

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SECONDA DOMENICA DOPO IL MARTIRIO DEL PRECURSORE

L'interpretazione delle Scritture d'Israele, e in particolare della *Tôrāh* di Mosè, nell'insegnamento di Gesù, ha guidato i discepoli a comprendere che tutta la rivelazione fatta a Israele fosse orientata a quel sorprendente e inatteso compimento nella sua crocifissione e risurrezione (cf Lc 24,27; inoltre si leggano la trasfigurazione, Mc 9,2-10 e parr., e le "predizioni" della Passione, Mc 8,31-33; 9,31-32; 10,33-34 e parr.).

In ogni momento, il nostro permanente compito di discepoli è di fissare l'attenzione sulla fede di Gesù, apostolo e sommo sacerdote della fede che professiamo (cf *Epistola*). Le Sacre Scritture d'Israele – come una freccia ben appostata nell'arco saldo, che è in verità la vicenda dell'Israele della fede – sono pronte a scoccare per raggiungere il bersaglio verso il quale sono orientate dalla rivelazione del Figlio di Dio. Ciò non significa *superare* il Primo Testamento e dimenticarlo, come se non fosse più necessario sia alla rivelazione nel suo insieme sia alla sua centratura cristologica.

Definendo le Scritture del popolo ebraico «Antico Testamento», la Chiesa non ha voluto affatto suggerire che esse siano superate e che se ne potesse ormai fare a meno. Al contrario, essa ha sempre affermato che Antico Testamento e Nuovo Testamento sono inseparabili. Il loro primo rapporto sta proprio in questa inseparabilità. Quando, all'inizio del II secolo, Marcione voleva rifiutare l'Antico Testamento, si scontrò con una totale opposizione da parte della Chiesa post-apostolica. Il rifiuto dell'Antico Testamento portava del resto Marcione a respingere anche gran parte del Nuovo – accettava solo il vangelo di Luca e una parte delle lettere di Paolo –, il che dimostrava chiaramente che la sua posizione era insostenibile. È alla luce dell'Antico Testamento che il Nuovo comprende la vita, la morte e la glorificazione di Gesù (cf I Cor 15,3-4).¹

La confessione cristologica giudica Gesù meritevole di una gloria qualitativamente maggiore rispetto a Mosè, quanto l'onore del costruttore della casa supera quello della casa stessa (cf *Epistola*): il Figlio è la piena rivelazione del Padre, è il baricentro (o l'acme) dell'intera storia dell'universo, iniziata «in principio» (*b'ērēšît*) e in cammino verso «il settimo giorno» di Dio, ovvero *il fine* della storia, quando tutta la realtà sarà riconsegnata nelle mani del Padre, per usare il simbolismo apocalittico di I Cor 15,28. Tuttavia, ciò non significa dimenticare o accantonare le parole profetiche di Mosè e dei Profeti.

Ci è ancora necessario leggere la terza parte del libro di Isaia (cf *Lettura*). Ricordando le grandi gesta di יְהוָה nel passato d'Israele, il profeta invoca la loro piena attuazione per il futuro, nell'attesa della definitiva irruzione di יְהוָה nella storia. Di fronte all'evento di Gesù, quelle parole appaiono poca cosa; eppure ci permettono di capire il senso della speranza d'Israele e il valore dell'auto-comunicazione di Dio nel Figlio.

Gesù non è solo un segno di Dio nella nostra storia, ma è presenza di Dio così come è in se stesso, è auto-comunicazione di Dio: è il dono pieno e totale, che Dio fa di se stesso all'uomo e che viene

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, n. 19 (IIA, 1).

accolto mediante un altro dono di Dio, cioè mediante lo Spirito Santo, con cui Dio stesso, abitando nelle profondità del cuore umano, abilita l'uomo all'incontro con Cristo.

Queste forme nuove e imprevedibili, con cui Dio stesso, mediante Gesù e lo Spirito, abita nella storia umana, da un lato, suppongono e suggellano la ricerca di Dio [...] e la purificano, la tengono vigilante e la aprono a insospettite e gratuite attuazioni.

E poiché il rischio dell'uomo davanti a Dio è quello di chiudersi, di arroccarsi, di negare la propria disponibilità, comprendiamo perché la presenza di Dio in Gesù, per un verso, ha manifestato una disponibilità di Dio oltre ogni immaginazione, fino alla lavanda dei piedi, fino allo svuotamento, fino alla morte, fino alla volontaria impotenza dell'amore; per un altro verso, ha invitato l'uomo alla conversione e alla fede, cioè al radicale cambiamento di mentalità, al distacco dai propri progetti egoistici per rendersi totalmente disponibile al progetto di Dio.²

La nostra confessione di fede è un dono «che viene dall'alto», frutto di una sapienza che non nasce da riflessioni filosofiche, ma da Dio stesso. Il Figlio riceve la sua identità dalla relazione unica e singolare con il Padre; chi dà la sua adesione a Gesù, i.e. chi crede in Lui, si mette nella giusta condizione di comprendere ^{ADONAI}, il suo amore e la *Tôrāh* stessa di Mosè: «Se credeste a Mosè, credereste anche a me, poiché di me egli scrisse. E se non credete ai suoi testi, come potrete credere alle mie parole?» (cf *Vangelo*).

LETTURA: Is 63,7-17

Nella terza parte del Libro di Isaia (cc. 56-66), dal punto di vista formale, sono raccolti diversi generi letterari e, dal punto di vista contenutistico, vi sono esortazioni e promesse per coloro che hanno deciso di «stare saldi nell'alleanza di ^{ADONAI}» (Is 56,4. 6), nell'ambiente della comunità di Gerusalemme dopo la ricostruzione iniziata negli anni 520-515 a.C.

Per alcuni aspetti e per taluni problemi sollevati, queste pagine sono vicine ad Aggeo e Zaccaria. Ma il carattere anonimo delle collezioni riunite e l'assenza di datazioni rendono difficile e aleatorio ogni tentativo di datazione e di collegamenti a situazioni storiche precise. È verosimile che questi capitoli vadano ascritti a diversi autori, per un periodo storico abbastanza esteso. È però importante leggere la mano redazionale dell'intero libro di Isaia che in questo terzo momento ha voluto illustrare il senso di una *salvezza al modo della speranza* e non della sua piena realizzazione. Anche ipotizzando che questi capitoli inglobino frammenti diversi per origine, genere letterario e condizioni storiche, tuttavia essi non sono stati riuniti «a caso».

Sfrutto il lavoro di Rémi Lack³ – che studia il Secondo Isaia con riferimento privilegiato al bagaglio simbolico – per mostrare come le diverse unità tra loro si corrispondono in modo simmetrico attorno al baricentro che è costituita dalla chiamata a «evangelizzare» (*biššēr*) un popolo di *ʿānāwīm* «poveri» (Is 60-62; si rilegga in particolare l'inizio di 61,1-3).

Il quadro seguente presenta la simmetria di tali corrispondenze:

A. 56,1-8: Dio raduna il suo popolo

B. 56,9-58: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli

C. 59,1-14: Salmi di lamento per l'assenza di Dio e confessione dei peccati

D. 59,15-20: Dio, il guerriero divino

² L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O. R., Milano 1987, pp. 93-94.

³ Si vedano R. LACK, *La symbolique du Livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration* (AnBib 59), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1973, p. 125; G. POLAN, *In the Ways of Justice toward Salvation*, Lang, New York 1986; É. CHARPENTIER, *Per leggere l'Antico Testamento*, Nuova edizione a cura di R. FABRIS (Collana «Per Leggere»), Edizioni Borla, Roma 1982, ²1993, p. 73.

E. 60,1-22: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio

X. 61,1-11: L'annuncio dei tempi messianici e lo Spirito del Signore

E'. 62,1-12: La nuova Gerusalemme, sposa di Dio

D'. 63,1-6: Dio, il guerriero divino

C'. 63,7 – 64,11: Salmi di lamento per l'assenza di Dio e confessione dei peccati

B'. 65,1 – 66,17: Minacce per i malvagi e promesse per i fedeli

A'. 66,18-24: Dio raduna il suo popolo

Come si deduce da questo sguardo panoramico, la pericope liturgica offre la prima parte del lungo salmo di lamentazione che compone la sezione C' (Is 63,7 – 64,11) e che porta in sé non pochi elementi che lo avvicinano alla teologia dtr e ad altri salmi di lamentazione (cf Sal 36; 44; 74; 77; 79; si veda lo stesso libro delle Lamentazioni). Non è inverosimile che la composizione sia collocabile all'inizio del "ritorno" dall'esilio (520-515 a.C.) o qualche momento posteriore, dal momento che si colloca in una sezione escatologica (Is 63,7 – 66,24), che descrive che cosa si dovrà fare se davvero si vuole gustare la ricchezza del glorioso nuovo regno di $\overline{\text{YADONAI}}$. Di contro, si rivela ciò che il popolo deve evitare di fare per non soffrire l'ira (cioè la condanna) del giudizio di $\overline{\text{YADONAI}}$.

L'insieme della pagina può essere suddiviso in due principali sezioni:

- a) Is 63,7-14: uno sguardo al passato, fatto di tenerezza divina e d'insuccessi d'Israele
- b) Is 63,15 – 64,11: uno sguardo al futuro, con richiesta d'intervento divino e confessione del peccato

⁷ Voglio ricordare i benefici di $\overline{\text{YADONAI}}$,

le lodi di $\overline{\text{YADONAI}}$, quanto egli ha fatto per noi.

Egli è grande in bontà per la casa d'Israele.

Egli ci ha trattato secondo la sua misericordia,

secondo la grandezza della sua tenerezza.

⁸ Aveva pensato: «Certo, sono il mio popolo,

figli che non deluderanno»,

e fu per loro un Salvatore.

⁹ In tutte le loro angustie Egli provava angustia:

non un inviato della sua Presenza,

ma egli stesso li ha salvati;

con amore e compassione li ha riscattati,

li ha sollevati e portati su di sé,

tutti i giorni antichi.

¹⁰ Ma essi si ribellarono

e contristarono il suo santo spirito.

Egli perciò divenne loro nemico

e combatté contro di loro.

¹¹ Allora il suo popolo si ricordò dei giorni antichi, di Mosè:

«Dov'è colui che li fece salire dal mare con i pastori delle loro greggi?

Dov'è colui che gli pose nell'intimo il suo santo spirito?

¹² Che fece camminare alla destra di Mosè il suo braccio glorioso,

che divise le acque davanti a loro acquistandosi un nome eterno;

¹³ che li fece avanzare tra gli abissi

come un cavallo nella steppa, senza inciampare;

¹⁴ Come armento che scende per lo *wadi*,

lo spirito di $\overline{\text{YADONAI}}$ li guidò al riposo.

Così tu conducesti il tuo popolo, per farti un nome glorioso.

¹⁵ Guarda dal cielo e vedi,
dal tuo elevato trono, santo e glorioso:
Dove sono il tuo zelo e la tua potenza?
Il fremito delle tue viscere e la tua misericordia
sono insensibili verso di me.

¹⁶ Eppure, Tu sei nostro padre!
Anche se Abramo non ci riconosce
e Israele non si ricorda di noi,
Tu, ^{YADONAI}, sei nostro padre,
nostro Redentore dall'antichità è il tuo nome!

¹⁷ Perché, ^{YADONAI}, ci lasci vagare lontano dalle tue vie
e lasci indurire il nostro cuore, così che non ti tema?
Ritorna a causa dei tuoi servi,
le tribù della tua eredità!

La *prima sezione* (63,7-14) inizia con uno sguardo alla storia (cf Sal 106), quando ^{YADONAI} agiva con pietà con il suo popolo e lo salvò da molte tribolazioni (vv. 7-9). Di contro, il popolo si è ribellato contro il suo Dio, tanto da rendere ^{YADONAI} proprio nemico (v. 10). Soprattutto durante l'esodo, ^{YADONAI} ha manifestato questo intervento salvifico, sia al Mare dei Giunchi sia durante il cammino nel deserto (vv. 11-14).

Ecco i due paragrafi della prima sezione:

^{YADONAI} ha dimostrato all'esodo la sua forza salvifica, ma Israele gli si ribellò:	63,7-10
Dov'è ora questo Dio potente che nel passato ha salvato il suo popolo?:	63,11-14

Nella *seconda sezione* (Is 63,15 – 64,11) l'orientamento è verso il futuro e il salmista implora ^{YADONAI} ad avere pietà del suo popolo come già fece in passato. Uno sguardo all'insieme della sezione, anche se la lettura liturgica si ferma al v. 17:

Lamento per l'assenza di ^{YADONAI} in questo frangente:	63,15-19
Invocazione perché ^{YADONAI} intervenga con la sua potenza:	63,20 – 64,4a
Confessione dei peccati:	64,4b-6
Invocazione perché ^{YADONAI} risponda a questa preghiera:	64,7-11

vv. 7-10: Il paragrafo si apre con l'affermazione dell'amore e della pietà di ^{YADONAI}, il fedele alleato di Israele. Il tema sarà illustrato nei versetti seguenti riandando alla storia passata d'Israele, soprattutto agli eventi esodici. La narrazione è già motivo di lode e il narratore, ricordando questi eventi, coinvolge i suoi uditori nella stessa lode.

L'apertura è simile al Sal 106,1-2:

- ¹ Rendete grazie ad ^{YADONAI}, perché è buono,
perché il suo amore è per sempre.
- ² Chi può narrare i portenti di ^{YADONAI},
far risuonare tutta la sua lode?

I grandi portenti sono gli eventi esodici: una voce solista (la prima persona singolare è usata solo nel v. 7, poi è sempre la prima persona plurale) invita tutti a unirsi nella lode «secondo tutto quanto egli ha fatto per noi» (*k^eal kōl 'āšer g^emālānū*). Questa confessione “storica” potrebbe riguardare l'intera raccolta di *memorie fondatrici* che la tradizione post-esilica andava

raccogliendo e che sarebbero diventate i libri della *tôrāh* e della storia dtr. Ricordare queste memorie significa cantare l'*illacerabile tenerezza* del Dio dell'alleanza: il vocabolo *hesed* sta infatti all'inizio e alla fine del v. 7, formando un'inclusione nevralgica per comprendere il punto di appoggio della lamentazione seguente. Proprio da qui nasce il problema: dov'è ora quella *tenerezza* manifestata un tempo?

Il v. 8 riporta un pensiero di ^{ADONAI} (in accadico il verbo *amāru* significa «pensare», non soltanto «dire») e spiega le attese del Dio dell'alleanza: «Certo, sono il mio popolo, figli che non deluderanno». Si ricordi Is 1,2-3:

Udite, o cieli, ascolta, o terra,
così parla il Signore:
«Ho allevato e fatto crescere figli,
ma essi si sono ribellati contro di me.
Il bue conosce il suo proprietario
e l'asino la greppia del suo padrone,
ma Israele non conosce,
il mio popolo non comprende».

La decisione d'amore che ha portato a sancire l'alleanza con Israele (cf Dt 7,6-8) ha portato ^{ADONAI} ad essere Redentore del suo popolo (cf anche Is 59,1; 60,16; 63,1) quando era schiavo in Egitto (Es 3,7-12). La confessione di fede principale per Israele lo ribadisce: «Io sono ^{ADONAI} tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto e dalla casa degli schiavi», Dt 5,6; Es 20,2).

Il v. 9 è abbastanza complesso dal punto di vista testuale. Il *k^etîb* del TM recita così: *b^ekol-šārātām lō³ šār* «in tutta la loro angustia egli non provò angustia»; il *q^rrē* invece legge: *b^ekol-šārātām lō šār* «in tutta la loro angustia ci fu angustia per lui» o, in modo meno letterale «in ogni loro angustia Egli provava angustia». Il tempo di questa afflizione non è esplicitamente ricordato, se non dal generico «tempi antichi» alla fine del v. 9, ma si dovrebbe trattare della rilettura di Es 3,7ss e quindi del fatto che lo stesso ^{ADONAI} partecipò alla sofferenza del suo popolo e fu angosciato nel vedere il suo popolo in afflizione (cf anche Gdc 10,15-16).

L'«angelo della sua Presenza» (*mal'ak pānā'jw*) è colui che accompagna il popolo nel cammino dell'uscita (Es 23,20; 32,33) e già era apparso a Mosè nel roveto ardente (Es 3,2-6). Lo strano sintagma sta a dire che in realtà fu ^{ADONAI} stesso a guidare il suo popolo nei quarant'anni del deserto (Es 19,4; Dt 1,21; Is 46,4; Os 11,3) e a dimostrare così il suo amore invincibile.

Con il v. 10, l'attenzione si sposta sulla risposta di Israele. ^{ADONAI} non si aspettava certo una risposta negativa dal suo popolo, dopo tutta la manifestazione di tenerezza che aveva messo in esecuzione; e invece dovette ricredersi e constatare la loro «ribellione» (*mrh*, una radice frequentissima nei racconti del deserto e diventata con Ezechiele il titolo spregiativo di *bêt m^eri*, quasi a sostituire il titolo nobile di *bêt jîsrā'ēl*). Il testo dice che in questo modo «contristarono il suo santo spirito» (*w^ec iṣṣ^e bû³ 'et-rû^a h qodšô⁴*), un altro modo per esprimere «la santa presenza di ^{ADONAI}» (così propone di tradurre B.S. Childs; cf Sal 139,7).

Il comportamento del popolo «sconvolge» (*hāpak*) il modo di essere di Dio: dall'essere un *môšî^zc* «salvatore» (v. 8) all'essere un *'ôjēb* «nemico» (cf anche Dt 32,23). Così, invece di avere amore illacerabile, compassione e tenerezza verso Israele, egli si mise a combattere contro di loro. È la teologia che la prima parte di Isaia aveva ampiamente sviluppato: «Se vi ostinate e vi ribellate, sarete divorati dalla spada» (Is 1,20); oppure, contro la posizione di Aḥaz: «Se voi con crederete [= porre in ^{ADONAI} la propria stabilità], non troverete stabilità» (Is 7,9).

⁴ Il testo di IQIs^A legge al plurale *w^ec iṣṣ^e bû³ 'et-rû^a h q^edōšā'jw* «contristarono lo spirito dei suoi santi», forse avendo come riferimento gli angeli o altre mediazioni.

vv. 11-14: Nel secondo paragrafo, sembra che il ricordo sia di $\overline{\text{ADONAI}}$ e solo dal v. 11b continui con il ricordo dei fatti compiuti da Dio. Alcuni commentatori (vedi ad es. C. Westermann) propongono di emendare il v. 11a, leggendo così: «Essi ricordarono...». Non c'è bisogno di alcun emendamento e nemmeno però bisogna supporre $\overline{\text{ADONAI}}$ come soggetto.

Il verbo che sta all'inizio del v. 11 (*wajjizkōr* «si ricordò») trova infatti il suo soggetto in *‘ammô* «suo popolo» e l'oggetto di tale ricordo è appunto *j'mê 'ôlām* «i giorni antichi» e *mōšeh* «Mosè». Tutte le immagini collegate a questo ricordo possono essere spiegate come illustrazione dell'azione di $\overline{\text{ADONAI}}$ nel contesto dell'esodo. In altre parole, il referente dei participi rimane sempre $\overline{\text{ADONAI}}$ con reminiscenze di varie immagini esodiche:

a) «colui che li fece salire dal mare (*ham-ma'ālēm mijjām*) con i pastori delle loro greggi»: si ricordi che Faraone alla fine della sequenza delle piaghe, la notte della strage dei primogeniti, a Mosè e ad Aronne ingiunge di andar via con il massimo delle concessioni: «Alzatevi e abbandonate il mio popolo, voi e i figli d'Israele. Andate, rendete culto ad $\overline{\text{ADONAI}}$, come avete detto. Prendete anche il vostro bestiame e le vostre greggi, come avete detto, e partite. Benedite anche me» (Es 12,31-32);

b) «colui che gli pose nell'intimo (*has-šām b'qirbô*) il suo santo spirito»: il riferimento potrebbe essere all'episodio narrato in Nm 11,16-25, in quanto in quel contesto Dio donò il suo spirito prima a Mosè e in seguito ai 70 (o 72) anziani di Israele;

c) «che fece camminare alla destra di Mosè (*môlik lîmîn mōšeh*) il suo braccio glorioso»: è il braccio potente di $\overline{\text{ADONAI}}$, protagonista di tanti segni, capace di dominare il suo regno (Is 40,10), di portare salvezza (Is 52,10; 59,16; 63,5), di avere cura per il proprio gregge (Is 40,11), di sconfiggere i propri nemici (Is 30,30; 48,14; 51,9), di portare giustizia alle nazioni (Is 51,5) e mantenere le eterne promesse (Is 62,9). È il braccio che ha sorretto i “colpi” di Mosè e Aronne davanti a Faraone (Es 7-14);

d) «che divise le acque (*bôqē^{ac} majim*) davanti a loro acquistandosi un nome eterno»: sebbene si debbano ricordare tutte le “piaghe” d'Egitto, qui si menziona solo la divisione del Mare dei Giunchi, emblema dei segni esodici (Es 14,16. 21-22). L'esito fu la “santificazione” del nome di $\overline{\text{ADONAI}}$ nei secoli (cf Es 15);

e) «che li fece camminare tra i flutti (*môlikām bat-^lhômôt*) ...»: *l'hôm* è l'«abisso» di Gn 1,2, ma in Es 15,5. 8; Is 51,10; si riferisce alle profondità del Mar Rosso, che diventarono per Israele un luogo asciutto, permettendo di camminare su di esso «come un cavallo nella steppa, senza arenarsi». Più difficile è decidere se l'immagine seguente del v. 14a («come armento che scende per lo *wadi*») sia da interpretare ancora in riferimento al passaggio del Mar Rosso o se invece ci si riferisca all'entrata in Canaan. La stessa concatenazione di immagini l'abbiamo in Sal 114,3-4:

³ Il mare vide e si ritrasse,

il Giordano si volse indietro,

⁴ le montagne saltellarono come arieti,

le colline come agnelli di un gregge.

Stando però la seconda parte del v. 14, preferisco pensare l'immagine in riferimento all'entrata di Israele nel «riposo» (*nû^ah*) della terra di Canaan. Il «riposo» è spesso associato alla conclusione dell'itinerario dell'esodo in pagine poetiche che ne richiamano le vicende (Dt 3,20; 12,10; Gs 1,13; 22,4).

Il paragrafo (v. 14b) si conclude con un'affermazione conclusiva sintetica: *kēn nihagtā 'amm^ekā la'āsôt l'kā šēm tip'eret* «Così tu conducesti il tuo popolo per farti un nome glorioso». Con questi segni – e negli altri che la confessione storica porta con sé e qui sono semplicemente allusi – $\overline{\text{ADONAI}}$ ha guidato in modo sovrano il suo popolo con la sua forza, il suo

irremovibile amore e la sua eterna tenerezza (cf v. 7). Tutto ciò dimostra la grandezza di Dio *nel passato*. E ora? E per il futuro? È forse cambiato il modo di agire di ^{ADONAI} (cf Sal 77)?

vv. 15-17: Nella seconda sezione del lamento, l'orante inizia con una supplica: egli non accusa Dio per qualcosa di sbagliato, ma lo invoca in modo pressante: *habbēt miš-šāmajim ūr'ēh* «guarda dal cielo e vedi» ciò che ora sta succedendo (cf anche Sal 80,1-2). Nella sezione precedente (vv. 7-14) ha lodato la vicinanza di ^{ADONAI} al suo popolo nel passato e ha ricordato l'«angelo della sua Presenza» che ha accompagnato Israele nel cammino dall'Egitto a Canaan. Ma ora, ^{ADONAI} sembra davvero lontano e irraggiungibile. L'orante non sta dubitando dell'esistenza di ^{ADONAI}, della sua santità e del suo glorioso potere. Chiede però di poter vedere di nuovo un Dio in azione a favore del suo popolo. In seguito, diventerà evidente che il peccato (Is 64,1-7) ha causato l'allontanamento tra ^{ADONAI} e il popolo. Per questo non può agire in suo favore.

La prima domanda dell'orante è: «Dove sono il tuo zelo (*qin'āh*) e la tua potenza (*g'bürōtekā*)?». Il plurale del secondo termine non deve trarre in inganno: si tratta certo di tutte le manifestazioni della forza di Dio, ma può essere inteso come un singolare di tipo fenicio, per indicare l'astratto. Comunque si potrebbe vocalizzare anche al singolare *g'bürā'kā* senza toccare il testo consonantico. L'accusa che ne segue è molto forte: «Il fremito delle tue viscere (*hāmōn mē'ekā*) e la tua misericordia (*rahāmekā*) sono insensibili verso di me?». Sono le due fondamentali dimensioni divine sulle quali Osea costruisce la *diversità* del modo di agire di Dio rispetto agli idoli e rispetto agli stessi umani (cf Os 11,1-9). Ma ora sembrano essere eclissate.

Vi è qualche difficoltà testuale alla fine del v. 15. L'ebraico sembra presupporre come soggetto: «Il fremito delle tue viscere e la tua misericordia» ed è vocalizzato dai massoreti così: *'ēlaj hit'appākū*, che andrebbe quindi tradotto «sono insensibili verso di me». Può essere interpretata come sentenza asseverativa (o esclamativa) oppure interrogativa. Lasciare il TM in senso asseverativo mi sembra la soluzione migliore. Si potrebbe anche cambiare al plurale il pronome *'ēlaj*, che quindi diventerebbe *'ēlenu* «verso di noi»; ma non è necessario e, non essendo una variante attestata, è meglio non introdurla.

Dopo l'espressione che denuncia la lontananza di ^{ADONAI}, ecco la ragione per cui la situazione vissuta da Israele sembra tanto diversa da quella che dovrebbe essere. Il *kī* all'inizio del v. 16 potrebbe avere due valori: *a*) enfatico: «Certo, Tu sei nostro Padre!»; *b*) avversativo: «Eppure, Tu sei nostro Padre!». Personalmente preferisco la seconda soluzione, in quanto pone meglio in evidenza la dialettica tra il comportamento di ^{ADONAI} e la motivazione con la richiesta dell'orante.

Il titolo *'ābîmū* «padre nostro» non è molto frequente nella Bibbia Ebraica e comunque sempre con suffissi personali (oltre al presente contesto, si vedano Is 64,7; 1 Cr 29,10; *'ābîkā* in Dt 32,6). Probabilmente si volevano evitare sincretismi con il Dio-padre del pantheon cananaico, *'ēl*, e ogni connotazione sessuale del Dio ^{ADONAI}. Più frequente è invece l'affermazione che i figli d'Israele siano «figli di ^{ADONAI}» (cf Dt 32,18; Es 4,22; Is 1,2. 4; Os 11,1-4; Ger 31,9; Is 45,9-12; Mal 1,6). Nel contesto di Is 63,15-16 il titolo vuole sottolineare lo smacco che il Padre e Redentore di Israele non si dia pensiero in questo frangente storico per i suoi figli. Nel v. 16 il contrasto tra ^{ADONAI} e i padri antenati Abramo e Israele-Giacobbe non è ben chiaro: potrebbe significare l'impossibilità dei patriarchi di venire in soccorso dei loro discendenti, oppure il fatto che abbiano abbandonato i loro figli degeneri, oppure che paradossalmente non vi sia altro aiuto se non nel Padre che sta nei cieli, Redentore d'Israele.

Il v. 17 introduce una seconda lamentazione: perché ^{ADONAI} lascia che Israele vaghi lontano dalle sue vie? e, di conseguenza, perché ^{ADONAI} permette che il cuore dei figli di Israele s'indurisca

e non lo veneri più? Se davvero Dio ha nelle sue mani le sorti di tutti gli uomini, avrebbe potuto intervenire per evitare questi abbandoni. Se non l'ha fatto, ha una qualche diretta responsabilità in tale allontanamento (cf Is 6,9-10; e l'indurimento del cuore di faraone: Es 7,3. 13; 9,12; 10,1. 20. 27; 11,10). Invece di passare subito alla confessione dei peccati (cf in seguito Is 64,5b-7) l'orante chiede ad ^{ADONAI} di «tornare» (*šûb*) a guardare con favore al suo popolo, come ha fatto in passato (cf vv. 7-14). Se ^{ADONAI} è davvero il Signore della storia e delle sorti di tutti i popoli, egli può cambiare il corso degli eventi *l'ma'an* «a causa» dei suoi servi che sono le tribù della sua eredità (cf Dt 32,7-9).

La speranza che ^{ADONAI} risponda favorevolmente è fondata sulla teologia dell'esodo: ^{ADONAI} è Padre e Redentore di Israele, ha liberato il suo popolo dall'Egitto e l'ha reso figlio, chiamandolo a libertà (Os 11,1). Israele ha una relazione di alleanza con il suo Dio: essi sono stati chiamati a servirlo (*'abad*) e ad osservare (*šamar*) il suo comandamento. Non solo la *'eres* «terra» è eredità per Israele, ma anche Israele è eredità di ^{ADONAI}, suo possesso.

Per questo ^{ADONAI} non potrà non intervenire in favore dei suoi figli.

SALMO: Sal 79(80),2-3. 9-12. 15-16. 18-19

℟ Fa' splendere il tuo volto, Signore, e noi saremo salvi.

² Tu, pastore d'Israele, ascolta,
tu che guidi Giuseppe come un gregge.

Seduto sui cherubini, risplendi

³ davanti a Efraim, Beniamino e Manasse.
Risveglia la tua potenza e vieni a salvarci. ℟

⁹ Hai sradicato una vite dall'Egitto,
hai scacciato le genti e l'hai trapiantata.

¹⁰ Le hai preparato il terreno,
hai affondato le sue radici ed essa ha riempito la terra.

¹¹ La sua ombra copriva le montagne
e i suoi rami i cedri più alti.

¹² Ha esteso i suoi tralci fino al mare,
arrivavano al fiume i suoi germogli. ℟

¹⁵ Dio degli eserciti, ritorna!

Guarda dal cielo e vedi e visita questa vigna,

¹⁶ proteggi quello che la tua destra ha piantato,
il figlio dell'uomo che per te hai reso forte.

¹⁸ Sia la tua mano sull'uomo della tua destra,
sul figlio dell'uomo che per te hai reso forte.

¹⁹ Da te mai più ci allontaneremo,
facci rivivere e noi invocheremo il tuo nome. ℟

EPISTOLA: Eb 3,1-6

Nella *dispositio* generale della Lettera agli Ebrei, il passo apre la seconda delle cinque esortazioni (Eb 2,1-4; 3,1-4,14; 5,11-6,12; 10,19-39; 12,1-13) che anticipano la sezione finale

propriamente parenetica, creando delle pause nella complessa argomentazione teoretica di questa magistrale “omelia” o “trattato”:

- I. 1,1 – 2,18: La rivelazione definitiva di Dio nel Figlio
- II. 3,1 – 5,10: Il Figlio è il vero Sommo Sacerdote
- III. 5,11 – 10,39: Il ministero di Sommo Sacerdote compiuto dal Figlio
- IV. 11,1 – 12,13: Lealtà di Dio e perseveranza del credente
- V. 12,14 – 13,25: Esortazioni per la vita del credente in un ambiente ostile

¹ Perciò, fratelli santi, che siete partecipi della chiamata celeste, considerate l’apostolo e sommo sacerdote della nostra confessione di fede, Gesù, ² il quale è degno di fede per colui che l’ha reso tale, come lo fu Mosè in tutta la sua casa. ³ Ma, in confronto a Mosè, egli è stato giudicato degno di una gloria tanto maggiore quanto l’onore del costruttore della casa supera quello della casa stessa. ⁴ Ogni casa infatti viene costruita da qualcuno e chi ha costruito tutto è Dio. ⁵ Ora, *Mosè fu degno di fede in tutta la sua casa* in quanto *servo*, in vista della testimonianza delle cose che sarebbero state rivelate, ⁶ mentre Cristo lo fu in quanto figlio sopra la sua casa; e la sua casa siamo noi, se però conserviamo la *parresia* e il vanto della speranza.

La breve pericope scelta offre almeno due spunti per il tema cristologico che caratterizza la presente Seconda Domenica dopo il Martirio del Precursore: *a*) l’invito a guardare alla fede di Gesù; *b*) il confronto asimmetrico tra il “servo” Mosè e il “figlio” Gesù Cristo.

a) Il contesto in cui si colloca la Lettera agli Ebrei è una comunità (o un gruppo particolare) che rischia di voler tornare su qualche punto teologicamente rilevante a posizioni giudaiche: tempio e sacerdozio, sistema sacrificale e osservanze rituali, mediazioni angeliche e cristologia. Di fronte a tale tentazione, l’autore di Ebrei cerca anzitutto di mostrare la singolarità del riconoscimento cristologico nella vicenda di Gesù, senza tuttavia perdere di vista la *fede di Gesù* che a più riprese viene analizzata.

Gesù è infatti ὁ τῆς πίστεως ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής «colui che dà origine alla fede e la porta a compimento» (Eb 12,2), definizione in parte anticipata in Eb 2,10: «Conveniva infatti che Dio – per il quale e mediante il quale esistono tutte le cose, lui che conduce molti figli alla gloria – rendesse perfetto per mezzo delle sofferenze il capo che guida alla salvezza (τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας).

Si tratta evidentemente di Gesù durante la sua vita terrena, non del Figlio di Dio nella sua preesistenza, né di Cristo come sta adesso, dopo la sua glorificazione pasquale. Nella preesistenza, la relazione del Figlio con il Padre non comporta la minima oscurità, giacché il Figlio è «irradiazione della gloria» del Padre (Eb 1,3). La situazione è simile per Cristo dopo la sua glorificazione. Il rapporto di Cristo glorioso con la fede non fa di lui un credente, ma la base della fede per tutti i credenti. Cristo va riconosciuto «degno di fede» (πιστός: Eb 3,2) «in quanto Figlio [costituito] sopra la sua casa» (Eb 3,6), «sopra la casa di Dio» (Eb 10,21); «la sua voce» deve essere ascoltata con fede come voce divina (Eb 3,7 e 12).⁵

Parallelamente a Eb 12,2, nel passo presente, Gesù è presentato come τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν «l’apostolo e il sommo sacerdote della nostra confessione di

⁵ Chi vuole continuare ad approfondire il tema, può andare a rileggere il commento preparato per la «Messa del Giorno» nella Domenica delle Palme di quest’anno (Anno B).

fedele». Il termine ἀπόστολος «inviato» continua l'idea di Gesù «pioniere» (ἀρχηγός), già apparsa in Eb 2,10 (e poi ripresa da Eb 12,2). Nella tradizione biblica c'era infatti una stretta connessione tra ἀρχηγός e ἀποστέλλειν «inviare». Si legga Nm 13,2 [LXX]:

«Manda (ἀπόστειλον) uomini a esplorare la terra di Canaan [...]: ciascuno sia un capo (ἀρχηγός) fra loro».

Anche altri testi del NT chiamano Gesù uno «mandato» da Dio (cf Mt 10,40; 15,24; Mc 9,37; Lc 10,16; Gv 3,17; 5,36; 17,3; 1 Gv 4,9-14).

In quanto «pioniere» (Eb 2,10) e «apostolo» (Eb 3,1), Gesù è stato inviato a portare libertà e a indicare la via verso la terra della promessa (Eb 3,7 – 4,11); in quanto ἀρχιερεύς «sommo sacerdote» (Eb 2,17-18 e 3,1), egli fa il rito di espiazione del peccato. Sebbene le funzioni di un apostolo e di un sommo sacerdote differiscano, servono a uno scopo comune: rendere gli uditori capaci di rendersi conto della loro chiamata celeste (cf JUSTINUS, *1Ap.*, 63.5,10 e 14).

Alcuni commentatori propongono di interpretare così: in quanto apostolo, Cristo rappresenta Dio di fronte al popolo e in quanto sommo sacerdote rappresenta il popolo di fronte a Dio (cf anche LUTERO, WA 57,3 e 16!). Altri suggeriscono che «apostolo» si debba applicare all'opera terrena di Gesù, mentre «sommo sacerdote» all'opera celeste (Grässer) o *viceversa* (Swetnam). Ma la Lettera agli Ebrei è lontana da queste forme di dialettica.

L'oggetto invece τῆς ὁμολογίας ἡμῶν «della nostra confessione di fede», essendo espressa con l'articolo, manifestamente fa riferimento a qualche cosa che ha un contenuto ben definito. Occorre «mantenere ferma» la nostra professione di fede: il che significa che essa possa essere identificata e compresa (cf Eb 4,14 e 10,23)

b) Il secondo spunto riguarda il confronto asimmetrico tra il “servo” Mosè e il “figlio” Gesù Cristo. L'autore non definisce la comunità cristiana sulla base delle relazioni con Mosè e con Aronne, ma nemmeno scredita queste figure venerabili. Piuttosto, si afferma che Mosè è degno di onore, dal momento che egli fu un servo fedele di Dio, mentre Gesù è degno di maggior onore dal momento che è il figlio fedele di Dio. Mosè è importante in quanto reca testimonianza a ciò che Dio vuole comunicare in Cristo (v. 5b) e nella sofferenza di Mosè il popolo può vedere prefigurata la sofferenza e la redenzione di Cristo (Eb 11,26).

Similmente, Aronne è degno di onore, ma egli rappresenta un modello in cui uno riceve il sacerdozio da Dio (Eb 5,1-4). Dal momento che Dio ha ora chiamato Gesù alla gloria di un sacerdozio eterno, la sua gloria è maggiore di quella di Aronne (Eb 5,5-10).

In questa prospettiva, Ebrei non insegna la caducità o, peggio, il superamento del Primo Testamento, ma il carattere transeunte delle sue istituzioni. La rivelazione a Israele rimane invece Parola che illumina il senso degli eventi del Nuovo Testamento e offre il linguaggio per comprendere e poter esprimere il *di più* della rivelazione in Cristo.

VANGELO: Gv 5,37-47

Gv 5 narra della seconda salita di Gesù a Gerusalemme. In questa occasione, tuttavia, Gesù non si reca al Tempio, ma presso un “santuario” paganeggiante, dove il popolo andava per cercare guarigione: la piscina di *Bethzatha* (in aramaico potrebbe significare «il palazzo della fossa» oppure *Beth ʿešdātajim* «il palazzo delle due piscine»). Là Gesù guarisce un paralitico, donandogli quella libertà che gli era resa impossibile dalla malattia che lo immobilizzava (Gv 5,1-9a).

Il segno operato da Gesù è stato però compiuto in giorno di *šabbāt*. In Gv 5-10, l'organizzazione dei “segni” segue infatti la scansione delle principali feste giudaiche e si

comincia proprio da *šabbāt*. La “trasgressione” di *šabbāt* provoca quindi una reazione ostile da parte di coloro che detengono il potere religioso fondato su una certa interpretazione della Legge di Dio, manipolata contro la libertà dei figli di Dio (Gv 9b-15).

Questa disputa permette a Gesù di chiarire quale sia la sua vera missione: egli ha il compito di portare a compimento l’opera creatrice del Padre e precisamente è chiamato a far risorgere i morti, chiamandoli fuori dal regno di morte e di tenebra in cui sono stati ridotti (vv. 16-30). Le sue opere sono la testimonianza della missione, che manifesta l’unico volto di Dio, il suo *amore*. Il Dio biblico non è un Giano bifronte.

Anche l’opera compiuta in passato da Mosè è figura e anticipazione di quanto Gesù sta compiendo in pienezza: la liberazione dell’uomo (vv. 31-47). Questa sezione inizia con una tacita obiezione da parte dei Giudei, che per Giovanni sono le autorità giudaiche che risiedono a Gerusalemme. L’obiezione sarà esternata chiaramente in Gv 8,13: «Tu sei testimone di te stesso; la tua testimonianza non è vera!».

Gesù risponde a questa obiezione, citando una lista di *testimoni*, come richiesto dalla Legge. Bisogna ricordare che questi testimoni sono, in verità, almeno nella mente di Gesù, quattro aspetti dell’unico vero testimone a suo favore, il Padre:

I. vv. 33-35: il primo testimone è Giovanni il Battista, che porta la testimonianza del Padre in quanto egli è «un uomo mandato da Dio» (Gv 1,6). Il contenuto della sua testimonianza, nella versione del IV vangelo, si può leggere in Gv 1,19-34 e 3,27-30;

II. v. 36: i segni compiuti da Gesù, che pure sono una testimonianza proveniente dal Padre, perché sono “opere” da Lui compiute. Anche nei Sinottici, i miracoli sono in connessione con Giovanni il Battista (cf Mt 11,2), quando questi è già in prigione e manda a Gesù dei discepoli a verificare il senso di quanto Gesù stava facendo;

III. vv. 37-38: il Padre stesso ha dato la sua testimonianza. Non si capisce se Gesù alluda a qualche episodio particolare (il battesimo? la trasfigurazione? qualche teofania come in Gv 12,27-33?). Molto più probabile che il IV vangelo prende qui la testimonianza del Padre in senso generale, nella linea di 1 Gv 5,9-10: «Questa è la testimonianza che Dio ha dato a riguardo del Figlio suo. Colui che crede nel Figlio di Dio ha questa testimonianza in sé».

IV. v. 39: la quarta testimonianza sono le Scritture, in particolare la *Tôrāh*, che vengono da Dio. Gesù ha sempre fondato sulle Sacre Scritture di Israele le sue argomentazioni per spiegare il proprio operato e per discutere con i suoi interlocutori.

Il fatto che in Giovanni vi sia una vera e propria *apologetica* delle rivendicazioni di Gesù sta a dire che ormai il IV vangelo raccoglie lo sviluppo delle argomentazioni che risalgono all’insegnamento stesso di Gesù, ma che poi furono fortemente sviluppate e sistematizzate dalle prime comunità, dopo la caduta del Tempio di Gerusalemme.⁶

[Gesù disse:]

– ³⁷ Sì, chi mi ha mandato, il Padre, Lui ha dato testimonianza per me! Voi invece non avete mai dato ascolto alla sua voce, né veduto il suo volto, ³⁸ e non avete la sua parola che abiti in voi, poiché voi non credete proprio a colui che Egli ha inviato!

⁶ Si veda per questo R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al vangelo spirituale* (Commenti e Studi Biblici), Cittadella Editrice, Assisi 1979, ²1986, pp. 293-295.

³⁹ Scrutate le Scritture, poiché ritenete di avere in esse vita eterna: proprio quelle testimoniano per me; ⁴⁰ e non volete venire a me per aver vita!

⁴¹ Io non prendo gloria da uomini. ⁴² D'altra parte io riconosco che non avete in voi l'amore di Dio! ⁴³ Io sono venuto nel nome del Padre mio, e non mi accogliete. Ma se un altro venisse in nome proprio, allora lo accogliereste!

⁴⁴ Come fate a credere, voi sempre intenti a prender gloria gli uni dagli altri, e mai a cercare quella che viene dall'unico Dio?

⁴⁵ Non pensate sia io ad accusarvi presso il Padre; c'è chi vi accusa: Mosè, nel quale voi sperate. ⁴⁶ Se credeste a Mosè, credereste anche a me, poiché di me egli scrisse. ⁴⁷ Ma se non prestate fede ai suoi scritti, come presterete fede alle mie parole?

vv. 37-38: L'appello alla testimonianza del Padre⁷ è anche un'accusa ai capi di Gerusalemme, che pretendevano di essere i depositari dell'autentica tradizione e interpretazione dei testi sacri, ergendosi a mediatori tra $\overline{\text{IADONAI}}$ e il popolo. L'accusa è molto forte: *οὔτε φωνὴν αὐτοῦ πώποτε ἀκηκόατε οὔτε εἶδος αὐτοῦ ἐωράκατε* «voi però non avete mai dato ascolto alla sua voce, né veduto il suo volto» (v. 37), ovvero non hanno compreso il senso della rivelazione divina e la chiamata dell'alleanza (si noti che anche in questo caso i verbi sono al perfetto: non hanno mai fatto l'esperienza di Mosè e non hanno capito che cosa significhi la teofania del Sinai). Invece di mantenersi «servitori», si sono fatti «padroni» e «manipolatori» della Parola.

Di fatto, subito di seguito, Gesù accusa i capi di Gerusalemme anche per un altro motivo: *καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα* «e la sua parola non avete in voi inabitante». Costoro non hanno compreso il messaggio di amore e di misericordia che l'alleanza proponeva.

Il vero confronto qui in atto è tra due *figure* di Dio. Il Dio di Gesù, ovvero il Padre che ama l'uomo e si manifesta dandogli vita e libertà; e il Dio dei capi di Gerusalemme, il grande Sovrano, che impone e mantiene un ordine giuridico da rispettare, prescindendo dal bene dell'uomo nella sua condizione esistenziale. Per questa ragione Gesù accusa i capi di non conoscere assolutamente il Padre, avendo addirittura manipolato il messaggio di Dio, perché proprio a Mosè $\overline{\text{IADONAI}}$ era apparso e aveva rivelato il suo autentico volto, sebbene Mosè abbia potuto scorgerlo solo di spalle:

« $\overline{\text{IADONAI}}$, $\overline{\text{IADONAI}}$, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione» (cf Es 34,6-7).

Questa “carta d'identità” del Dio dell'alleanza è manifestata anche dall'opera e dalle parole di Gesù, fino al punto che queste stesse parole sono utilizzate da Giovanni per descrivere la gloria del Padre nel “prologo” (Gv 1,14 e 17). I capi di Gerusalemme si sono dimenticati di questo volto di $\overline{\text{IADONAI}}$ per fabbricarsene una propria. $\overline{\text{IADONAI}}$, in tutta la storia di Israele, ha continuato a manifestare questo volto di misericordia, che viene in aiuto al povero e al forestiero, alla vedova e all'orfano, come un giorno era venuto in soccorso con la sua pietà a Israele oppresso in Egitto (Es 3,7-10).

La conferma di questa opzione dei capi sta nel fatto che essi nemmeno riconoscono in quanto Gesù sta compiendo la sintonia con l'azione di Dio e di conseguenza non gli prestano

⁷ Il verbo *μεμαρτύρηκεν* «ha dato testimonianza» è un perfetto in greco ed indica un'azione iniziata nel passato, ma ancora aperta nel presente.

attenzione. Chi si chiude al bene dell'uomo, nemmeno può riconoscere il volto del vero Dio (cf Gv 7,17; 8,19. 54-55; 15,21; 16,3).

vv. 39-40: Le Sacre Scritture di Israele sono l'attestazione della rivelazione del Dio dell'alleanza. Ma i capi di Gerusalemme non comprendono neanche questa testimonianza, perché il loro modo di leggerle è sbagliato. Hanno assolutizzato le Scritture come un insieme chiuso e sottomesso alla loro interpretazione e così hanno perso l'orientamento per poter accogliere l'ermeneutica di Gesù, che dalle Scritture trae nuove promesse e nuova speranza.

Il vero ruolo delle Scritture può essere messo nella linea di Giovanni il Battista: cogliere il modo di agire di Dio per essere in grado di saper discernere l'arrivo del Messia. I capi di Gerusalemme non danno retta a tale testimonianza – e nemmeno possono farlo, in quanto la loro chiave di lettura è sbagliata – e così nemmeno possono cogliere il tratto fondamentale del vero volto di Dio, che è il suo interesse e il suo amore illacerabile per l'umanità. Per questo sono ostili a Gesù e non vedono alcun bisogno di cambiamento: non conoscendo Dio come Padre, cioè come colui che dà la vita, non sanno cosa possa significare andare dal Figlio di Dio per ottenere vita.

vv. 41-44: Gesù non cerca il proprio prestigio né va in cerca del prestigio umano. Egli porta già in sé lo splendore del Padre (cf Gv 1,14) e la pienezza dell'amore che manifesta nelle sue opere. Il suo onore e la sua gloria sono la sua attività rivelatrice di amore per l'umanità. I sacerdoti invece formano una classe chiusa, in cui non vi è in nessun modo la presenza dell'amore del Padre: vanno alla ricerca dell'onore umano e invece di «dare la vita» sono capaci solo di «toglierla di mezzo», come vogliono fare con Gesù (cf Gv 5,18).

Gesù è infatti venuto a nome del Padre (v. 43) per realizzare la sua opera, lavorando a favore dell'umanità oppressa, senza cercare il proprio vantaggio. Così si viene a identificare il confine tra Gesù (e i suoi) e «il mondo», che in questo caso si identifica con il sistema di potere rappresentato dai sacerdoti di Gerusalemme. I due schieramenti si distinguono per i diversi obiettivi che si prefiggono: Gesù e i suoi sono coloro che non cercano onori mondani, ma solo di trasmettere l'amore e la vita di Dio all'umanità (Gv 17,22), liberandola dalla schiavitù e dalla morte. «Il mondo» invece ha di mira il proprio interesse e la propria gloria, disprezzando e togliendo vita e libertà all'umanità. Luce e tenebre si combattono in ogni momento della storia, ma le tenebre non riusciranno a vincere la luce (cf Gv 1,4-5).

Così si spiega la situazione di conflitto tra Gesù e i sacerdoti di Gerusalemme. La gloria che viene da Dio e coincide con l'amore gratuito obbligherebbe i capi a uscire da se stessi per donarsi generosamente agli altri. Ma essi non lo vogliono fare. E così utilizzano la loro autorità, quali interpreti unici della Legge, per sottomettere il popolo e mantenere inalterato il loro potere e il loro prestigio. Senza conoscere il vero Dio (cf vv. 37-38), si presentano come suoi unici rappresentanti, stravolgendo ciò che Dio ha rivelato.

vv. 45-47: I capi di Gerusalemme non devono aspettarsi un giudizio da parte di Gesù. È Mosè, l'autore della *Tôrāh* di cui essi si reputano padroni, a giudicarli, perché hanno deformato il senso della *Tôrāh*, piegandola ai loro scopi. Mosè è un momento importante, ma intermedio, prima di arrivare al compimento in Cristo. Ciò non significa che le Scritture di Mosè siano una realtà del passato, da accantonare.

Mosè non poté vedere il volto di Dio «faccia a faccia» (Es 33,20; cf però la disputa nella tradizione biblica evidente in Nm 12,6-8). Ciò è confermato anche da Gv 1,18; il Figlio, invece, che guarda il volto del Padre, è l'«esegeta» di Dio. Tuttavia, questo non è un accantonamento di Mosè, ma la constatazione che *tutta la storia di Israele* ci è necessaria per comprendere a fondo chi sia il Figlio e quindi anche quale sia il vero volto di Dio Padre.

Il confronto con Mosè nel IV vangelo era già iniziato in 1,16-17: ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο «Davvero dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia: poiché la Legge fu donata per mezzo di Mosè, il dono della verità avvenne per mezzo di Gesù Cristo».

La chiave interpretativa corretta sta nella prospettiva storico-salvifica entro cui Giovanni colloca la confessione di fede in Gesù, il Figlio di Dio. Per il quarto evangelista vi è un'unica storia della salvezza che unisce la *Tôrāh*, e più in genere la storia di Israele, al momento di Gesù: non un'opposizione e nemmeno una sostituzione, ma il *compimento* ultimo dell'unica rivelazione di Dio.⁸ È appunto quanto esprimono l'attributo ἀληθινός⁹ – che istituisce il confronto tra Gesù e le realtà della storia salvifica precedente – e, in generale, il tema della «verità» negli scritti giovannei.

La rivelazione in Gesù è una pienezza (πλήρωμα), un dono che si aggiunge a dono (χάρις ἀντὶ χάριτος; Gv 1,16). Infatti, la *Tôrāh* è un dono di Dio dato a Israele per mezzo di Mosè (1,17); ma il compimento di questo dono – «il dono della verità» (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) – è avvenuto (ἐγένετο) per mezzo di Gesù Cristo. La storia della salvezza è dunque *rivelazione* di Dio e comunicazione della sua parola, in una progressiva continuità. I due esiti che la prospettiva giovannea vuole scartare, sono: da una parte, l'abbandono della *Tôrāh* e della storia salvifica di Israele come realtà ormai superate; e dall'altra, il permanere in una tappa intermedia di quella storia, non varcando il momento del compimento. La figura testimoniale di Giovanni il Battista permette al IV vangelo di contestare entrambe queste posizioni: il Battista è la testimonianza delle Scritture e invita a riconoscere in Gesù il loro compimento.

L'assoluto ὁ λόγος recupera la tradizione sapienziale giudaica. Essa aveva ricondotto il momento della rivelazione sino all'inizio della creazione, facendo così unità fra una teologia della rivelazione e una teologia della creazione, a partire però dalla determinazione storica della *Tôrāh*. Da questo punto di vista, l'articolo di ὁ λόγος ha un valore anaforico, in quanto rimanda a quanto è già noto per la rivelazione della *Tôrāh*. Non si tratta però di una nuova identificazione, ma di un evento nuovo ed eccedente rispetto a quella rivelazione.

Infatti, in ὁ λόγος vi è anche un significato prolettico rispetto al dramma che sta per cominciare e che riguarda la rivelazione di Dio nella vita di Gesù. Il λόγος da lui proclamato (2,22; 4,41. 50; 5,24. 38; 6,60; 7,36; 8,31. 37. 43. 518; 12,48; 14,23; 15,3. 20; 18,9. 32) è il λόγος udito dal Padre (14,24; 17,14. 17; cf 8,55; 10,35; 17,6). Ancora di più, tutta la sua vita è *rivelazione* della gloria del Dio inaccessibile e invisibile (cf 1,18), perché «ὁ λόγος si è fatto carne ed ha abitato tra noi» (1,14).

Non si dà un nuovo libro che sostituisca la *Tôrāh*, ma il rimando a un evento che è l'*ultimo* λόγος della rivelazione. Lo scritto evangelico è infatti di natura diversa rispetto alla *Tôrāh* e rimanda ancora una volta all'evento di Gesù, che sta al di là del «libro». Il vangelo è una

⁸ L'affermazione implicherebbe una lunga dimostrazione, soprattutto per mostrare il senso proprio giovanneo di espressioni quali «i Giudei» (che sono solo i capi di Gerusalemme), «la pasqua dei Giudei», ecc.

⁹ Cf Gv 1,9 (la luce vera); 4,23 (i veri adoratori); 6,32 (il pane vero); 15,1 (la vite vera); 17,3 (il vero Dio); [in 4,37; 7,28; 8,16 e 19,35 sta in funzione predicativa]; cf anche 1Gv 2,8 (la luce vera); 5,20 (testo particolarmente ricco e decisivo, con tre occorrenze di ἀληθινός: «οἶδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἦκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος»); ricordo anche i passi di Ap 3,7. 14; 6,10; 15,3; 16,7; 19,2. 9. 11; 21,5; 22,6. Nel resto del NT, ἀληθινός è attestato in Lc 16,11; 1Tes 1,9; Eb 8,2; 9,24; 10,22.

testimonianza (cf Gv 21,24) che fu scritta «perché crediate¹⁰ che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e perché, credendo, abbiate vita nel suo nome» (Gv 20,31).

Non è casuale che i due titoli fondamentali della cristologia giovannea siano il *Cristo* e il *Figlio di Dio*, non il Logos. Il Logos è infatti il rimando a una storia di rivelazione che comprende anche il momento della *Tôrāh* e giunge a compimento nell'evento di Gesù. Già Origene aveva notato che l'έν ἀρχῇ di Gv 1,1 non corrisponde propriamente al *b'erešit* di Gn 1,1:¹¹ l'inizio di Genesi si riferisce all'inizio assoluto della creazione, mentre l'inizio di Giovanni riguarda il principio che sta prima di ogni principio, ovvero la vita stessa in Dio (Gv 1,1 esprime la relazione tra il λόγος e Dio con l'imperfetto ἦν, ripetuto tre volte).

L'έν ἀρχῇ di Gv 1,1 è l'*alef* di Dio, il «tempo originario» che sta al di là del tempo storico, accessibile proprio a partire dal compimento della rivelazione nel Figlio unigenito, e riguarda ogni persona umana, anzi l'universo intero. Il senso di quanto ha avuto inizio con il *b'erešit* della creazione, di quanto è avvenuto lungo il tempo della storia di salvezza di Israele, del λόγος che li ha cominciati a rivelarsi¹² e «si è fatto libro» nella *Tôrāh*, si è manifestato pienamente nel «farsi carne» in Gesù Cristo. Partendo da lui è possibile risalire all'originario progetto di Dio: da sempre Dio ha voluto parlare con gli uomini (cf già Gn 1,28) e comunicare all'umanità il suo λόγος.

PER LA NOSTRA VITA

1. A Dio che rivela è dovuta l'*obbedienza della fede* (cf Rm 16,26; rif. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), per la quale l'uomo si abbandona a Dio tutto intero liberamente, prestando «il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela» (*Dei Filius*, cap. 3, DS 1789[3008]) e dando il proprio assenso volontario alla rivelazione fatta da lui. Perché si possa prestare questa fede, è necessaria la grazia di Dio che previene e soccorre, e gli aiuti interiori dello Spirito Santo, il quale muove il cuore e lo rivolge a Dio, apre gli occhi della mente, e dà «a tutti dolcezza nel consentire e nel credere alla verità» (DS 1791 [3010]). Affinché l'intelligenza della rivelazione diventi sempre più profonda, lo stesso Spirito Santo perfeziona continuamente la fede per mezzo dei suoi doni.¹³

2. La fede è in primo luogo un abbandonarsi totalmente a Dio. È un'esperienza vitale che impegna la persona intera. Ma è anche, in secondo luogo, ossequio all'intelligenza, che non significa l'abbandono della ragione, ma impegno della ragione. La fede è nel contempo un'esperienza esistenziale e un atto conoscitivo. [...] Mediante lo Spirito Dio dona la sua rivelazione insieme la accoglie. Lo Spirito sollecita e orienta verso Dio il «cuore», da intendersi senza dubbio in senso biblico: non tanto la sede dei sentimenti quanto il centro della personalità, il luogo dove si elaborano e si decidono le opzioni, gli orientamenti fondamentali. Lo Spirito apre la mente alla comprensione della verità. L'immagine «aprire gli occhi della mente» lascia supporre che l'uomo – abbandonato a se stesso – sia cieco: occorre il miracolo di Dio perché possa vedere. Lo Spirito rende gioiosa e spontanea («*suavitas*») l'adesione alla rivelazione, come quando un assenso scaturisce dall'interno, per interiore attrazione e simpatia. La fede

¹⁰ Non entro nella discussione della lettura incerta di congiuntivo, presente (πιστεύητε) o aoristo (πιστεύσητε). Dal momento, però, che il punto di partenza per leggere la testimonianza evangelica è la fede pasquale, propenderei verso il presente («continuate a credere»).

¹¹ Cf *Commento al Vangelo di Giovanni*, a cura di E. CORSINI (= *Classici della Filosofia*), Torino, UTET, 1968, 814s; cf anche SEGALLA, «Il prologo di Giovanni», 260, da cui ho attinto la citazione origeniana.

¹² La Scrittura stessa è λόγος. Si vedano Gv 10,35; 12,38; 15,25; 18,32.

¹³ *Dei Verbum*, cap. I, n. 5 (= *Enchiridion Vaticanum* I, EDB, Bologna ¹⁵1996, pp. 913 e 915).

non è semplicemente un atto, ma un cammino, e lo Spirito l'approfondisce sempre più, guidandola verso un'intelligenza sempre più profonda della rivelazione.¹⁴

3. Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è il Dio e Padre di Gesù Cristo e il nostro Dio. [...] Dobbiamo imparare a conoscere la Scrittura innanzitutto per amore della nostra salvezza. Ma inoltre ci sono tanti altri validi motivi per consolidare impellente questa esigenza. Ad esempio, come conseguire una certa sicurezza e fiducia nell'azione personale ed ecclesiale, se non abbiamo il solido fondamento della Scrittura? Non è il nostro cuore a decidere la strada, ma la Parola di Dio. È un'immagine sorprendente il paragonare l'età del bambino con l'imperfezione della conoscenza e quella dell'uomo adulto con la perfezione dell'amore (1 Cor 13,11s). Conoscere senza amare è bambinesco, è un tentativo bambinesco. La superbia della conoscenza senza amore è la vanagloria di un giovane stupido, che per l'uomo adulto è soltanto risibile. Paolo dice: l'amore è questione di un'intelligenza matura, di vera conoscenza. Questo esclude dall'amore ogni fanatismo, ogni debolezza, ogni sentimentalismo. L'amore significa verità di fronte a Dio, conoscenza perfetta di fronte a Dio. [...] I pensieri di Dio sono colti nel mondo solo come in uno specchio. Li vediamo soltanto a mo' di specchio nella Scrittura, che è difficile da leggere. Questo significa certamente che la grandezza è piccola, la piccolezza è grande, ciò che è giusto si perverte e che ciò che è perverso diviene giusto, che ciò che è senza speranza attende la promessa e ciò che è pieno di speranza il giudizio, che la croce indica la vittoria e la morte la vita. Leggiamo la Scrittura come uno specchio di Dio in Gesù Cristo, nella sua vita, nella sua parola, nella sua morte.¹⁵

4. Dalla rivelazione evangelica si può cogliere che Dio, in quanto Padre, non è interessato alla religione, ma desidera il compimento della filialità universale. Vuole quella rinascita dell'umanità che è il compimento della creazione grazie alla libera e amorevole adesione di ognuno alla condizione filiale divina incarnata in Gesù. Questa adesione non è una dichiarazione di principio, genera una vita nuova. La fede è fedele, se è feconda ed è tale non se dà luogo a forme religiose di esistenza, ma se dà alla luce nuova umanità. Qui la connotazione di "nuova" sarebbe travisata se fosse intesa come lo stato di vita di una porzione privilegiata di umanità separata da tutti gli altri. L'umanità è nuova se vive dell'amore del Padre di Gesù. Nuova perché rinnovata rispetto a ogni vecchia complicità con il male.¹⁶

5. La Parola di Gesù è secondo Giovanni, nel suo Vangelo, prima di tutto una sfida: alla miseria morale degli uomini e, perché no, alla loro angustia mentale. A questa pochezza è contrapposta l'abbondanza di amore del Padre per il Figlio e nel Figlio a tutti gli uomini. Il tema fondamentale resta proprio quello: l'identità di Padre e Figlio. Gesù ritorna sempre sulla primaria proposizione che molti, riluttanti, giudicano una pretesa. Rivolto agli ascoltatori e ai discepoli si dice sempre insoddisfatto del grado di certezza che ha raggiunto la loro fede. Una rampogna latente o dichiarata rimane sempre nel fondo del suo discorso come preludio alle grandi lezioni. Solo nelle previsioni dell'ultimo giorno c'è al cospetto del Padre indulgenza e tenerezza per i dodici e per i veri seguaci.¹⁷

¹⁴ B. MAGGIONI, *Impara a conoscere il volto di Dio nelle parole di Dio, Commento alla "Dei Verbum"*, DLP, Il Messaggero, 2001, pp. 32-33.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, pp. 315 e 335.

¹⁶ R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (Giornale di Teologia 306), Editrice Queriniana, Brescia 2010, p. 167.

¹⁷ M. LUZI, *Con Giovanni l'uomo tocca il soprannaturale*, «Il Corriere della Sera», 10 dicembre 2000, p. 32.

6. È il nostro vivere quotidianamente nel mistero, ancorché spesso ignorato, trascurato come tale che ci fa sempre, inevitabilmente protesi verso quel pensare di tipo inattuale che è la *fede*. La fede ci appartiene come la più profonda e potente energia del nostro vivere, poiché ha una forza di trasformazione immensa. [...] Accende l'intelligenza, slega la libertà, osa un ingresso partecipativo al di là delle dimensioni qualitative dell'umano. [...]

Da molte parti si teme che la fede sia una forma di alienazione: quando si crede in qualche verità che non può essere controllata e verificata, compresa nella sua pienezza è normale che venga questo timore. [...] Tutto ciò che produce un aumento dell'intensità luminosa di questa unità interiore è fede o ha direttamente rapporto con la fede. Dove invece ci sono opinioni accolte passivamente, l'anima cade nell'idolatria. Si può deturpare l'accoglienza della verità in un formalismo religioso idolatrico che è colpevole più di qualsiasi egoismo mondano. [...]

Ciò che la fede sa, inattualmente è Dio, la Verità unica. Se pur diversamente accolto agli uomini, Dio è uno: «Ascolta Israele. Uno è il Signore Dio». La fede non vuol comporre parti opposte delle verità, ma trascendere sempre ciò che è parziale nella prospettiva dell'unità-unicità del Signore Dio. Noi dobbiamo riconoscere la fede come la nostra vocazione più profonda. Dobbiamo intendere la nostra vita come una testimonianza continua della necessità della fede se veramente vogliamo essere liberi, se vogliamo veramente raggiungere il vertice della coscienza, la pienezza del pensiero e se vogliamo fremere nello scoprire che la verità non è un possesso garantito dal successo [...] ma è una luce che da sempre ci possiede. Noi apparteniamo alla verità che in noi si annuncia.¹⁸

7. Il Nuovo Testamento attesta la propria conformità alle Scritture del popolo ebraico

n. 6 Una duplice convinzione si manifesta [...]: da una parte, ciò che è scritto nelle Scritture del popolo ebraico deve necessariamente compiersi, perché rivela il disegno di Dio, che non può non realizzarsi, e dall'altra, la vita, la morte e la risurrezione di Cristo corrispondono pienamente a quanto viene detto in queste Scritture.

(a). *Necessità del compimento delle Scritture*

L'espressione più netta della prima convinzione si trova nelle parole rivolte da Gesù risorto ai suoi discepoli, nel vangelo secondo Luca: «Sono queste le parole che vi dicevo quando ero ancora con voi: bisogna ($\delta\epsilon\iota$) che si compiano tutte le cose scritte su di me nella Legge di Mosè, nei Profeti e nei Salmi» (Lc 24,44). Questa asserzione rivela il fondamento della necessità ($\delta\epsilon\iota$, «bisogna») del mistero pasquale di Gesù, necessità affermata in numerosi passi dei vangeli: «il Figlio dell'uomo *deve* soffrire molto [...] e dopo tre giorni risuscitare» [Mc 8,31; cf Mt 16,21; Lc 9,22; 17,25]; «Come allora si adempirebbero le Scritture, secondo le quali così *deve* avvenire?» (Mt 26,54); «*deve* compiersi in me questa parola della Scrittura» (Lc 22,37).

Poiché «*bisogna*» assolutamente che si compia quanto è scritto nell'Antico Testamento, gli avvenimenti accadono «*affinché*» ciò si compia. È quanto dichiara spesso Matteo, già nel vangelo dell'infanzia, poi nella vita pubblica di Gesù e per l'insieme della passione (Mt 26,56). Marco ha un parallelo a quest'ultimo passo, in una vigorosa frase ellittica: «Ma [è] perché si adempiano le Scritture» (Mc 14,49). Luca non utilizza questo genere di espressione; mentre Giovanni vi ricorre quasi con la stessa frequenza di Matteo. Questa insistenza dei vangeli sullo scopo attribuito agli eventi, «*affinché* si compiano le Scritture», conferisce un'estrema importanza alle Scritture del popolo ebraico. Essa fa comprendere chiaramente che gli eventi

¹⁸ M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 130-133.

sarebbero senza significato se non corrispondessero a quanto esse dicono. Non si tratterebbe, in questo caso, della realizzazione del disegno di Dio.

(b). *Conformità alle Scritture*

n. 7 Altri testi affermano che tutto, nel mistero di Cristo, è conforme alle Scritture del popolo ebraico. La predicazione cristiana primitiva si riassume nella formula kerygmatica riportata da Paolo: «Vi ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati *secondo le Scritture*, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture, e che apparve...» (1 Cor 15,3-5). Paolo aggiunge: «Pertanto, sia io che loro, questo proclamiamo e questo voi avete creduto» (1 Cor 15,11). La fede cristiana non è quindi basata soltanto su degli eventi, ma sulla conformità di questi eventi alla rivelazione contenuta nelle Scritture del popolo ebraico. In cammino verso la sua passione, Gesù dice: «Il Figlio dell'uomo se ne va come è scritto di lui» (Mt 26,24; Mc 14,21). Dopo la sua risurrezione, egli stesso prende l'iniziativa di «interpretare, in tutte le Scritture, ciò che si riferiva a lui». Nel suo discorso ai Giudei di Antiochia di Pisidia, Paolo ricorda questi eventi dicendo che «gli abitanti di Gerusalemme e i loro capi non hanno riconosciuto Gesù e, condannandolo, hanno adempiuto le parole dei profeti che si leggono ogni sabato» (At 13,27). Con queste affermazioni, il Nuovo Testamento si mostra indissolubilmente legato alle Scritture del popolo ebraico.

Aggiungiamo qui alcune constatazioni che meritano attenzione. Nel vangelo secondo Matteo una frase di Gesù rivendica una perfetta continuità tra la *Tôrāh* e la fede dei cristiani: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). Questa affermazione teologica è caratteristica di Matteo e della sua comunità. Essa è in tensione con la relativizzazione dell'osservanza del sabato (Mt 12,8.12) e della purezza rituale (Mt 15,11) in altre espressioni del Signore.

Nel vangelo secondo Luca, il ministero di Gesù inizia con un episodio in cui, per definire la propria missione, Gesù ricorre a un oracolo del libro di Isaia (Lc 4,17-21; Is 61,1-2). La conclusione del vangelo amplia la prospettiva parlando del compimento di «tutte le cose scritte», riguardo a Gesù (Lc 24,44).

Fino a che punto sia essenziale, secondo Gesù, «ascoltare Mosè e i Profeti», lo mostrano in modo impressionante gli ultimi versetti della parabola di Lazzaro e del ricco malvagio (Lc 16,29-31): senza questo ascolto docile anche i più grandi prodigi non servono a nulla.

Il IV vangelo esprime una prospettiva analoga: qui Gesù attribuisce agli scritti di Mosè persino un'autorità preliminare a quella delle proprie parole, quando dice ai suoi avversari: «Se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole?» (Gv 5,47). In un vangelo in cui Gesù afferma che le sue parole «sono spirito e vita» (Gv 6,63), una frase simile conferisce alla *Tôrāh* un'importanza primordiale.

Negli Atti degli apostoli i discorsi kerygmatici dei capi della Chiesa – Pietro, Filippo, Paolo e Barnaba, Giacomo – collocano in perfetta continuità con le Scritture del popolo ebraico gli eventi della passione, della risurrezione, della Pentecoste e dell'apertura missionaria della Chiesa. [...]

(c). *Conformità e differenza*

n. 8 La lettera agli Ebrei, pur non affermando mai esplicitamente l'autorità delle Scritture del popolo ebraico, mostra chiaramente di riconoscere questa autorità, perché cita continuamente i loro testi per fondare il suo insegnamento e le sue esortazioni. Essa contiene numerose affermazioni di conformità alla loro rivelazione profetica, ma anche affermazioni di una

conformità accompagnata da alcuni aspetti di non conformità. Questo si riscontra già nelle lettere paoline.

Nella lettera ai Galati e in quella ai Romani, l'apostolo argomenta a partire dalla Legge per dimostrare che la fede in Cristo ha posto fine al regime della Legge. Egli mostra che la Legge come rivelazione ha annunciato la propria fine come istituzione necessaria alla salvezza. La frase più significativa a questo riguardo è quella di Rm 3,21 dove l'apostolo afferma che la manifestazione della giustizia di Dio nella giustificazione offerta dalla fede in Cristo è avvenuta «indipendentemente dalla Legge», ma è tuttavia «conforme alla testimonianza della Legge e dei profeti». In modo analogo, la lettera agli Ebrei mostra che il mistero di Cristo compie le profezie e l'aspetto prefigurativo delle Scritture del popolo ebraico, ma comporta, al tempo stesso, un aspetto di non conformità alle istituzioni antiche: conforme agli oracoli del Sal 110,1. 4, la situazione del Cristo glorificato è, per ciò stesso, non conforme al sacerdozio levitico (cf Eb 7,11.28).

L'affermazione di fondo resta la stessa. Gli scritti del Nuovo Testamento riconoscono che le Scritture del popolo ebraico hanno un valore permanente di rivelazione divina. Si situano nei loro riguardi in un rapporto positivo, considerandole la base sulla quale essi stessi poggiano. Di conseguenza, la Chiesa ha sempre ritenuto che le Scritture del popolo ebraico fanno parte integrante della Bibbia cristiana.¹⁹

8. «*Idem sapite*»: sentiamo dietro la parola latina la parola «*sapor*», «sapore». Abbiate lo stesso sapore per le cose, abbiate la stessa visione fondamentale della realtà, con tutte le differenze che non solo sono legittime ma anche necessarie, ma abbiate «*eundem saporem*», abbiate la stessa sensibilità. Il testo greco dice «*froneîte*», la stessa cosa. Cioè abbiate lo stesso pensiero sostanzialmente. Come potremmo avere in sostanza un pensiero comune che ci aiuti a guidare insieme la Santa Chiesa, se non condividendo insieme la fede che non è inventata da nessuno di noi, ma è la fede della Chiesa, il fondamento comune che ci porta, sul quale stiamo e lavoriamo? Quindi è un invito ad inserirci sempre di nuovo in questo pensiero comune, in questa fede che ci precede.

«*Non respicias peccata nostra sed fidem Ecclesiae tuae*»: è la fede della Chiesa che il Signore cerca in noi e che è anche il perdono dei peccati. Avere questa stessa fede comune. Possiamo, dobbiamo vivere questa fede, ognuno nella sua originalità, ma sempre sapendo che questa fede ci precede. E dobbiamo comunicare a tutti gli altri la fede comune. Questo elemento ci fa passare già all'ultimo imperativo, che ci dà la pace profonda tra di noi.

E a questo punto possiamo pensare anche a «*toûto phroneîte*», ad un altro testo della Lettera ai Filippesi, all'inizio del grande inno sul Signore, dove l'Apostolo ci dice: abbiate gli stessi sentimenti di Cristo, entrate nella «*phrónesis*», nel «*phroneîn*», nel pensare di Cristo. Quindi possiamo avere la fede della Chiesa insieme, perché con questa fede entriamo nei pensieri, nei sentimenti del Signore. Pensare insieme con Cristo.

Questo è l'ultimo affondo di questo avvertimento dell'Apostolo: *pensare con il pensiero di Cristo*. E possiamo farlo leggendo la Sacra Scrittura nella quale i pensieri di Cristo sono Parola, parlano con noi. In questo senso dovremmo esercitare la «Lectio Divina», sentire nelle Scritture il pensiero di Cristo, imparare a pensare con Cristo, a pensare il pensiero di Cristo e così avere i sentimenti di Cristo, essere capaci di dare agli altri anche il pensiero di Cristo, i sentimenti di Cristo.²⁰

¹⁹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue sacre scritture*, nn. 6-8 (IB, 6-8).

²⁰ BENEDETTO XVI, Apertura dei lavori dell'XI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi: *Discorso di sua santità dopo la Lectio brevis dell'ora terza*, Civitas Vaticana, 3 ottobre 2005.