell'uomo (cf. *Inst.*, III.xxi.1).

condannati realizzano liberamente gli atti di condanna, che Dio ha stabilito per loro. Egli perviene a questa dottrina fondandosi su una interpretazione strettamente letterale di alcuni testi della Scrittura (quelli da noi citati sopra anzitutto).

Il successore di Calvino, Theodore Beza (+1605) segue la linea calvinista e esplicita una conseguenza: che Dio non ha potuto morire per tutti ma soltanto per gli eletti. Egli dice anche che la caduta di Adamo ed Eva fu preordinata da Dio. In realtà nessun uomo ha la capacità di dire “sì” o “no” alla chiamata di Dio, perché comunque ciò che Dio ha stabilito prima della fondazione del mondo è ciò che necessariamente avviene nella storia. Tuttavia, l'idea che i condannati meritano la loro condanna è un'idea presente anche nella Scrittura (oltre che di buon senso), come pure è di buon senso che Dio non vuole il male per nessuno. Questo porterà altri calvinisti a cercare modi in cui si possa esonerare Dio del male e porterà infine alla reazione in senso opposto del calvinista Arminio (+1609), il quale sostenne contro Calvino che i reprobri soffrono per le loro mancanze (cioè si meritano l'inferno). Ciò significa che Arminio non ammise la doppia predestinazione ma una predestinazione "*post praevisis meritis*". Arminio sostenne invece (assieme a Calvino) la dottrina tipicamente protestante dell'impossibilità di meritare la salvezza in modo alcuno.

La predestinazione nell'periodo contemporaneo: K. Barth e H. U. von Balthasar

La dottrina sulla predestinazione viene rinnovata nel periodo contemporaneo dal teologo svizzero calvinista K. Barth (+1968). In un noto testo egli spiega come intende questa dottrina:

La volontà eterna di Dio in Gesù Cristo

K. Barth, *La dottrina dell'elezione divina*, UTET, Torino 1983, 23ss.

“La volontà eterna di Dio nell'elezione di Gesù Cristo è la sua volontà di sacrificarsi in favore dell'uomo che ha creato e che si è distolto da lui. È quanto accade, secondo la Scrittura, nell'incarnazione del Figlio di Dio, nella sua sofferenza e nella sua morte, come pure nella sua risurrezione. Questo è precisamente l'avvenimento che dobbiamo applicarci a comprendere come contenuto della predestinazione eterna di Dio. L'elezione gratuita in quanto origine di tutte le cose è il dono di Dio stesso identico al suo decreto eterno. Il dono di Dio stesso: Dio ha dato il proprio Figlio: questo avvenimento non solo ha avuto luogo, ma è la predestinazione eterna e divina, Dio ha parlato, ha detto la sua parola; con ciò si è dato e consegnato rischiando la propria esistenza; non per nulla, ma in favore dell'uomo che ha creato e che si è distolto da lui. Questa è la volontà eterna. Dobbiamo capire fin dall'inizio come e perché (lo si è costantemente riconosciuto ed esposto nel corso della storia della dottrina della predestinazione) questa volontà abbia due aspetti, come e perché contenga un *si* ed un *no*, come e perché la predestinazione eterna e

Un altro testo della Dogmatica Ecclesiale.

Jesus Christ: "In the beginning, before time and space as we know them, before creation, before there was anything distinct from God which could be the object of the love of God or the setting for His acts of freedom, God anticipated and determined within Himself (in the power of His love and freedom, of His knowing and willing) that the goal and meaning of all His dealings with the as yet non-existent universe should be the fact that in His Son He would be gracious towards man, uniting Himself with him. . . . This choice was in the beginning. As the subject and object of this choice, Jesus Christ was in the beginning. He was not at the beginning of God, for God has indeed no beginning. But He was at the beginning of all things, at the beginning of God's dealings with the reality which is distinct from Himself. Jesus Christ was the choice or election of God in respect of this reality. He was the election of God's

divina sia, per usare un termine evocatore, una *predestinatio gemina*, una doppia predestinazione.

Che cosa ha scelto Dio nell'elezione eterna di Gesù Cristo? A questa questione concernente il contenuto della predestinazione non abbiamo potuto dare finora una risposta unica, bensì sempre duplice.

La prima risposta è la seguente: scegliendo, Dio ha preso una decisione che lo riguarda; ha scelto di dare e di inviare il proprio Figlio; ha deciso di pronunciare la sua Parola. È presso di lui che si trova il punto di partenza dell'obbedienza del Figlio al Padre; è in lui che la sua volontà ha preso questa forma concreta; che la sua natura è diventata tutta intera questa decisione; è tutta quanta la libertà e tutto quanto l'amore di Dio che sono diventati identici al decreto della predestinazione, identici all'elezione di Gesù Cristo.

Ed ecco la seconda risposta: Dio ha scelto l'uomo, l'uomo concreto, e ha preso una decisione che lo riguarda; ha determinato il suo proprio Figlio ad esistere come Figlio di Davide; ha risolto di fare intendere la sua Parola all'interno del mondo dell'uomo. E in questo modo che Gesù Cristo è stato all'inizio presso Dio; ed è ugualmente in quest'inizio che la volontà divina ha assunto una forma concreta; ma ciò si è verificato in maniera tale che Dio ha cessato di essere solo con se stesso, che un altro, cioè quest'uomo particolare, è stato incluso nella sua volontà ed è diventato un nuovo oggetto (differente da Dio stesso) del decreto divino. D'ora innanzi il decreto divino, l'elezione di Gesù Cristo, non comporta solo più il Dio-che-elegge, ma anche l'uomo-eletto. La volontà eterna di Dio nell'elezione di Gesù Cristo contiene dunque due elementi. E poiché è identica alla predestinazione, essa è autenticamente ed essenzialmente una duplice predestinazione.

Dovremo ritornare sulla differenza e sulla relazione esistenti fra i due elementi segnalati or ora; per il momento limitiamoci a constatare che già qui, nella sua origine e nella sua eternità, la volontà divina possiede due aspetti e costituisce dunque una duplice predestinazione; ciò che riconosciamo ed affermiamo confessando che Dio ha scelto per sé la comunione con l'uomo è infatti una cosa e ciò che conosciamo ed affermiamo confessando che Dio ha scelto per l'uomo la comunione con lui è una cosa ben diversa. Sono queste due realtà che, nella loro unità, costituiscono l'elezione divina.

Ma poiché l'oggetto dell'elezione è duplice e differente, duplice e differente deve esserne anche il contenuto. →

the election of God's covenant with man" (CD II/2:101-2).

→ Per Dio determinarsi in favore dell'uomo e della comunione con lui non significa la medesima cosa che determinare l'uomo ad entrare in comunione con lui; certo i due atti costituiscono il dono totale di Dio stesso all'uomo; ma se il secondo significa indubitabilmente un dono fatto all'uomo, il primo non può certo significare che Dio si dona o si procura un qualche cosa a se stesso, poiché che cosa mai Dio potrebbe ricavare o procacciare per sé, accordando all'uomo il privilegio di partecipare al suo essere? L'unica cosa che possa essere presa in considerazione in questa prospettiva è che Dio pone in questione se stesso, la sua divinità e la sua potenza, cioè tutto quanto possiede e tutto quanto è come Dio; se il fatto che Dio vuole darsi all'uomo, essere il «suo» Dio, significa per l'uomo un guadagno infinito, un'inaudita promozione, non è certo lo stesso per Dio, per cui una tale alleanza non può che significare compromissione, da qualunque aspetto la si consideri; là dove l'uomo non può che essere vincitore, Dio non può che essere perdente.

Tale è precisamente il contenuto, il duplice contenuto della predestinazione divina ed eterna, dato che essa è identica all'elezione di Gesù Cristo: Dio vuole essere perdente affinché l'uomo sia vincente. Salvezza sicura per l'uomo, pericolo altrettanto sicuro per Dio. Se dunque è a buon diritto che, nella dottrina della predestinazione si è sempre attestata una duplice realtà, parlando di elezione e di riprovazione, di predestinazione alla salvezza e alla perdizione, alla vita e alla morte, possiamo senza indugiare oltre proporre la seguente affermazione: nell'elezione di Gesù Cristo, che è la volontà divina eterna, Dio ha destinato il sì all'uomo (cioè l'elezione, la salvezza, la vita) e si è riservato il no (cioè la riprovazione, la condanna, la morte). Se il beneplacito divino, che è all'origine di tutte le cose presso Dio, comporta egualmente il pericolo e la minaccia di una negazione, questo pericolo e questa minaccia sono il lotto che il Figlio di Dio, e dunque Dio stesso, ha assunto, poiché il Figlio di Dio è diventato il Figlio dell'uomo e come tale rappresenta e costituisce il beneplacito divino".

In questi testi notiamo che Barth parla delle premesse eterne del mondo e dell'uomo. Dio sceglie eternamente il suo Figlio e lo predestina a venire nel mondo.

Barth scopre due aspetti differenti in questa predestinazione:

- da un lato Dio prende una decisione che Lo impegna. Inviare il Figlio nel mondo significa qualcosa per Dio stesso, parla di una volontà di donare Se stesso per l'umanità. Parla di un Dio che è Amore e vuole gli uomini. Parla di un impegno che Dio si prende di essere in comunione con l'uomo. Per Dio ciò vuole dire in certo senso "perdere", perché Egli non guadagna nulla creando l'uomo e invece si imbarca in un progetto che esige il suo sacrificio, per la fallibilità dell'uomo.
- D'altra parte Dio prende una decisione che riguarda l'uomo. Egli in Gesù Cristo dona un sì all'uomo e alla sua salvezza. Egli destina l'uomo o lo finalizza alla comunione con Dio.

K. Barth pur mantenendo le premesse tipiche dalla riforma ridona una dinamica all'idea di predestinazione. Ma la sua dinamica non è quella storico-salvifica di Paolo, ma un'altra. Si compie all'interno di Dio e della sua decisione di creare il mondo.

Da queste prospettive Barth reinterpreta la dottrina di Calvino. C'è infatti, egli dice, una "doppia predestinazione" come diceva Calvino, ma non è la predestinazione di alcuni pochi alla salvezza per grazia di elezione e la predestinazione degli altri (i molti) alla dannazione o alla riprovazione. La doppia predestinazione riguarda il "sì" e il "no" di Dio: il sì di Dio all'umanità che Dio ha deciso di creare e di chiamare alla comunione con Sè, e il "no" di Dio al peccato, che si avvera nella storia e nella pasqua di Gesù Cristo, nella quale Dio stesso fatto carne si assume il nostro peccato e lo condanna.

Il Figlio di Dio fatto carne nella sua obbedienza al Padre mostra la sua divinità, perché soltanto Dio può scegliere liberamente l'umiliazione e soltanto l'Onnipotente è in grado di salvare l'abisso che media tra la grandezza e maestà di Dio e la condizione di servo. Nella Croce e nell'umiliazione di Dio risuona il no di Dio a Gesù Cristo, il nostro rappresentante. Un "no" che pone un fine radicale a ciò che si oppone e contrasta Dio. La Croce infatti realizza la punizione del peccato. Come scrisse Barth altrove:

“In Gesù Cristo -egli dice- noi vediamo il peccato, ma come peccato condannato. *Ecce Homo: Ecco cos'è l'uomo! È il nemico di Dio, e per questa ragione -chi mai potrebbe resistere a Dio?- schiacciato dalla collera divina*” (K. Barth, *Credo*, Labor, Parigi 1937: vers. inglese Scribner, New York 1962, 90).

Ma se Dio ha riservato per il suo Figlio il "no" al peccato degli uomini, la ha fatto perché l'uomo possa ascoltare questo "no", e comprendere che nel disegno di Dio esso non è un rigetto del "peccatore" ma del "peccato del peccatore" condannato nel rappresentante del peccatore, che è Gesù Cristo. Per il peccatore comporta invece un "sì", una volontà incondizionata di salvezza. E l'uomo non può immaginare che la sua ribellione contro Dio possa in qualche modo negare l'elezione che Dio ha fatto di lui in Gesù Cristo. Non può opporsi efficacemente al "sì" divino che risuona nella risurrezione di Cristo, parola ultima pronunciata da Dio e garanzia di vita e di gloria per tutti. Il "no" di Dio è racchiuso nel suo "sì".

Il Figlio di Dio ha voluto venire nel mondo, e prendere nel mondo il nostro posto senza nessun merito nostro, per realizzare nella storia la redenzione, la vittoria dell'uomo.

Da K. Barth a H. U. von Balthasar

La teologia di H. U. von Balthasar (+1988) prende e integra molte istanze di scrittori religiosi di rilievo. Nel nostro tema gli influssi più importanti sono due: la teologia della predestinazione di K. Barth (+1968) e la soteriologia trinitaria del russo Sergej Boulgakov (+1944).

Il pensiero sulla predestinazione risponde in Balthasar alla questione sulla creazione del mondo. Il mondo ha senso nello spazio del rapporto tra le persone divine, le quali pur essendo infinitamente diverse come persone, hanno per essenza (unica) il dono di sé. Ogni persona divina è e vive per le altre, in un modo che gli è proprio. Balthasar concepisce il senso della creazione in relazione allo scambio di amore intratrinitario. Benché egli non usi questa espressione (almeno per quanto io so) forse si può riassumere il suo modo di vedere così: Dio ha creato il mondo come un "giocattolo" intratrinitario, oggetto del dono che le persone divine si scambiano le une alle altre. Nella *Teodrammatica* Balthasar spiega che il Padre ha creato il mondo per la gloria del Figlio e costui lo ha accolto e salvato per la gloria del Padre. Analogamente lo Spirito si è donato al mondo per la gloria del noi paterno-filiale.

~~subito aggiungere che~~ la collocazione del mondo nel Figlio dice immediatamente la sua collocazione nell'intera divinità: se la divinità si può concepire come un dono del Padre (che in quanto generatore è anche creatore) al Figlio, volendo il Padre ricapitolare ogni cosa in cielo e sulla terra nel Figlio come nel capo (Ef 1, 10), così il Figlio concepisce questo dono—il dono nientemeno che della divinità—come l'occasione a glorificare ringraziando il Padre: quando il mondo sarà compiuto egli deporrà ai piedi del Padre tutto il regno, affinché Dio (il Padre) sia tutto in tutto (1 Cor 15, 24.28); ma lo Spirito è il dono di entrambi al mondo, potendo lo Spirito confermare ora la reciproca glorificazione del Padre e del Figlio, glorificazione che egli eternamente è, anche attraverso la creazione. (Gv 16, 13-15).

(prob: *Teodrammatica: 2: Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, Jaca book, Milano 1980, 230 a 268)

Il senso e il valore che ha il mondo all'interno di Dio è dato dalla sua collocazione nel Figlio, perché gli uomini sono stati chiamati a diventare "figli nel Figlio" o, più precisamente ancora, perché Gesù Cristo è stato predestinato ad essere il "primogenito tra molti fratelli" (Rom 8,29). Questa predestinazione di Gesù Cristo è universale e normativa per il mondo (Gesù è "l'universale concreto"), nel senso che non esiste uomo alcuno che non sia stato chiamato a diventare conforme all'immagine del Figlio (Rom 8,29), e che perciò non sia stato da Dio progettato all'interno delle coordinate di senso che corrispondono e si manifestano in Gesù. In tutto ciò si manifesta certamente l'influsso di K. Barth.

Ma se la predestinazione alla salvezza è universale, significa ciò che tutti devono raggiungere a salvezza? Qualcosa di simile aveva sostenuto Origene con la sua teoria dell'inferno temporaneo e della *apocatastasi* ultima, e a questa tesi si era anche avvicinato Gregorio di Nissa. Nei tempi più recenti Barth in ambito

riformato e Sergej Boulgakov in ambito ortodosso avevano sostenuto idee simili da prospettive diverse. Cosa dice Balthasar?

Per il teologo svizzero è chiaro che la libertà umana è un punto essenziale del progetto di Dio. Senza libertà non c'è immagine divina nell'uomo e neanche conformazione con Cristo. E questa libertà può veramente rifiutare Dio. In altre parole sembra che il "giocattolo" trinitario può diventare amaro per la Trinità, una sorta di "dono avvelenato", qualora i figli che dovevano essere tali decidano di non volerlo essere. Così le cose, come può dare Dio il suo sì al mondo, a un mondo dove ci saranno molti che non vorranno essere con Dio ma contro di Lui? La risposta di Balthasar a questa questione è costruita sul canovaccio delle idee di Boulgakov.

- Il teologo russo aveva sostenuto nel suo libro *L'Agnello di Dio* (1927) che, essendo le persone divine dono di sé, nella vita intima di Dio è necessariamente presente una dimensione sacrificale. Il Padre genera il Figlio nella rinuncia di Sé e nel sacrificio di Sé, e così fa il Figlio nel ricevere il dono del Padre, per cui all'interno della vita trinitaria si dà una *kenosi* eterna.

Balthasar si avvicina a queste idee di Boulgakov. Per lui il dramma tra Dio e il mondo è possibile perché è pre-contenuto, permesso, infinitamente superato e trasceso nell'evento eterno dell'amore intratrinitario. La rivolta contro Dio è ammissibile nel progetto divino sul mondo perché la separazione di Dio che il peccatore origina con i suoi atti può essere compresa e racchiusa nella capacità delle persone divine di rinunciare a se stesse e donarsi all'altro da se (*kenosi* dell'amore trinitario). È quanto avviene, per Balthasar, nel triduo pasquale di Gesù Cristo: Egli, archetipo della creazione, viene nella nostra carne peccaminosa, prende su di sé il peccato e soffre davvero ciò che il peccatore merita, cioè la separazione da Dio, fino alla separazione più completa e finale che è inerente al peccato: l'oscurità della morte eterna. Il dramma, incentrato sulla sostituzione vicaria di Cristo, realizza nella storia l'amore assolutamente giusto da Dio: il Padre si separa dal Figlio, che ha assunto il nostro peccato, e lo lascia andare sulla strada dell'abbandono e il Figlio così caricato si sottomette all'esperienza della lontananza di Dio prodotta dal peccato (lo Spirito mantiene l'unità delle due persone divine in questa lontananza e separazione "economica"). Per questa azione il Figlio colloca la "perdizione" umana, cioè la bugia del peccato, nella logica dell'amore trinitario e cancella così ogni peccato. La resurrezione di Cristo è perciò la prova del fatto che è nato un mondo nuovo, sorto dal sacrificio di Dio, dall'Agnello immolato per i nostri peccati.

Come in Barth, anche in Balthasar la dinamica della predestinazione è intradivina. Solo che qui non riguarda Dio e il mondo, ma riguarda internamente le persone in Dio.

Certamente Balthasar non ha sostenuto che tutti i peccatori saranno salvati. La sua impostazione porta logicamente verso tale esito, ma il teologo svizzero non ha mai inteso racchiudere la sovrana libertà di Dio in un sistema logico. Tutt'altro, deve essere sempre tenuta in primo piano la capacità divina di sorprendere, di inventare e di creare, segno della grandezza di Dio. Perciò anche un esito tragico (con dei condannati) è possibile per il teologo svizzero. Egli però ha animato a *sperare* che tutti siano salvati.

TD, II, 248.

La predestinazione alla luce del discorso di Giovanni Paolo II del 28-V-86 [Catechesi sul Credo].

La predestinazione riguarda **la verità sul destino dell'uomo.**

Nella rivelazione divina la parola «predestinazione», significa l'eterna scelta di Dio, una scelta paterna, intelligente e positiva, una scelta d'amore.

Questa scelta si traduce nel piano creativo e redentivo. Essa precede la creazione del mondo e dell'uomo. L'uomo, ancor prima di essere creato, viene «scelto» da Dio nel Figlio eterno.

- la predestinazione precede la creazione. Dio vuole «prima» comunicarsi nella sua divinità all'uomo e solo dopo vuole la creazione.
- La predestinazione, cioè l'adozione a figli dell'eterno Figlio, si opera non solo in relazione alla creazione del mondo e dell'uomo nel mondo, ma anche in relazione alla redenzione.

Nella predestinazione è contenuta dunque l'eterna vocazione dell'uomo alla partecipazione alla natura stessa di Dio, l'adozione a figli.

La predestinazione è il contenuto della divina Provvidenza. È necessario allargare una certa concezione naturalistica di Provvidenza, limitata al buon governo della natura fisica o anche del comportamento morale naturale. In realtà, la Provvidenza divina si esprime nel conseguimento delle finalità che corrispondono al piano eterno della salvezza, della finalità salvifica che si esprime con l'idea di predestinazione in Cristo.

[prima si era detto] La predestinazione dell'uomo e del mondo in Cristo, Figlio eterno del Padre, conferisce a tutta la dottrina sulla Provvidenza divina una decisa caratteristica soteriologica ed escatologica.

Notiamo che per Giovanni Paolo II:

- La predestinazione non si riferisce a determinare la condizione finale di una parte dell'umanità, ma alla ragione per la quale quella umanità è creata. Qui c'è differenza con Agostino e Calvino.
- In questo senso la predestinazione è universale (abbraccia l'intera umanità e il mondo) e si realizza in Gesù Cristo (nel Verbo?). Questa universalità è anche sottolineata da Barth e da Von Balthasar.
- Allo stesso tempo la predestinazione non è incompatibile con la possibilità della condanna eterna di uomini, perché Dio rispetta la libertà umana. Qui c'è differenza con Barth e, in certo senso, con Von Balthasar.
- Infine, la predestinazione è l'idea direttiva della provvidenza, la quale non si riferisce solo a un ordine naturale più o meno isolato in se stesso, ma all'intero ordine o progetto di Dio. Perciò la provvidenza si riferisce ugualmente alla salvezza. Qui ci si avvicina alla tradizione riformata.
 - Questo orientamento soteriologico ed escatologico della predestinazione avvicina questa visione a quella paolina. Si tratta di nuovo di come Dio ordina i mezzi per il destino dato al mondo.

Per molti o per tutti? L'efficacia salvifica del sangue di Gesù.

venerdì 8 novembre 2013
16:55

Bibliografia

- A. Bonora, *Noè: un'alleanza per tutti i popoli*, "Parola, Spirito e Vita" 16 (1987), 9-23.
 C. Giraud, «*Pro vobis et pro multis*». *Le parole istituzionali tra quello che ha detto Gesù e quello che possiamo leggerci noi*, "Gregorianum" 93 (2012), 677-709.
 C. Marucci, *Per molti o per tutti?*, "Rivista liturgica" 94 (2007), 285-300.
 G. O'Collins, *Salvezza per tutti: gli altri popoli di Dio*, Queriniana, Brescia 2011,
 A. Perotti, "Per molti", "per tutti" o solo "per voi"? Mt 20,28 -- Mc 10,45; Mt 26,28 -- Mc 14,24 / Lc 22,19 s, "Bibbia e Oriente" 54 (2012), 47-64.
 F. Pieri, *Per una moltitudine: Sulla traduzione delle parole eucaristiche*, Dehoniane, Bologna 2012,
 F. Prossinger, *Le sang de l'Alliance répandu "pour tous" ou "pour beaucoup"?*, "Sedes Sapientiae" 87 (2004), 53-70.
 P. Regan, *Advent to Pentecost: comparing the seasons in the ordinary and extraordinary forms of the Roman rite*, Liturgical Press, Collegeville, Minn. 2012,
 M. Hauke, *Shed for the Many. An Accurate Reading of the Pro Multis in the Formula of Consecration*, "Antiphon" 14 (2010), 169-229.
-

La problematica liturgica e le questioni collegate.

I vangeli sinottici come pure S. Paolo ci hanno trasmesso le parole che Gesù ha pronunciato per l'istituzione dell'Eucaristia Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20 e 1Cor 11,23-26. C'è una notevole somiglianza tra i testi di Mc e Mt da una parte e tra i testi di Lc e Paolo da un'altra. A noi ci interessa considerare quali siano i destinatari del "corpo dato" e del "sangue versato" di Cristo. Si legge:

- Mc: "Questo è il mio sangue dell'alleanza versato per molti", (non accenna a destinatari quando parla del corpo).
- Mt: "questo è il mio sangue, dell'alleanza, versato per molti in remissione dei peccati"; (non accenna a destinatari quando parla del corpo).
- Lc: "Questo è il mio corpo che è dato per voi" "Questo è il calice del mio sangue che è sparso per voi".
- Paolo: "Questo è il mio corpo che è per voi" (non accenna a destinatari quando parla del sangue)

Come si vede le formule di Mc e Mt contengono l'espressione "per molti" e quelle di Lc e Paolo dicono "per voi". La più esplicita è quella di Mt: il sangue è versato "per molti in remissione dei peccati".

Nessuna di queste formule risponde esattamente alla versione liturgica per la consacrazione eucaristica nel rito latino della Messa. Le varie preghiere eucaristiche approvate recitano in latino: "*qui pro vobis tradetur*" (formula del pane) e "*qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*" (formula del calice). Come si può vedere il rito latino decide di approfittare per intero il dato della Scrittura e unisce semplicemente le due formule, quella mattea-marciana e quella lucano-paolina. Il risultato è che quando si parla del pane si legge "pro vobis" (poiché né Mt né Mc parlano resta solo il "pro vobis" di Lc e Paolo) e per la formula del calice si legge "pro vobis et pro multis" (che somma i due gruppi di formule).

Alla fine degli anni sessanta, con la riforma liturgica, si pose la questione delle traduzioni alle lingue volgari di queste formule latine. C'era all'epoca un consenso tra gli esegeti sul fatto che quando Gesù aveva detto "per molti" nell'ultima cena, egli aveva inteso il termine "molti" nel senso di "tutti". Che, cioè egli aveva voluto versare il suo sangue per tutti.

A questo consenso esegetico si era arrivato perché si riteneva che i testi greci dei vangeli arrivati a noi, avessero tradotto letteralmente le parole di Gesù dette in ebraico (o forse aramaico). E si riteneva anche che queste lingue semite non avessero un'espressione precisa per indicare una

“totalità”, ma esprimessero l’idea di “totalità” con l’espressione “per molti”, intendendola nel senso della moltitudine, vale a dire, della totalità. Il sangue versato “per molti” equivaleva dunque sul piano esegetico al sangue versato “per tutti”.

Così, ad esempio, J. Jeremias in un articolo sulla parola greca *polloí* (=molti), apparso sul *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (vol. X, col 1329-1354) scriveva:

Mentre in greco (come in italiano) «molti» è in contrapposizione a «tutti» e ha dunque un significato di esclusione (molti, ma non tutti), l’ebraico *rabbîm* può avere un significato inclusivo (la totalità che comprende molti singoli). Questo uso linguistico inclusivo è dovuto alla mancanza in ebraico e in aramaico di un termine per dire «tutti». In generale la forma con articolo ha significato inclusivo. In tutta la letteratura talmudica *harābbîm* è locuzione fissa per designare «la totalità» [...]. Questo uso linguistico si trasferì anche nel greco dei Giudei, come mostra Flavio Giuseppe [...]. Anche la forma senza articolo può però avere il medesimo significato inclusivo⁸.

Come conseguenza di questa convinzione, e guidate dall’idea di esprimere fedelmente l’intenzione di Gesù nell’Ultima Cena, l’espressione “*pro multis*” del messale latino fu tradotta in italiano “*per tutti*” e nella maggior parte delle altre lingue in modo analogo: in tedesco “*für alle*”, in inglese “*for all*”, in spagnolo “*por todos los hombres*”. In francese si recita invece “*pour la multitude*”.

Trascorsi 50 anni del Concilio si può dire che il contesto sia alquanto cambiato, per almeno tre motivi:

- Da una parte, essendo trascorsi già 50 anni dal Concilio è possibile fare una valutazione oggettiva della riforma liturgica. Non si può non notare che mentre negli ambienti tradizionalisti la riforma non è stata accettata perché la si riteneva infedele alla Tradizione, negli ambienti liberali è stata usata in modo abusivo per imporre prassi non previste né approvate dai libri liturgici. Entrambe queste istanze spingono per un maggiore rigore all’ora di vivere e di applicare le norme liturgiche. Ciò vale anche per le traduzioni dal latino alle lingue volgari.
- Inoltre, in questi 50 anni, il progredire di una società sempre più secolarizzata ha prodotto un indebolimento del senso del peccato nel popolo cristiano e, correlativamente, ha diffuso la convinzione che, poiché Dio ama tutti, la sua misericordia salverà tutti. Cioè si è diffusa l’idea di un certo “automatismo” nella salvezza. È utile per contrastare questa posizione rivedere quelli elementi che possono favorire una falsa idea che, comunque, tutti saranno salvati alla fine. Il “per tutti” forse è uno di questi elementi.
- Infine, c’è il fatto che il consenso esegetico che esisteva 50 anni fa sul senso “inclusivo” delle parole di Gesù, oggi è diventato meno forte. In altre parole: mentre prima si pensava che la traduzione corretta del “versato per molti” era “versato per tutti” adesso si riconosce che questa traduzione non s’impone: non c’è una certezza, ma soltanto una possibilità che le cose stiano così (cioè: non è sicuro che “per molti” = “per tutti”).

Questi (e forse anche altri) motivi hanno indotto a rivedere le traduzioni alle lingue volgari del “per molti” nel testo consacratorio del Messale Romano. La Congregazione per il Culto Divino ha deciso di cambiare le traduzioni del “*pro multis*” nelle varie lingue, in modo che si traduca “per molti” anziché con “per tutti”. Due documenti aiutano a comprendere bene le ragioni del cambiamento, nella linea di quanto si è appena segnalato. Essi sono:

- La lettera inviata dal card. Arinze⁴ ai presidenti della Conferenze episcopali nazionali (17-X-2006).
- La lettera inviata da Papa Benedetto XVI alla Conferenza episcopale tedesca (14-IV-2012)

Queste lettere fanno bene il punto della situazione.

⁴ Fu Prefetto della Congregazione per il Culto divino e i Sacramenti nel periodo 2002-2008.

I: La lettera del Card. Arinze

CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM Prot. N. 467/05/L

Roma, 17 ottobre 2006

Eminenza / Eccellenza,

nel luglio 2005 questa Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, in accordo con la Congregazione per la Dottrina della Fede, ha scritto a tutti i Presidenti di Conferenze episcopali per chiedere la loro ponderata opinione sulla traduzione nelle varie lingue locali dell'espressione *pro multis* nella formula della consacrazione del Glorioso Sangue durante la celebrazione della Santa Messa (rif. Prot. n. 467/05/L del 9 luglio 2005). Le risposte ricevute dalle Conferenze episcopali sono state studiate dalle due Congregazioni ed è stato inviato un rapporto al Santo Padre. Su suo indirizzo, questa Congregazione ora scrive all'Eccellenza Vostra/Eminenza Vostra nei seguenti termini:

- 1. Un testo che corrisponde alle parole *pro multis*, tramandato dalla tradizione della Chiesa, costituisce la formula in uso nel Rito Romano Latino dai primissimi secoli. Negli ultimi trent'anni circa, alcuni testi approvati in lingua locale hanno adottato la traduzione interpretativa "per tutti" o i suoi equivalenti.
- 2. Non sussiste alcun dubbio circa la validità delle Messe celebrate con l'uso di una formula regolarmente approvata che contenesse una formula equivalente a "per tutti", come la Congregazione per la Dottrina della Fede ha già dichiarato (cfr. Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio de sensu tribuendo adprobationi versionum formularum sacramentalium, 25 gennaio 1974, AAS 66 [1974], 661). Certo, la formula "per tutti" corrisponderebbe senza dubbio a una corretta interpretazione dell'intenzione del Signore espressa nel testo. È un dogma della fede che Cristo è morto sulla Croce per tutti gli uomini e le donne (cfr. Gv 11,52; 2Cor 5,14-15; Tt 2,11; 1Gv 2,2).
- 3. Ci sono, tuttavia, molte ragioni a favore di una resa più precisa della tradizionale formula *pro multis*:
 - a. I Vangeli sinottici (Mt 26,28; Mc 14,24) fanno specifico riferimento ai "molti" per i quali il Signore offre il suo Sacrificio, e la scelta di queste parole è stata evidenziata da alcuni studiosi come in connessione con le parole del profeta Isaia (53,11-12). Sarebbe stato perfettamente possibile per il testo evangelico aver detto "per tutti" (per esempio, cfr. Lc 12,41); invece, la formula data nel racconto dell'istituzione è "per molti", e le parole sono state fedelmente tradotte in questo modo nella maggior parte delle versioni moderne della Bibbia.
 - b. Il Rito Romano Latino ha sempre detto *pro multis* e mai *pro omnibus* nella consacrazione del calice.
 - c. Le anafore nei diversi Riti Orientali, in greco, siriano, armeno, lingue slave, ecc., contengono l'equivalente verbale del latino *pro multis* nelle rispettive lingue.
 - d. "Per molti" è la fedele traduzione di "*pro multis*", mentre "per tutti" è piuttosto una spiegazione del genere più adatto ad una catechesi.
 - e. L'espressione "per molti", anche se rimane aperta all'inclusione di ogni singola persona umana, riflette anche il fatto che questa salvezza non arriva in modo meccanico, senza la volontà o la partecipazione di ciascuno; piuttosto, il credente viene invitato ad accettare nella fede il dono che gli viene offerto e a ricevere la vita soprannaturale donata a coloro che partecipano a questo mistero, vivendolo nella propria vita in maniera così perfetta da essere inclusi tra i "molti" a cui si riferisce il testo.
 - f. In linea con l'Istruzione *Liturgiam authenticam* è necessario impegnarsi ad essere più fedeli al testo latino delle edizioni tipiche.

Alle Conferenze episcopali di quei Paesi in cui la formula "per tutti" o suo equivalente è al momento in uso si richiede perciò di intraprendere la necessaria catechesi dei fedeli su questo punto nei prossimi uno o due anni per prepararli all'introduzione di una precisa traduzione in lingua locale della formula *pro multis* nella prossima traduzione del Messale Romano che i

vescovi e la Santa Sede approveranno per l'uso nel loro Paese. Con l'espressione della mia più alta stima e rispetto, rimango di Vostra Eminenza / Vostra Eccellenza, devotamente vostro in Cristo, Francis Card. Arinze, Prefetto

Aspetti importanti di questa lettera sono:

- Si riconosce che la formula "per tutti" corrisponde a una corretta interpretazione dell'intenzione del Signore espressa nel testo.
- Si riconosce inoltre che è un dogma della fede che Cristo è morto sulla Croce per tutti gli uomini e le donne.
- Si riconosce che il testo dei vangeli poteva dire "per tutti" e non lo ha detto. Scrive "per molti" in greco e le Bibbie traducono "per molti" nelle lingue volgari.
- Si distingue tra **traduzione** di un testo e **interpretazione** di un testo: "per tutti" sarebbe una interpretazione.

Lettera inviata da Papa Benedetto XVI alla Conferenza episcopale tedesca (14-IV-2012)

"SIAMO MOLTI E RAPPRESENTIAMO TUTTI..."

Eccellenza!

Reverendo, caro arcivescovo!

In occasione della sua visita, il 15 marzo 2012, ella mi ha messo a conoscenza del fatto che, per quanto riguarda la traduzione delle parole "*pro multis*" nella preghiera del canone della santa messa, tra i vescovi dell'area di lingua tedesca tuttora non esiste consenso.

A quanto pare incombe il pericolo che, nella nuova edizione del "Gotteslob", la cui pubblicazione è attesa presto, alcune parti dell'area linguistica tedesca desiderino mantenere la traduzione "per tutti", sebbene la conferenza episcopale tedesca sia d'accordo nello scrivere "per molti", così come auspicato dalla Santa Sede.

Le ho promesso di pronunciarmi per iscritto in merito a tale importante questione, per prevenire una simile divisione nel luogo più intimo della nostra preghiera. Provvederò a fare inviare questa lettera, che attraverso di lei indirizzo a tutti i membri della conferenza episcopale tedesca, anche agli altri vescovi dell'area di lingua tedesca.

Permettetemi qualche breve parola su come è sorto il problema.

Negli anni Sessanta, quando il messale romano, sotto la responsabilità dei vescovi, dovette essere tradotto in lingua tedesca, esisteva un consenso esegetico sul fatto che il termine "i molti", "molti", in Isaia 53,11 s., fosse una forma espressiva ebraica per indicare l'insieme, "tutti". La parola "molti" nei racconti dell'istituzione di Matteo e di Marco era pertanto considerata un semitismo e doveva essere tradotta con "tutti". Ciò venne esteso anche alla traduzione del testo latino, dove "pro multis", attraverso i racconti evangelici, rimandava a Isaia 53 e quindi doveva essere tradotto con "per tutti".

Tale consenso esegetico nel frattempo si è sgretolato; non esiste più. Nel racconto dell'ultima cena della traduzione unificata tedesca della Sacra Scrittura si legge: "Questo è il mio sangue, il sangue dell'alleanza, versato per molti" (Mc 14,24; cfr. Mt 26,28). Ciò rende evidente una cosa molto importante: la traduzione di "pro multis" con "per tutti" non è stata una traduzione pura, bensì un'interpretazione, che era, e tuttora è, ben motivata, ma è una spiegazione e dunque qualcosa di più di una traduzione.

Questa fusione fra traduzione e interpretazione per certi versi fa parte dei principi che, subito dopo il Concilio, guidarono la traduzione dei testi liturgici nelle lingue moderne. Si era ben consapevoli di quanto la Bibbia e i testi liturgici fossero distanti dal mondo del linguaggio e del pensiero attuale della gente, per

cui anche tradotti avrebbero continuato ad essere incomprensibili per quanti partecipavano alle funzioni. Un rischio nuovo era il fatto che, attraverso la traduzione, i testi sacri sarebbero stati aperti, lì, davanti a quanti partecipavano alla messa, e tuttavia sarebbero rimasti molto distanti dal loro mondo, ed anzi questa distanza sarebbe diventata più che mai visibile. Quindi non ci si sentì solo autorizzati, ma addirittura obbligati a immettere l'interpretazione nella traduzione, così da abbreviare il cammino verso le persone, i cui cuori e le cui menti dovevano essere raggiunti da quelle parole.

In una certa misura il principio di una traduzione contenutistica e non necessariamente letterale dei testi fondamentali continua ad essere giustificato. Poiché pronuncio spesso le preghiere liturgiche nelle varie lingue, noto che talvolta tra le diverse traduzioni quasi non si riscontrano somiglianze e che il testo comune sulle quali si basano spesso è solo lontanamente riconoscibile. Allo stesso tempo si sono verificate delle banalizzazioni che costituiscono vere perdite. Così, nel corso degli anni, io stesso ho compreso sempre più chiaramente che, come orientamento per la traduzione, il principio della corrispondenza non letterale, bensì strutturale, ha i suoi limiti.

Seguendo queste intuizioni, l'istruzione per i traduttori "Liturgiam authenticam", promulgata il 28 marzo 2001 dalla congregazione per il culto divino, ha messo nuovamente in primo piano il principio della corrispondenza letterale, senza naturalmente prescrivere un verbalismo unilaterale.

L'importante intuizione che sta alla base di questa istruzione è la **distinzione**, già citata all'inizio, fra **traduzione e interpretazione**. Essa è necessaria sia per le parole della Scrittura, sia per i testi liturgici. Da un lato, la sacra Parola deve emergere il più possibile per se stessa, anche con la sua estraneità e con le domande che reca in sé. Dall'altro, alla Chiesa è affidato il compito dell'interpretazione affinché – nei limiti della nostra rispettiva comprensione – ci giunga il messaggio che il Signore ci ha destinato.

Anche la traduzione più accurata non può sostituire l'interpretazione: fa parte della struttura della Rivelazione il fatto che la Parola di Dio venga letta nella comunità interpretante della Chiesa, che la fedeltà e l'attualizzazione si leghino tra loro. La Parola deve essere presente per se stessa, nella sua forma propria, a noi forse estranea; l'interpretazione deve essere misurata in base alla sua fedeltà alla Parola, ma al tempo stesso deve renderla accessibile a chi l'ascolta oggi.

In tale contesto, la Santa Sede ha deciso che nella nuova traduzione del messale l'espressione "pro multis" debba essere tradotta come tale, senza essere già interpretata. La traduzione interpretativa "per tutti" deve essere sostituita dalla semplice traduzione "per molti". Vorrei ricordare che sia in Matteo sia in Marco non c'è l'articolo, quindi non "per i molti", bensì "per molti".

Se dal punto di vista della correlazione fondamentale fra la traduzione e l'interpretazione questa scelta è, come spero, del tutto comprensibile, sono però consapevole che essa rappresenta una sfida immensa per tutti coloro ai quali è affidato il compito di spiegare la Parola di Dio nella Chiesa.

Per chi normalmente frequenta la messa, ciò appare quasi inevitabilmente come una frattura al centro stesso del rito sacro. Domanderà: **ma Cristo non è morto per tutti?** La Chiesa ha modificato la sua dottrina? Può farlo, le è permesso? È all'opera una reazione che vuole distruggere l'eredità del Concilio?

Grazie all'esperienza degli ultimi cinquant'anni, tutti noi sappiamo quanto profondamente la modifica delle forme e dei testi liturgici colpisca l'anima delle persone; e quindi quanto un cambiamento in un punto così centrale del testo debba inquietare le persone. Proprio per questo, quando davanti alla differenza fra traduzione e interpretazione si scelse la traduzione "molti", si stabilì anche che nelle diverse aree linguistiche la traduzione dovesse essere preceduta da una catechesi accurata, con la quale i vescovi dovevano spiegare concretamente ai loro sacerdoti, e tramite loro ai fedeli, di che cosa si trattava.

Questa catechesi previa è il presupposto essenziale per l'entrata in vigore della nuova traduzione. Per quanto mi risulta, nell'area di lingua tedesca una tale catechesi finora non c'è stata. La mia lettera intende essere una richiesta pressante a tutti voi, cari confratelli, a preparare ora una tale catechesi, per poi parlarne con i vostri sacerdoti e al contempo renderla accessibile ai fedeli.

In questa catechesi bisogna anzitutto chiarire brevemente perché nella traduzione del messale, dopo il concilio, la parola "molti" è stata resa con "tutti": per esprimere in modo inequivocabile, nel senso voluto da Gesù, l'universalità della salvezza che giunge da lui.

Allora, però, sorge subito la domanda: se Gesù è morto per tutti, perché nelle parole dell'ultima cena egli ha detto "per molti"? E perché allora insistiamo su queste parole di Gesù dell'istituzione?

Prima di tutto, a questo punto bisogna ancora precisare che secondo Matteo e Marco Gesù ha detto "per molti", mentre secondo Luca e Paolo ha detto "per voi". Ciò sembra stringere ancora di più il cerchio. Ma proprio a partire da qui ci si può avvicinare alla soluzione. I discepoli sanno che la missione di Gesù trascende loro e il loro gruppo; che egli è venuto per riunire insieme i figli di Dio di tutto il mondo che erano dispersi (Gv 11, 52). Le parole "per voi" rendono però la missione di Gesù molto concreta per i presenti. Essi non sono un qualche elemento anonimo di un insieme immenso, bensì ognuno di loro sa che il Signore è morto proprio per lui, per noi. "Per voi" si protende nel passato e nel futuro, si rivolge a me personalmente; noi, che siamo qui riuniti, siamo conosciuti e amati come tali da Gesù. Quindi questo "per voi" non è un restringimento, bensì una concretizzazione che vale per ogni comunità che celebra l'eucaristia, che la unisce in modo concreto all'amore di Gesù. Il canone romano ha unito tra loro le due espressioni bibliche nelle parole di consacrazione e quindi dice: "per voi e per molti". Questa formula, poi, con la riforma liturgica è stata adottata per tutte le preghiere eucaristiche.

Però di nuovo: perché "per molti"? Il Signore non è forse morto per tutti? Il fatto che Gesù Cristo, come Figlio di Dio fatto uomo, sia l'uomo per tutti gli uomini, il nuovo Adamo, è una delle certezze fondamentali della nostra fede. Vorrei a questo riguardo ricordare solo tre versi delle Scritture. Dio "ha dato per tutti noi" il proprio Figlio, dice Paolo nella lettera ai Romani (8, 32). "Uno è morto per tutti", afferma nella seconda lettera ai Corinzi a proposito della morte di Gesù (5, 14). Gesù "ha dato se stesso in riscatto per tutti", si legge nella prima lettera a Timoteo (2, 6).

Ma allora bisogna davvero domandare ancora una volta: se questo è tanto ovvio, perché la preghiera eucaristica dice "per molti"? Ora, la Chiesa ha tratto questa formulazione dai racconti dell'istituzione nel Nuovo Testamento. La usa per rispetto della parola di Dio, per essergli fedele fin nella parola. È il timore reverenziale dinanzi alla stessa parola di Gesù la ragione della formulazione della preghiera eucaristica. Allora, però, domandiamo: perché Gesù ha detto così? La ragione vera consiste nel fatto che Gesù in tal modo si è fatto riconoscere come il servo di Dio di Isaia 53, che egli si è rivelato come la figura annunciata dalla profezia. Il timore reverenziale della Chiesa davanti alla parola di Dio, la fedeltà di Gesù alle parole della "Scrittura": è questa doppia fedeltà il motivo concreto della formulazione "per molti". In questa catena di riverente fedeltà, noi ci inseriamo con la traduzione letterale delle parole della Scrittura.

Come prima abbiamo visto che il "per voi" della tradizione paolino-lucana non restringe ma rende concreto, così ora possiamo riconoscere che la dialettica tra "molti" e "tanti" ha una sua importanza. "Tutti" si muove sul piano ontologico: l'essere e l'agire di Gesù comprende l'intera umanità, il passato, il presente e il futuro. Ma di fatto, storicamente, nella comunità concreta di coloro che celebrano l'eucaristia egli giunge solo a "molti". Si può quindi riconoscere un triplice significato dell'attribuzione di "molti" e "tutti".

Anzitutto, per noi, che possiamo sedere alla sua mensa, deve significare sorpresa, gioia e gratitudine per essere stati chiamati, per poter stare con lui e per poterlo conoscere. "Siano rese grazie al Signore che, per la sua grazia, mi ha chiamato nella sua Chiesa...".

Poi, però, in secondo luogo ciò è anche una responsabilità. La forma in cui il Signore raggiunge gli altri – "tutti" – a modo suo, in fondo rimane un suo mistero. Tuttavia, è indubbiamente una responsabilità essere chiamati direttamente da lui alla sua mensa per poter sentire: per voi, per me egli ha sofferto. I molti hanno la responsabilità per tutti. La comunità dei molti deve essere luce sul candelabro, città sopra il monte, lievito per tutti. È questa una vocazione che riguarda ognuno in modo del tutto personale. I molti, che noi siamo, devono avere la responsabilità per l'insieme, nella consapevolezza della loro missione.

Infine può aggiungersi un terzo aspetto. Nella società attuale abbiamo la sensazione di non essere affatto "molti", bensì molto pochi, una piccola massa che continua a diminuire. E invece no, siamo "molti": "Dopo ciò, apparve una moltitudine immensa, che nessuno poteva contare, di ogni nazione, razza, popolo e lingua" (Ap 7, 9). Siamo molti e rappresentiamo tutti. Quindi le parole "molti" e "tutti" vanno insieme e fanno riferimento l'una all'altra nella responsabilità e nella promessa.

Eccellenza, caro confratello nell'episcopato! Con tutto questo ho voluto accennare le linee fondamentali della catechesi, con la quale sacerdoti e laici dovranno essere preparati al più presto alla nuova traduzione. Auspicio che tutto ciò possa servire anche a una partecipazione più intensa alla celebrazione della sacra eucaristia, inserendosi in tal modo nel grande impegno che dovremo affrontare con l'"Anno della Fede". Posso sperare che la catechesi venga presto preparata e in tal modo diventi parte del rinnovamento liturgico, per il quale il Concilio ha lavorato sin dalla sua prima sessione.

Con i saluti pasquali di benedizione, suo nel Signore.

Benedictus PP XVI

14 aprile 2012

(Traduzione dall'originale tedesco di Simona Storioni)

Incollato da <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1350236>>

Le idee che mi sembrano più interessanti in questa lettera sono:

- La percezione che la traduzione "per tutti" è una interpretazione e non una traduzione
 - Perché ormai non esiste sicurezza che il "per molti" semitico sia = "per tutti". Veramente non esiste neanche sicurezza che sia diverso, solo la formula "per molti" sembra più aperta e meno determinata che "per tutti".
- La percezione che comunque Cristo è morto "per tutti", come affermazione dogmatica, indipendentemente della traduzione
- L'idea (scientificamente discutibile) che Cristo abbia usato "per molti" perché abbia voluto identificarsi con il servo di *Jahvé* (unico luogo dove si usa il "per molti" con senso vicario): "il giusto mio servo giustificherà molti" (Is 53,11) "mentre egli portava il peccato di molti" (Is 53,12).

Questioni bibliche e teologiche

Qui si potrebbero studiare almeno tre questioni:

- La questione terminologica: "per molti" in ebraico è o non è "per tutti"?
- La questione biblica: ammettendo che le parole risalgono a Gesù, perché uso Gesù "per molti"?
- La questione dogmatica: è vero che Gesù è morto per tutti? In che senso?

1. La questione terminologica:

Greco: *polloí*, la parola greca che appare nei testi dell'istituzione (*hyper pollon* in Mc o *perì pollon* in Mt) ha normalmente il significato di "molti" come contrario a "pochi". Di per sé il significato sarebbe "molti ma non tutti" (come in Esdras 4 -apocrifo- cap 4, 7, ecc.). Quando però porta l'articolo ("i molti") spesso indica "tutti" o "i molti che sono tutti", come in S. Paolo

- P. es., Rom 5,19: "Infatti, come per la disobbedienza di un solo uomo tutti (= *hoi polloí*: i molti) sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti (= *hoi polloí*: i molti) saranno costituiti giusti".
In questo caso S. Paolo sembra riprendere qualche idea semitica perché altrimenti usare "i molti" risulta un po' forzato, esistendo la parola greca "tutti" (*pántos*)

Nel nostro caso la parola greca non porta davanti l'articolo, per cui non è necessario intenderla come "per tutti". Ma poiché queste parole vengono da Gesù che le avrà pronunciate in aramaico o in ebraico sacro, potrebbe darsi che in aramaico abbiano un valore equivalente a per tutti.

Ebraico/Aramaico: *rabbím* (molti) senza l'articolo indica una grande quantità. È più indeterminato del greco, nel senso che non determina se questa è una totalità o meno. Con l'articolo ha, normalmente, come accade pure nel caso del greco, un significato inclusivo (*barabbím*: la totalità).

- L'esegeta Joachim Jeremias puntò sull'idea che anche *rabbím* senza l'articolo avesse un significato inclusivo (la totalità che comprende i singoli), perché diceva che nell'aramaico non esiste un termine per dire "tutti". Questa idea comunque non è del tutto corretta, in quanto, pur infrequente, si usa *hakkól* per dire "tutti" (in Gen 16, 12 si dice di Ismaele che la sua mano sarà contro tutti (*jádó hakkól*). Jeremias comunque afferma che *kól* non corrisponde a "tutti" ma all'integralità (cioè: non connota l'idea di una somma) [cf. J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980, 195, n.30). Il punto in questione resta discusso.

Indicazione di massima: Possiamo supporre che Gesù abbia usato la parola *rabbím*, la quale lascia indeterminato se "molti" si riferisce a "tutti" o meno. La sola considerazione terminologica non decide la questione.

- Benché un buon numero di esegeti del XX secolo, prima e dopo J. Jeremias, abbiano considerato che il senso delle parole di Cristo nell'Ultima Cena era inclusivo (versato "per tutti"), attualmente questa certezza è meno grande. Prosinger (nella sua tesi dottorale in tedesco diretta dal cardinale Vanhoye⁵) e altri hanno mostrato che lo studio di Jeremias non sempre ha usato presupposti corretti. Di conseguenza resta un margine ampio di opinabilità dal punto di vista terminologico. Come ha detto Benedetto XVI nella lettera ai vescovi tedeschi, il consenso sul significato del "per molti" prima era ampio ma attualmente non è più così.

Dovrebbero essere altre considerazioni di contesto (l'Ultima Cena) o di somiglianza (con altri testi biblici e non biblici dell'epoca) a deciderlo.

2. La questione biblica: perché Gesù ha usato "per molti"? Tre posizioni

- Jeremias sostiene, come abbiamo visto, che se voleva dire per tutti, doveva dire per molti, perché non esiste nell'aramaico un termine per dire "tutti". Questa idea oggi è meno accettata, ma è possibile che la consuetudine fosse dire *molti* per indicare *tutti*. Allora Gesù avrebbe usato la forma più normale di dire.
- Il papa Benedetto XVI dà una risposta diversa, nella lettera di sopra, che suona così: "Gesù si è identificato con il servo di Jahvé" e ha dunque volutamente evocato il testo di Isaia 53. Anche qui la questione non passa di essere probabile, benché oggi sta guadagnando consenso l'idea che Gesù abbia visto la sua morte alla luce della teologia del *servo di Jhwh* e abbia voluto evocare il *servo di Jhwh*. Non esiste tuttavia un consenso esegetico forte.
 - Fu anche qui J. Jeremias a difendere questa visione con grande slancio. Dopo aver studiato numerosi testi sulla passione del Signore egli concluse che "la passione si spiega in genere come azione vicaria in favore della moltitudine (*Teología del Nuevo Testamento*, 342), cioè nella linea del *servo di Jhwh*.
 - Altri esegeti sono di analogo parere e vedono punti di contatto tra le affermazioni di Cristo nell'istituzione dell'Eucaristia e la teologia isaiana del "servo sofferente", specie con Is 53,10-12. "Al di là delle somiglianze linguistiche, la nozione di dare la vita volontariamente è centrale in Is 53", afferma un importante esegeta (T. France, *The Gospel of Mark*, 420). Secondo N. T Wright, benché dalle parole di Gesù non risulta con chiarezza che egli si si

⁵ Si può anche leggere il breve riassunto della tesi in lingua francese: F. Prosinger, *Le sang de l'Alliance répandu "pour tous" ou "pour beaucoup"?*, "Sedes Sapientiae" 87 (2004), 53-70.

sia richiamato direttamente al *servo di Jhwh*, tuttavia la figura che egli realizza e lo schema di comprensione alla base dei suoi atti corrispondono alla figura del servo⁶.

- La questione è tuttavia oggetto di dibattito come può vedersi dagli *status quaestionis* offerti da W.M. Becker, *The Historical Jesus in the Face of His Death. Internal, Historical, and Systematic Perspectives*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1994, 105-160 (pp. 98 e 99 e note 58 y 59) e da S. McKnight, *Jesus and His Death: Some Recent Scholarship*, «Currents in Research: Biblical Studies» 9 (2001) 185-228. Più recentemente in favore dell'identificazione tra Gesù e il Servo, cf. W.H. Bellinger, Jr., W.R. Farmer (eds.), *Jesus and the Suffering Servant. Isaiah 53 and Christian Origins*, Trinity Press International, Harrisburg (PA) 1998.
- Un'altra interpretazione consiste nel dire che Gesù ha usato la parola "molti" perché aveva l'intenzione di offrire il suo sacrificio non per tutti, ma per quelli che di fatto lo avrebbero approfittato (cioè, in genere i credenti). In questo caso le parole avrebbero un senso simile a quando Gesù dice: "Io prego per loro; non prego per il mondo, ma per coloro che tu mi hai dato, perché sono tuoi" (Gv 17,9). Cioè si tratterebbe della prima comunità (come nella formula di Lc e Paolo: "per voi") e della successiva Chiesa di ogni tempo.
 - Questo modo di vedere non può essere escluso *a priori*, ma non può essere neanche acriticamente accettato. Altrimenti diverrebbe problematico spiegare i testi del NT in cui si afferma che Gesù ha dato la sua vita per tutti. Benedetto XVI cita alcuni di questi testi nella lettera da noi già considerata: Egli dice: **Il fatto che Gesù Cristo, come Figlio di Dio fatto uomo, sia l'uomo per tutti gli uomini, il nuovo Adamo, è una delle certezze fondamentali della nostra fede. Vorrei a questo riguardo ricordare solo tre versi delle Scritture. Dio "ha dato per tutti noi" il proprio Figlio, dice Paolo nella lettera ai Romani (8, 32). "Uno è morto per tutti", afferma nella seconda lettera ai Corinzi a proposito della morte di Gesù (5, 14). Gesù "ha dato se stesso in riscatto per tutti", si legge nella prima lettera a Timoteo (2, 6).** Di conseguenza, sebbene Gesù ha potuto offrire la sua vita *anzitutto* per la comunità dei fedeli, ciò non significa che egli abbia voluto escludere qualcuno dalla sua offerta sacrificale.
 - A mio parere non si deve minimizzare il fatto che - come nota Jeremias - il testo di 1Tim 2,6 ("l'uomo Cristo Gesù ... ha dato se stesso in riscatto per tutti") rende adeguato a un pubblico greco il *loghion* del riscatto (Mc 10,45: Il Figlio dell'uomo ... è venuto... per servire e dare la propria vita in riscatto per molti"). In altre parole: nella 1Tim Paolo interpreta che il "per molti" di Mc 10:45 significa "per tutti". Lo stesso varrebbe per le parole dell'Ultima Cena.

III. La questione dogmatica

(segui in parte lo studio di Manfred Hauke, ma non del tutto la sua posizione)

L'idea che Gesù è morto per tutti si trova chiaramente espressa nella sacra Scrittura. Non è sorprendente allora che essa sia anche espressa dai testimoni patristici (come S. Giovanni Crisostomo) e da alcune preghiere eucaristiche antiche. Allo stesso tempo la Chiesa ha sempre pensato che ciò non significa una salvezza automatica per tutti, ma si salveranno coloro che compiono ciò che è necessario per ottenere la salvezza. Per questo motivo anche tra i Padri, e nelle preghiere eucaristiche, l'efficacia della morte di Cristo viene spesso collegata alla condizione degli uomini come credenti in Cristo. Non si deve vedere una opposizione tra queste due posizioni (**Gesù morto per tutti vs. Gesù morto per i credenti**) ma i due aspetti appartengono alla fede della Chiesa.

Tuttavia si possono segnalare alcuni sviluppi particolarmente significativi nella storia del tema:

- La sistemazione di Prospero d'Aquitania (+>455) sul argomento: egli infatti distingue tra la potenza e la grandezza del sangue versato di Cristo, capace di redimere il mondo e l'efficienza di

⁶ Cf. N. T. Wright, *The Servant and Jesus* in W. H. Bellinger and W. R. Farmer, *Jesus and the suffering servant: Isaiah 53 and Christian origins*, Wipf and Stock, Eugene (OR) 2009, 281-297 (spec. 293).

questo sangue per portare alla vita, la quale richiede di essere bevuta (e dunque il battesimo e la fede viva). Così Prospero afferma che Cristo "è stato crocefisso soltanto per coloro che traggono profitto della sua morte". La sua intenzione non è di escludere nessuno *a priori* ma di dire quale sia l'esito della salvezza *a posteriori*.

86 PROSPER OF AQUITANE, *Pro Augustino responsiones ad capitula objectionum Gallorum calumniantium* 1.9 (PL 51.165b).

- Prospero si opponeva ad alcuni autori della Gallia (probabilmente al presbitero Lucido) che pensavano semplicemente che Cristo non era morto per tutti. La stessa opinione mantenne pochi secoli dopo, nel periodo carolingio, il monaco Gottescalco, il quale anticipava la visione calvinista e parlava di una doppia predestinazione, alla salvezza e alla condanna. Cristo sarebbe morto soltanto per gli eletti. Gottescalco fu condannato dal concilio di Quercy (853), svoltosi sotto la direzione di Icmaro di Reims. Questo concilio asseriva che "così come non c'è, non c'è mai stato né ci sarà un uomo la cui natura non sia stata assunta in Gesù Cristo, nostro Signore, allo stesso modo non c'è, non c'è stato né ci sarà un uomo per il quale Gesù non abbia sofferto. Tuttavia non tutti saranno redenti dal mistero della sua Passione" (DH 624).
- S. Pietro Damiano (1072?) spiega il senso del *pro multis* in questo modo: "*pro solis destinatis effusus est quoad efficaciam; pro omnibus quoad sufficientiam.*" Distingue tra potere redentore del sangue (*sufficientiam*) e azione efficace del sangue (*efficaciam*). *Expositio Canonis Missae* (PL 145.884b). Questa spiegazione passa agli autori del medioevo, non ultimo S. Tommaso d'Aquino (*IV Sent.* d. 8 q. 2 art. 2 qa 3 arg. 7). Autori posteriori usano questa distinzione tra efficienza e sufficienza per spiegare la differenza tra il *loghion* del riscatto e la sua versione per il pubblico greco in 1Tim. Essi dicono che Mc 10:45 parla della *efficienza* mentre 1Tim 2:6 si riferisce alla *sufficienza*. Gli autori di questo periodo pensano che Gesù conosce in anticipo durante la sua vita chi sono coloro che si salveranno, e tiene conto di ciò nell'offerta della sua vita.
 - Nel periodo medievale si parla principalmente del "*pro multis*" nel contesto delle parole di consacrazione del sacerdote (dunque in rapporto alla Messa) avendo in vista l'applicazione concreta del sacrificio della Croce. Perciò si mette in luce principalmente l'efficacia, come diretta alla comunità cristiana. Si tende a riferire il "*pro multis*" a coloro che in qualche modo beneficiano dei frutti della Messa (p. es.: coloro per i quali la Messa si offre, ecc.).
- Si arriva così alla formulazione del Catechismo Romano (o Catechismo del Concilio di Trento: pubblicato in latino e in italiano allo stesso tempo nel 1566), il quale costituisce il documento magisteriale più autorevole sulla questione:

“Le parole: per voi e per molti, prese separatamente da Matteo (*Mt 26,28*) e da Luca (*Lc 22,20*), sono riunite dalla santa Chiesa, ispirata da Dio, per esprimere il frutto e l'utilità della passione. Infatti se consideriamo l'efficace virtù della passione (in latino: *eius virtutem*), dobbiamo ammettere che il sangue del Signore è stato sparso per la salute di tutti; ma se esaminiamo il frutto che gli uomini ne hanno ritratto, ammetteremo facilmente che ai vantaggi della passione partecipano non tutti, ma soltanto molti. Perciò dicendo: per voi, ha voluto significare i presenti, con cui parlava, eccetto Giuda, oppure gli eletti del popolo Ebreo, quali erano i discepoli. Ed aggiungendo: per molti, ha voluto intendere gli altri eletti, Ebrei e i Gentili. Con ragione dunque non è stato detto: per tutti, trattandosi qui soltanto dei frutti della passione, la quale apporta salute soltanto agli eletti. In questo senso bisogna intendere anche le parole dell'Apostolo: Gesù Cristo fu offerto una sola volta per togliere i peccati di molti (*He 9,28*); e quelle del Signore: Prego per loro; non prego per il mondo, ma per quelli che mi hai dati, perché sono tuoi (*Jn 17,9*)”.

Il testo suppone, come è normale all'epoca, che Gesù ha detto entrambe le cose, "per voi" e "per molti". Si afferma che la virtù (interpreto: "potenziale") del sangue di Gesù è universale. Il *per molti* viene riferito agli "eletti", parola con la quale si indica coloro che di fatto si salvano. I "molti" sono qui tutti quei eletti che non erano presenti all'Ultima Cena.

- Successivamente il significato di "eletti" si avvicinerà di più a quello di "predestinati". All'epoca della composizione del Catechismo, Calvino (+1564) aveva già sostenuto con vigore la doppia predestinazione, e queste idee arrivarono successivamente all'ambito cattolico, in parte per l'influsso protestante e in parte per il nuovo enfasi sulle opere di Agostino. Alcuni cattolici come Michele Baio (+1589) si avvicinarono abbastanza alle posizioni protestanti. Mezzo secolo più tardi Jansenio (+1638), da un'ottica simile a quella di Calvino, sostenne che la grazia di Cristo era solo per i cristiani "*Pagani, Judaei, haeretici aliique huius generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum*". La conclusione era anche per lui che Gesù era morto soltanto per alcuni pochi eletti. Una mentalità abbastanza restrittiva sui beneficiari della morte di Cristo rimase per parecchio tempo, temperata qua e là con dichiarazioni magisteriali contro questa o quella affermazione concreta (p. es. le condanne delle idee gianseniste tra il 1641 e il 1664; o i *monitum* per le affermazioni di Paschasio Quesnel nel 1713). La Chiesa sembra aver cercato di sostenere le due affermazioni (*morto per tutti – morto per gli eletti*) e la loro complementarità, adducendo di volta in volta spiegazioni teologiche (come quella del Catechismo Romano) e rifiutando gli estremi delle linee "particolariste" (morto solo per alcuni: Calvino, Giansenio) e "universaliste" (Morto per tutti perché tutti si salveranno alla fine: Origene, Barth).

 - Le spiegazioni teologiche, come quella del Catechismo Romano, non si sono imposte. Cornelius a Lapide, grande esegeta gesuita contemporaneo di Calvino, scriveva: "**Cristo non morì soltanto per i predestinati, come vorrebbero gli eretici predestinazionisti di un tempo e Calvino nei nostri giorni: perché Cristo ha sofferto per tutti gli uomini in assoluto ed è morto per loro (...)** Si può anche dire che "per molti" si riferisce a quelli che ottengono la salvezza completa, i frutti della sua morte tra i giusti, benché egli abbia dato a tutti mezzi sufficienti di grazia per la loro salvezza". (Cornelius a Lapide, *Commentarii in Scripturam Sacram*, 8:391).
- Questa ultima posizione indica bene i termini del problema. Essa termina accennando al fatto che comunque Cristo dona a tutti mezzi sufficienti per la loro salvezza. A mio parere questo è uno degli aspetti che ha notevolmente sottolineato l'ultimo concilio ecumenico: il fatto che la mediazione salvifica di Cristo raggiunge tutti gli uomini senza esclusioni. Si dovrà allora dire anche che il sangue di Gesù ha di fatto un influsso benefico per tutti, sia per coloro che ottengano la remissione dei peccati e la salvezza completa, sia per coloro che non arrivano alla visione beata di Dio.

 - Lo schema precedente al Concilio Vaticano II (il sangue di Cristo è sufficiente per la salvezza di tutti [cioè: ha la potenza] ma è efficace soltanto per la salvezza degli eletti) appare insufficiente alla luce della dottrina del Concilio. La grazia di Cristo raggiunge effettivamente tutti almeno sotto certe forme (luci, mozioni, grazie prevenienti e attuali).
 - Infatti il Concilio dice: "la Chiesa crede che Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all'uomo, mediante il suo Spirito, luce e forza per rispondere alla sua altissima vocazione" (GS 10). E commenta Giovanni Paolo II: "l'uomo - ogni uomo senza eccezione alcuna - è stato redento da Cristo, perché con l'uomo - ciascun uomo senza eccezione alcuna - Cristo è in qualche modo unito, anche quando quell'uomo non è di ciò consapevole: «Cristo, per tutti morto e risorto, dà sempre all'uomo» - ad ogni uomo e a tutti gli uomini - «... luce e forza per rispondere alla suprema sua vocazione»" Enc. *Redemptor Hominis*, 14. [Altri affermazioni simili n. 12 della Dichiarazione *Dominus Iesus*, 16-VI-2000, e nel documento della Commissione Teologica Internazionale su *Alcune questioni sulla teologia della Redenzione* (1994), Parte IV, n. 412]
- Di conseguenza queste grazie di Cristo influiscono sulla vita di ogni uomo, e ciò è un bene oggettivo anche per coloro che, comunque, scelgono di comportarsi in modo disordinato. La morte di Cristo è per tutti perché tutti traggono beneficio di essa, compresi coloro che si perdono.

In sintesi, credo che si possa dire che:

1. La morte di Cristo è per tutti perché veramente ha un influsso di salvezza sulla vita di tutti. Questo influsso di salvezza si traduce "per molti" (non sappiamo quanti, né quale percentuale) in una salvezza completa (la vita eterna).
 - Questa affermazione è attualmente, a mio parere, la dottrina ufficiale della Chiesa Cattolica. Forse si può dire che essa ha la forza di un dogma di fede.

2. Il senso preciso che Gesù ha dato alle parole "il mio sangue, dell'alleanza, versato per molti in remissione dei peccati" resta aperto agli studi biblici. E esso tuttavia può essere interpretato secondo la dottrina ufficiale della Chiesa (n.1), anche perché il "per molti" aramaico ammette un notevole grado di indeterminatezza, il quale permette assorbire le varie sfumature dottrinali.

3. La Chiesa può scegliere quale formula liturgica usare per la consacrazione. Logicamente dovrà esistere una coerenza tra la formula usata e la dottrina ufficiale. Attualmente nel rito latino usa "*pro multis effundetur in remissione peccatorum*", con l'idea di usare le stesse parole usate nei vangeli (ritenute memoria fedele di ciò che Gesù disse).

4. Nel tradurre alle lingue volgare queste formule la Chiesa può legittimamente:
 - adottare la traduzione che meglio riproduca la dottrina ufficiale della Chiesa, la quale interpreta teologicamente il senso delle parole del vangelo (Benedetto XVI parla di *interpretazione strutturale o contenutistica*)
 - Perciò può tranquillamente tradurre "versato per tutti", e potrebbe anche tranquillamente tradurre "versato per molti" con l'idea di indicare il fatto che non tutti si salvano automaticamente. Saranno allora i motivi pastorali a determinare quale traduzione usare.
 - Può anche adottare la traduzione che meglio riproduca le parole trasmesse dai vangeli. (Benedetto XVI parla di *interpretazione letterale*). In questo caso dovrà vedere come quella stessa parola viene abitualmente tradotta in quella lingua quando appare nei vangeli.
 - Questa è stata la scelta fatta negli ultimi anni dalla Congregazione per il Culto (e da Benedetto XVI). Nel nostro caso allora il "*pro multis*" si deve tradurre "per molti", perché questo è il modo abituale di tradurre nel vangelo la parola greca *polloí* ("molti").