

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SESTA DOMENICA DI PASQUA

Chi è il discepolo “maturo”? La caratteristica principale del discepolo maturo è di *non avere paura*. Noi non siamo dei pavid, ma neppure degli intrepidi. Siamo discepoli di un *Kýrios* crocifisso e risorto. Il discepolo “maturo” è colui che, stando con Gesù e rimanendo fedele alla sequela di Lui, assume la forza della *parresía*, quella che Pietro e Giovanni dimostrano durante il loro interrogatorio davanti al Sinedrio di Gerusalemme. Ciò non è l’esito di una “buona volontà”, ma è l’opera dello Spirito santo.

Vedi, fratello amato, la causa dell’assenza di amore per Dio è la mancanza di fede, la causa della mancanza di fede è l’assenza di convincimento, e la mancanza di convincimento deriva dal fatto che non ricerchiamo la chiara conoscenza della verità e trascuriamo di illuminare il nostro spirito. In una parola, senza fede, non si può amare: senza convinzione, non si può credere. Ma per persuadersi di una cosa è necessario ricercarne a fondo la piena ed esatta conoscenza. Attraverso la meditazione, lo studio della parola di Dio e l’osservazione della propria esperienza, occorre ridestare nell’anima la sete e la fame, ovvero, come si esprimono alcuni, lo stupore, che generano l’insaziabile desiderio di conoscere più da vicino e perfettamente la realtà, di penetrare a fondo nell’essenza delle cose.

Uno scrittore spirituale dice a questo proposito: “L’amore di solito cresce con la conoscenza, e quanto più profonda e ampia è la conoscenza, tanto più grande sarà l’amore e tanto più facilmente l’anima s’intenerirà e si aprirà all’amore di Dio, contemplando con sguardo puro l’assoluta perfezione e bellezza dell’essenza stessa di Dio e del suo sconfinato amore per gli uomini”.¹

Siamo tutti chiamati a vivere radicati nella forza dello Spirito ed essere guidati dallo Spirito a rivivere in noi il modo di sentire che fu in Cristo Gesù.

È la mèta alla quale giunse Georges Bernanos (1888-1948), come almeno è attestato nelle ultime vibranti parole del “suo” *Diario di un parroco di campagna*:

Perché preoccuparmi? Perché fare previsioni? Se avrò paura dirò: «Ho paura», senza vergogna. Sia il primo sguardo del Signore, quando mi apparirà il suo Santo Volto, uno sguardo che rassicura! [...]

È finita. Quella sorta di diffidenza con la quale consideravo me stesso, la mia persona, sta svanendo, credo, per sempre. È una lotta giunta alla fine. Non la capisco più. Sono riconciliato con me stesso, con questa misera spoglia.

È facile odiarsi, più facile di quanto si creda. La grazia è dimenticarsi. Ma quando ogni orgoglio fosse morto in noi, la grazia delle grazie sarebbe amare se stessi umilmente, come uno delle membra sofferenti di Gesù Cristo.²

¹ *Racconti di un pellegrino russo*, Introduzione di A. RIGO, Traduzione, note e postfazione a cura di A. MAINARDI (Spiritualità Orientale), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2005, p. 193.

² G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, Traduzione di P. MESSORI, in ID., *Romanzi*, Introduzione di C. BO, Traduzioni di P. MESSORI - G. MEZZANOTTE (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, ³2006, pp. 533-805: pp. 801-803.

LETTURA: At 4,8-14

La *Lettura* presenta ancora una volta l'inizio del discorso di Pietro (cf *Domenica in albis depositis*): la ripetizione ha un nuovo baricentro, determinato dal complemento dell'*Epistola* e del *Vangelo*.

Sebbene si possa facilmente isolare dalla sua cornice narrativa, è bene almeno collocare il discorso di Pietro nella sequenza degli eventi narrati in At 3-4, in quanto Luca utilizza i discorsi per far procedere a suo modo la ricostruzione storica delle origini cristiane. In questo momento le parole di Pietro servono all'autore per chiarire il senso delle "guarigioni" compiute dai primi discepoli nella comunità di Gerusalemme, attività che causano, insieme al crescente entusiasmo del popolo, la reazione sempre più intransigente delle autorità del Tempio.

Dopo il segno compiuto da Pietro e Giovanni presso la Porta Bella guarendo uno storpio (At 3,1-11), Luca pone anzitutto un discorso di Pietro alla folla (3,12-26), che fa scattare il loro arresto (4,1-7). Proprio l'arresto e la comparizione davanti al Sinedrio offre l'opportunità ai due apostoli di confessare la fede in Gesù Messia, colui che è la pietra scartata dai costruttori, ma resa da Dio testata d'angolo (4,8-12). Vedendo la *παρρησία* «franchezza» degli apostoli, la decisione del Sinedrio è di lasciarli liberi (4,13-22). I due corrono subito presso la loro comunità che li accoglie e innalza una lode al Signore per la loro liberazione (4,23-30). Al termine della preghiera tutti sono colmati di Spirito Santo e proclamano la parola di Dio con *παρρησία* «franchezza» (4,31). Il racconto si conclude con un *sommario* (4,32-35), il secondo del libro.

Ecco, in sintesi, la *struttura* di At 3,1 – 4,35:

1. La guarigione presso la Porta Bella
 - a. il segno (3,1-11)
 - b. il discorso di Pietro davanti a tutto il popolo (3,12-26)
 2. La difesa davanti al Sinedrio, la liberazione e la preghiera della comunità
 - a. Pietro e Giovanni arrestati (4,1-4)
 - b. arresto, difesa e liberazione (4,5-22)
 - i. l'arresto (vv. 5-7)
 - ii. l'apologia di Pietro davanti al Sinedrio (vv. 8-12)
 - iii. reazione di stupore e sconcerto tra i sinedriti (vv. 13-14)
 - iv. ingiunzione di non parlare più in nome di Gesù (vv. 15-18)
 - v. "parresia" di Pietro e Giovanni (vv. 19-20)
 - vi. paura dei sinedriti per un testimone ingombrante (vv. 21-22)
 - c. la preghiera della comunità e l'effusione dello Spirito santo (4,23-30. 31)
- *Secondo Sommario* (4,32-35)

La *sequenza narrativa* di At 4 si sviluppa quindi in tre scene diverse, stabilite sul principio del "luogo" in cui si svolgono: *a*) At 4,1-4: l'arresto *nel cortile del tempio*, mentre Pietro sta parlando al popolo e sta suscitando grande entusiasmo, tanto che il numero di coloro che aderiscono alla parola di Pietro raggiunge le cinquemila persone; *b*) At 4,5-22: l'arresto, l'interrogatorio *davanti al Sinedrio* e la decisione di lasciare liberi gli apostoli. È a questo punto che Pietro, rispondendo alle interrogazioni dei sacerdoti e dei farisei, tiene il suo discorso; *c*) At 4,23-31: la preghiera e l'esperienza dello Spirito *nella comunità dei discepoli* presso cui subito si rifugiano i due apostoli.

⁵ Il giorno dopo si riunirono in Gerusalemme i loro capi, gli anziani e gli scribi, ⁶ il sommo sacerdote Anna, Caifa, Giovanni, Alessandro e quanti appartenevano a famiglie di sommi sacerdoti. ⁷ Li fecero comparire davanti a loro e si misero a interrogarli:

– Con quale potere o in quale nome voi avete fatto questo?

⁸ Allora Pietro, colmato di Spirito Santo, disse loro:

– Capi del popolo e anziani, ⁹ visto che oggi veniamo interrogati sul beneficio recato a un uomo infermo, e cioè per mezzo di chi egli sia stato salvato, ¹⁰ sia noto a tutti voi e a tutto il popolo d'Israele: nel nome di Gesù Cristo, il Nazoreo, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti, costui vi sta innanzi risanato. ¹¹ Questo Gesù è la pietra, che è stata scartata da voi, costruttori, e che è diventata la pietra d'angolo. ¹² In nessun altro c'è salvezza; non vi è infatti, sotto il cielo, altro nome dato agli uomini, nel quale è stabilito che noi siamo salvati.

¹³ Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e rendendosi conto che erano persone semplici e senza istruzione, rimanevano stupiti e li riconoscevano come quelli che erano stati con Gesù. ¹⁴ Vedendo poi in piedi, vicino a loro, l'uomo che era stato guarito, non sapevano che cosa replicare.

vv. 5-7: Il fatto che vi sia una notte tra l'arresto e la comparizione davanti al tribunale è un dato di verosimiglianza, in quanto le cause di giudizio si tenevano preferibilmente di mattino presto, specie nella stagione calda. La scena dell'interrogatorio davanti al Sinedrio è costruita da Luca con estrema maestria, dando l'impressione di essere davanti a un momento davvero cruciale per la vita della prima comunità. L'apparato ufficiale giudaico è schierato al gran completo: con estrema precisione, Luca nomina «i capi» (i sacerdoti delle grandi famiglie sacerdotali), «gli anziani» che appartengono alle famiglie farisaiche (laici) e «gli scribi», esperti di diritto religioso e giurisprudenza civile (di appartenenza trasversale).

La notizia riguardante il sommo sacerdote Anna è, come nel caso del Vangelo (Lc 3,2), solo in parte corretta, poiché il sommo sacerdote in carica negli anni 18-36 d.C. era Caifa (cf Gv 11,49-53); ma essendo genero di Anna, di fatto gli era sottomesso. Anna, avendo avuto ben cinque figli sommi sacerdoti, era economicamente potentissimo. Quindi, Pietro e Giovanni, comparendo davanti al Sinedrio, si trovano di fronte i più potenti Giudei di Gerusalemme in ambito economico, religioso e culturale. Il confronto tra i due discepoli e i loro inquisitori è davvero impari, ma la schermaglia giudiziaria sintetizzata da Luca in modo abilissimo, ha un esito inatteso.

vv. 8-12: *Il discorso di Pietro.* L'interrogatorio è un'occasione per Pietro di annunziare ancora una volta il *kerygma*. Pietro lo può proclamare con forza perché *πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου* «colmato di Spirito santo»: «Nel nome di Gesù Cristo il Nazoreo, che voi avete crocifisso e che Dio ha risuscitato dai morti, costui vi sta innanzi guarito». Persino la domanda circa il potere di operare guarigioni diventa un'occasione per annunziare la risurrezione di Gesù.

Gesù è detto *Ναζωραίος* «Nazoreo», come in Lc 18,37; At 2,22; 3,6; 4,10; 6,14; 22,8; 26,9 (in At 24,5 indica tutti i discepoli di Gesù); la stessa forma, al di fuori della letteratura lucana, si trova in Mt 2,23; 26,61; Gv 18,5. 7; 19,19. In Luca è meno frequente la forma *Ναζαρηνός* «Nazareno», che si trova solo in Lc 4,34 e 24,19. Tuttavia non si tratta di due forme interscambiabili, in quanto il titolo *Ναζωραίος* sembra far riferimento anche al gruppo dei discepoli e, d'altra parte, non si può negare una certa allusione al nazireato (cf *nāzîr* «consacrato» di Nm 6).

Accanto al *kerygma*, Pietro allude a una citazione scritturistica a sostegno della sua parola, Sal 118,22, che la tradizione targumica già leggeva in modo messianico (cf in particolare Sal 118,26, per l'entrata trionfale in Gerusalemme). La citazione è molto pertinente, nel contesto dell'annuncio di Pietro, perché davvero mentre i capi dei Giudei hanno scartato una pietra apparentemente inutile, Dio è intervenuto per renderla «pietra angolare» o «chiave di volta» del suo nuovo tempio.

La conclusione soteriologica, dopo la prova scritturistica, è ancora più sorprendente: «In nessun altro c'è salvezza. Infatti, non vi è altro nome sotto il cielo, che sia dato agli uomini, in cui dobbiamo essere salvati» (v. 12). Tenendo conto che questa parola tiene dietro al segno operato su colui che giaceva paralizzato presso la Porta Bella, la parola di Pietro è molto audace: il *nome* è una realtà che appartiene solo a Dio, ma che ora è stata trasferita anche a Gesù il Crocifisso Risorto.

vv. 13-14: *La reazione di stupore e sconcerto tra i sinedriti.* Le parole di Pietro e di Giovanni sconcertano i sinedriti: non perché non siano dotte, ma perché mirano subito al centro del dramma. Esse mettono in crisi il potere religioso di Gerusalemme, perché sono pronunciate con *παρρησία* «franchezza»: una virtù molto amata da Giovanni, Paolo e Luca, una virtù che implica libertà e coraggio.

Παρρησία occorre 31× nel NT. Mentre nei Sinottici si trova solo in Mc 8,32 (*καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει* «[Gesù] teneva questo discorso apertamente»), il vocabolo è molto frequente nella letteratura giovannea (13×), in Atti (5× e 7× il verbo) e nella letteratura paolina (2 Cor 3,2; 7,4; Fil 1,20; Flm 8; Ef 3,12; 6,19; Col 2,15; 1 Tim 3,13; il verbo occorre in 1 Ts 2,2; Ef 6,20).

La *παρρησία* è la libertà di poter «dire tutto» (cf l'etimologia: *πᾶς, ῥῆσις*) e il diritto di parlare. Si potrebbe dire che la *παρρησία* è il diritto del cittadino libero nel regime democrazia attica (cf Demostene, *Or.* III, 3f).

Nei testi giudaici (nei LXX, occorre 12× e il verbo 5×), *παρρησία* acquisisce il nuovo singolare significato della liberazione dalla schiavitù per camminare «in libertà / a testa alta» (Lv 26,13); come la persona che è accetta a Dio, ha la «libertà» (Gb 22,26; Sap 5,1).

In Atti, particolarmente, *παρρησία* indica la proclamazione ferma e libera della confessione cristologica, nonostante le obiezioni degli avversari. In At 4,13, il riferimento alla franchezza del discorso confessante di Pietro dice la sua autorevole e indipendente libertà di parola, che non gli è stata data né da alcuna istruzione umana né da alcuna autorità terrena.

È lo Spirito del Signore risorto stesso che rende i suoi servi capaci di predicare con audacia e senza paura (cf At 4,29).

Luca sottolinea – una notazione molto importante per la sua antropologia – che il comportamento di Pietro e di Giovanni è frutto dello Spirito. Entrambi sono uomini illetterati e semplici (*ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσι καὶ ἰδιῶται*), e non hanno alcuna entrata nelle cerchie del potere; eppure proprio qui sta la loro forza. Privi di cultura e di “potere”, sono tuttavia «riempiti» di Spirito santo (*πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου*: v. 8). I membri del sinedrio riconoscono che sono stati con Gesù (*ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν*): da

Lui hanno imparato a esercitare una libertà che non si vende al forte di turno, al potere o al prestigio, ma si fonda soltanto sulla forza dello Spirito.

SALMO: Sal 117 (118), 18-19. 21-23. 28-29

℟ La pietra scartata dai costruttori ora è pietra angolare.

oppure:

℟ Alleluia, alleluia, alleluia.

¹⁸ **ADONAI** mi ha castigato duramente,
ma non mi ha consegnato alla morte.

¹⁹ Apritemi le porte della giustizia:
vi entrerò per ringraziare **ADONAI**. **℟**

²¹ Ti rendo grazie, perché mi hai risposto,
perché sei stato la mia salvezza.

²² La pietra scartata dai costruttori
è divenuta la pietra d'angolo.

²³ Questo è stato fatto da **ADONAI**:
una meraviglia ai nostri occhi. **℟**

²⁸ Sei tu il mio Dio e ti rendo grazie,
sei il mio Dio e ti esalto.

²⁹ Rendete grazie ad **ADONAI**, perché è buono,
perché il suo amore è per sempre. **℟**

EPISTOLA: I Cor 2, 12-16

La Prima Lettera ai Corinzi si apre mettendo subito al centro della discussione un problema che, per un occhio superficiale, sembra essere soltanto un affare di disciplina. La comunità di Corinto è travagliata da un pullulare di gruppi, che si richiamano a diverse interpretazioni e attuazioni della fede. Il riferimento alla «fede di Gesù» e al *kerygma* della tradizione apostolica passa quasi dietro le quinte, dal momento che in primo piano sono posti invece i «maestri». Essi, in un ambiente greco amante delle discussioni filosofiche, finiscono per essere considerati i portatori “in proprio” di una sapienza o di una sensibilità spirituale ed esistenziale: Paolo, Pietro, Apollo... Alla novità del vangelo è anteposta l'elaborazione intellettuale, molto più appagante per una mente greca, ma fallimentare, se non radicata nel nuovo modo di essere uomini in Cristo.

Paolo è però lungimirante. Dietro questa situazione egli vede compromesso il *vangelo*. È in gioco una corretta cristologia e una conseguente visione della comunità ecclesiale. Si dimentica l'esperienza storica di Gesù di Nazaret e la sua fine scandalosa, e ad essa si sostituisce la “cifra” di un Cristo glorioso, con una riduzione di carattere gnostico. La comunità ecclesiale finisce per presentarsi come insieme di gruppi esoterici ed elitari, legati alla *filosofia* di diversi maestri umani, accanto ad altre scuole di vita di cui Corinto e il mondo ellenistico dell'epoca era ricco.

Da questa situazione e dalla lungimiranza di Paolo nasce una delle riflessioni più ricche dell'epistolario neotestamentario.

La sezione è molto ampia e crea qualche problema, quando ci si accinge a trovare in essa un piano logico preordinato (almeno secondo i nostri schemi). Per questo, bisogna partire dagli indizi letterari per determinare la struttura dello scritto, lasciando che solo in un secondo momento entrino in gioco ragioni contenutistiche e tematiche. È d'altra parte innegabile che, al di là delle notevoli dimensioni, vi sia un forte tessuto unitario, segnalato da più elementi: l'inclusione esortativa in 1 Cor 1,10 e 4,16-20; la compattezza del vocabolario; le ripetizioni, ecc.

Soprattutto è caratteristica di tutta la sezione l'alternanza dei due temi: la *sapienza della croce* e l'*edificazione della comunità*.

Lo sviluppo parte da un'esortazione (1 Cor 1,10) in reazione alle notizie riferite a Paolo da quelli della famiglia di Cloe circa le tensioni presenti nella comunità di Corinto (v. 11). Contro il criterio di identificazione basato sui «maestri», in cui Cristo viene ridotto alla pari di altri, vi è una prima esposizione della tesi in forma di domanda retorica, che subito va al cuore del problema: la singolarità di Cristo contro tutti i possibili «maestri» (v. 13).

L'accenno al battesimo apre una digressione circa il compito apostolico: non «battesimare», ma «annunciare la buona notizia» è il compito affidato da Cristo all'apostolo. La modalità dell'annuncio e la finalità che sostiene questa scelta sono anche l'annuncio tematico della sezione seguente, centrata sulla valenza della «parola della croce».

1 Cor 1,18-25 formano un'unità sufficientemente contraddistinta dal tono argomentativo, spezzato al v. 26 dall'invito ad applicare la tesi alla condizione della comunità di Corinto. In questi versetti, anche il vocabolario è uniformemente dialettico. Si tratta di una contrapposizione espressa dalla tesi di partenza (v. 18), che raggiunge il suo acme nella conclusione generale del v. 25:

τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων
τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.

Dentro questa inclusione, sta la prova scritturistica (v. 19-20: *γέγραπται γάρ*) e lo sviluppo dell'argomentazione basata su di essa (vv. 21-24: cf il *γάρ* all'inizio del v. 21): due sentenze anch'esse costruite in forma dialettica. La prima contrappone la mancata conoscenza di Dio da parte del mondo «per mezzo della sapienza», benché il mondo sia fatto «con la sapienza di Dio», al progetto di Dio (εὐδόκησεν) di salvare i credenti «per mezzo della follia del kerygma».

La seconda contrappone la vana ricerca di segni per i Giudei e di «(filo)sofia» per i Greci al *kerygma apostolico*: Cristo è stato crocifisso, scandalo per gli uni e follia per gli altri, ma per i chiamati «forza di Dio e sapienza di Dio».

A verifica del modo di agire di Dio, Paolo porta due casi: la provenienza sociale dei componenti della comunità e lo stile della sua predicazione apostolica. Siamo ancora nello stesso ambito di vocabolario, tuttavia ora il discorso si fa concreto. I due vocativi (ἀδελφοί «fratelli»: vv. 1,26 e 2,1) cadenzano i due diversi esempi, che si prolungano fino a 1 Cor 2,5, dal momento che con il v. 6 inizia un nuovo sviluppo alla ricerca della «vera sapienza».

Nel *primo caso* (1 Cor 1,26-31), dopo l'invito a leggere la situazione (v. 26), è applicata la *regola generale* dell'agire di Dio enucleata nella sezione precedente (vv. 27s), mostrandone la conseguenza (v.29: «così che non possa vantarsi alcuna carne di fronte a Dio»).

Noi non possiamo vantarci davanti a Dio, perché è Dio l'artefice del progetto salvifico in Cristo Gesù. Con quattro apposizioni l'apostolo sintetizza il suo vangelo: Cristo è divenuto per noi da parte di Dio σοφία, δικαιοσύνη, ἁγιασμός, ἀπολύτρωσις «sapienza, giustizia, santità, redenzione». La prova scritturistica (v. 31) – il rabbino Paolo non può farne a meno! – chiude il primo esempio e crea un'inclusione minore con il v. 29 (per 3× è usato il verbo καυχάομαι), ponendo in chiara evidenza l'affermazione cristologica del v. 30.

Il secondo caso (1 Cor 2,1-5) ricorda lo stile di predicazione di Paolo. Il μυστήριον di Dio – «sapere» Gesù Cristo e questi crocifisso – non venne annunciato sulla base di argomentazioni umane, ma con la forza persuasiva dello Spirito. Anche qui lo stile dialettico dell'argomentazione paolina emerge con evidenza:

- 1) οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας... (v. 1)
ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῶ (v. 3)
- 2) οὐκ ἐν πειθοῖ[s] σοφίας [λόγοις]
ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, (v. 4)
- 3) ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων
ἀλλ' ἐν δυνάμει θεοῦ (v. 5).

L'ultima antitesi si riferisce alla finalità-conseguenza dell'annuncio apostolico: suscitare un'adesione di fede che sia fondata sulla «potenza» di Dio e non sulla «filosofia» umana. E proprio da qui parte il nuovo sviluppo, la rivelazione della vera sapienza.

In effetti, il tema annunciato in 2,5 è al centro dello sviluppo dei vv. 6-16; con il vocativo ἀδελφοί «fratelli» di 1 Cor 3,1, è infatti spezzato lo stile argomentativo e si ritorna al piano esistenziale ed esortativo. Il vocabolario sapienziale e apocalittico domina in 1 Cor 2,6-16. Siamo in un orizzonte teologico che presuppone l'identificazione tra sapienza e Spirito (cf Sap 1,4-7; 7,22 – 8,1; 9,13-18): non per nulla, ci si sente molto vicini alla riflessione sapienziale dell'anonimo alessandrino, di poco anteriore a Paolo.

La tesi, esposta nei vv. 6-8, è costruita con una nuova antitesi:

- 6 Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν...
σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου...
- 7 ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ...

Essa è poi ampliata da un'ipotetica irreali (v. 8b), che rimarca l'opposizione tra la «sapienza di Dio in mistero» e la «sapienza di questo eone e dei suoi dominatori». Ad essa fa seguito la prova scritturistica (v. 9), un collage molto significativo di diversi testi (Is 64,3; con allusione a Is 52,15; 65,16; Sof 1,7 e Sir 1,10).

L'argomentazione seguente si snoda in duplice direttrice. Nei vv. 10-12 l'orizzonte tematico è dato dal vocabolario dello «spirito»: introdotto dal v. 10, per ben 6× πνεῦμα occorre in questi tre versetti e lascia il suo influsso anche sul secondo sviluppo. I vv. 13-16 hanno invece un tono polemico contro gli oppositori di Corinto: il λαλοῦμεν «parliamo» del v. 13 riprende esplicitamente l'antitesi istituita nei vv. 6-8.

In tutt'e due i paragrafi lo stile argomentativo rimane dialettico. I vv. 10b-12 sono un perfetto sillogismo: tesi (10b), maggiore (11a), minore (11b) e conclusione (12). La conclusione contrappone τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου «lo spirito del mondo» a τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ «lo spirito che è da Dio». A noi dunque è dato di conoscere le «profondità di Dio», avendo avuto in dono lo Spirito di Dio stesso. La prospettiva carismatica è sottolineata anche dalla finale del v. 12b.

Il tono polemico dei vv. 13-16 appare dalla dialettica principale costruita dall'apostolo:

οὐκ	ἐν διδακτοῖς	ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις
ἀλλ'	ἐν διδακτοῖς	πνεύματος.

Al linguaggio umano o «psichico» Paolo oppone il linguaggio «spirituale» superiore; e la contrapposizione è allargata fino ad estendersi alle due rispettive categorie di uomini: l'«uomo psichico» e l'«uomo spirituale» (vv. 14-15). È evidente il punto di accusa nei riguardi dei Corinzi che volevano ritenersi perfetti, perché aggregati ad una «nuova filosofia»: essi sono ancora fermi al livello psichico e fenomenico dell'esperienza umana; non sono ancora passati al livello della «pienezza» e della maturità nello Spirito. Ma possedere lo Spirito, avere la vera sapienza è possedere il νοῦς «pensiero» di Cristo. È Lui infatti il compimento del progetto divino.

Il vocativo di 1 Cor 3,1 segna il passaggio a una nuova sezione che potrebbe continuare fino alla fine del cap. 3. Per ragioni di vocabolario, si potrebbe tuttavia vedere una cesura al v. 17: mentre fino al v. 17 vi è un dispiegamento di vocabolario che si applica all'opera degli annunciatori e allo stile di rapporti in una comunità cristiana, dal v. 18 ritorna in primo piano la contrapposizione tra la *vera sapienza* e la *follia*.

Il nuovo sviluppo (1 Cor 3,1-17) prende le mosse dall'opposizione istituita in 2,13-16. Uno sguardo alla situazione della comunità di Corinto (1 Cor 3,1-4), con la presenza di ζῆλος καὶ ἔρις «invidia e discordia», permette di concludere che i Corinzi sono ancora «carnali», espressione perfettamente parallela nel v. 3 a κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε «comportarsi alla maniera umana». Il «settarismo» denunciato in partenza è dunque, a parere dell'apostolo, l'indizio di una comunità che si misura «alla maniera umana» (cf la ripresa esplicita in 3,4 delle affermazioni di 1,12).

Le domande retoriche in 5a, con la ripresa dei nomi citati nel versetto precedente, introducono un paragrafo dedicato al ruolo degli annunciatori in rapporto all'opera divina (vv. 5-9). La relazione del servo-padrone del v. 5 viene espansa dal simbolo «agricola» dei vv. 6-9, molto eloquente agli occhi di Paolo per mostrare la cooperazione apostolica al progetto di Dio, ma anche la singolarità dell'intervento di Dio.

Il simbolo agricolo sfocia, alla fine del v. 9, nel parallelo simbolo «edile» (θεοῦ οἰκοδομῆ ἔσται: vv. 10-15), che subito diventa «templare» (vv. 16-17). Lo sviluppo del simbolo edile è analogo a quello agricolo: l'apostolo è il «sapiente architetto» che getta l'unico fondamento possibile, che è Cristo; altri può edificarvi sopra, ma non mutare il fondamento. Vi si aggiunge tuttavia una digressione nei vv. 12-15, introducendo il tema del «giudizio» e del discernimento dell'opera svolta.

In 1 Cor 3,18-23, il tema ritorna abbastanza improvvisamente alla dialettica dei capitoli precedenti circa la «vera sapienza». Ormai l'opposizione è sistematizzata a tesi conclusiva, di tono polemicamente esortativo (vv. 18-19a), e corredata di una duplice citazione scritturistica (vv. 19b-20). La conclusione è applicata alla situazione ecclesiale in discussione, che aveva aperto tutta la lunga discussione ed era riapparsa all'inizio del capitolo. Essa chiude il discorso con un principio lapidario, che assomiglia – come dice Qohelet 12,11 a riguardo delle parole del saggio – a un chiodo ben piantato, dal quale molti dipendono: πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ «tutto è vostro, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio».

A partire da questo principio, Paolo deduce la corretta relazione fra autorità e comunità (1 Cor 4,1-13). Le due immagini di subordinazione del v. 1 introducono un primo

paragrafo sul «giudizio» cui è sottoposto chi è subordinato (vv. 1-5). Colui al quale l'apostolo deve rendere conto circa la sua «fedeltà» è soltanto il Signore.

Il vocativo del v. 6 segna l'inizio di un secondo paragrafo (vv. 6-13), dove il comportamento apostolico viene portato a modello per vincere l'atteggiamento di autosufficienza e di «vanto» che sta alla base del problema contingente di Corinto. Dopo l'esortazione del v. 6, che si prolunga in una serie di domande retoriche nel versetto seguente, l'apostolo assume un tono ironico nei vv. 8-9 ed esalta lo stile di vita apostolico con una duplice serie di antitesi: la prima (v. 10) in opposizione ironica all'atteggiamento dei «perfetti» di Corinto; la seconda (vv. 12-13a) sottolinea l'«illogica» reazione secondo la «sapienza» di Dio. Intercalate a queste antitesi, due descrizioni sulla fatica e non-considerazione del lavoro apostolico (vv. 11 e 13b).

La ripresa del tono esplicitamente epistolare nel v. 14, segna il passaggio alla conclusione (vv. 14-21) di tutta l'ampia sezione. Oltre a notizie varie, abbiamo la giustificazione del rimprovero a partire dall'autentica paternità apostolica (vv. 14-16) e la ripresa di un'antitesi sviluppata lungo la sezione (cf 2,1-5), qui applicata da Paolo polemicamente ai suoi oppositori.

Ecco in sintesi, in un quadro conclusivo, l'intera sezione e ponendo in evidenza l'alternanza del tema ecclesiale con quello cristologico-sapienziale:

1,10-17: *introduzione*

A. 1,18-25: la «sapienza» della croce

B. 1,26-2,5: il «caso» della comunità di Corinto

A'. 2,6-16: la «vera sapienza»

B'. 3,1-17: il ruolo degli apostoli nella comunità

A". 3,18-23: la ricerca della «vera sapienza»

B". 4,1-13: il corretto rapporto autorità - comunità

4,14-21: *conclusione*

¹¹ *Chi infatti conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio.*

¹² Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito che proviene da Dio, per conoscere quanto Dio ci ha donato. ¹³ Di queste cose noi parliamo, non con parole insegnate da sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, combinando le cose spirituali con parole spirituali. ¹⁴ L'uomo psichico non recepisce le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non può intenderle, perché si giudicano spiritualmente. ¹⁵ L'uomo spirituale, invece, giudica ogni cosa, mentre non è giudicato da nessuno: ¹⁶ infatti, *chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare?*

Ebbene, noi abbiamo il pensiero di Cristo.

1 Cor 2,6-10 è centrata sulla rivendicazione di Paolo di possedere una conoscenza profonda di ciò che sta nel cuore a Dio. La seconda parte del paragrafo (1 Cor 2,11-16) sviluppa invece il punto di radicamento di questa rivelazione ovvero lo Spirito.

Il confronto con lo spirito umano permette all'apostolo di affermare che soltanto lo Spirito di Dio penetra i segreti di Dio. E l'apostolo sostiene di aver ricevuto in dono

proprio questo Spirito. Non solo, ma persino la possibilità di parlarne è un dono che proviene dallo stesso Spirito: sia la conoscenza sia la parola che lo esprime profeticamente sono doni spirituali, provenienti dall'alto. Il dono che lo Spirito concede non è solo l'oggetto della conoscenza, ma anche le condizioni di possibilità perché il soggetto umano possa passare dalla «condizione psichica» (ovvero l'intelletto "secondo la carne") alla «condizione spirituale» (ovvero l'animo che si apre ad accogliere il messaggio dello Spirito).

In questo si rivela una concezione antropologica a tre dimensioni – spirito, anima e corpo – e non solo a due – anima e corpo, come già affermato in 1 Ts 5,23: «Il Dio della pace vi santifichi interamente e tutta la vostra persona, spirito, anima e corpo, si conservi irreprensibile per la venuta del Signore nostro Gesù Cristo». Lo Spirito si colloca a un livello superiore rispetto alla semplice capacità psichica umana, un livello che porta a conoscere il pensiero (*νοῦς*) del Signore (cf la citazione di Is 40,13, letto da Paolo ovviamente in senso cristologico come «pensiero di Cristo»).

In altri termini, lo Spirito viene da Cristo e a Lui conduce. La maturità di un credente in Cristo non si misura sulla *capacità intellettuale* della conoscenza, ma sulla *capacità spirituale* che viene dall'alto e conduce verso l'alto, in un cammino di continua maturazione. La condizione più importante della maturità cristiana sta nel mantenere la croce al centro dell'esperienza cristiana,

come chiave interpretativa ultima del mistero di Dio e dell'uomo, come giudizio inappellabile di condanna di ogni tentativo ideologico di imprigionare la realtà divina nelle strette maglie del proprio pensiero e dei propri progetti. Per questo Paolo denuncia la sapienza dei corinzi come estranea al segno della croce.³

VANGELO: Gv 14,25-29

Con le parole del suo "testamento", Gesù assicura la sua comunità che non sarà lasciata da sola nel suo cammino. Gv 14,15-17 parla di un nuovo *παράκλητος* «soccorritore, avvocato, consolatore, Paráclito»: lo Spirito della verità. Gesù tornerà a essere tra i suoi, come vincolo di unione con il Padre (Gv 14,18-20).

Mentre nei vv. 21-24 si afferma che ogni credente è la dimora del Padre e di Gesù, a condizione di vivere il comandamento dell'amore, il nuovo paragrafo (Gv 14,25-29) ritorna – a modo d'inclusione – al tema dello Spirito soccorritore, che consacra e insegna (vv. 25-26), prima di introdurre il commiato che dà forza ai suoi discepoli, quando l'ora di dimostrare l'amore di Gesù per il Padre, donando la sua vita per tutta l'umanità, è ormai vicina.

– ²⁵ Questo vi ho detto, mentre rimanevo presso di voi. ²⁶ Ma il Paráclito, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, penserà lui a insegnarvi tutto e a ricordarvi tutto quanto avrò detto io.

²⁷ Pace lascio a voi, la mia pace dono a voi. Non come la dà il mondo, io la do a voi. Non si turbi né si abbatta il vostro cuore.

³ G. BARBAGLIO (a cura di), *Le lettere di Paolo, 1. Traduzione e commento* (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1980, p. 275.

²⁸ Avete udito che vi ho detto: “Me ne vado, ma poi vengo da voi”. Se mi amaste, allora gioireste che io vado al Padre: il Padre, infatti, è più grande di me. ²⁹ E ora ve l’ho detto prima che accada, perché quando accadrà voi crediate.

vv. 25-26: L’inizio del v. 25 ricorda che siamo al momento del commiato di Gesù. I discepoli hanno imparato dal Maestro quale sia il progetto del Padre per l’umanità e le promesse che sono state date ad Abramo e a Israele, perché tutte le famiglie della terra potessero giungere a godere della benedizione di יְהוָה (cf Gn 12,1-3). Tutti potranno comprenderle, ma non con la logica e l’intelligenza umana, bensì con lo Spirito che farà penetrare nel profondo di tutte le promesse divine, per le quali i discepoli si sono sentiti inadeguati a capire (Gv 2,22; 12,16).

Con la dipartita di Gesù, i discepoli avranno un altro aiuto: un soccorritore, un consolatore... in una parola un *παράκλητος* «paraclito», che verrà loro in soccorso lungo la storia, in un confronto giudiziario che continuerà la dialettica di Gesù con i suoi avversari. È lo Spirito *qādōš* «santo»: l’etimologia dell’ebraico dà al termine il senso di «separato». Questo Spirito è *separato* perché appartiene a Dio, ma è anche *separatore* perché separa l’uomo dalla tenebra, dal mondo perverso, collocandolo nella zona della luce e della vita, che è quella di Dio (Gv 5,24), facendolo nascere di nuovo (cf Gv 1,33; 3,5-6). Si ricordo che anche il tema della santità/consacrazione appartiene alla cornice teologica dell’esodo (Lv 11,44. 45; 19,2; 20,7; cf Es 19, 6; Lxx 23,22).

La separazione o consacrazione rende simile a Gesù ciascuno dei consacrati (cf Gv 6,69) attraverso l’infusione di un amore che corrisponde al suo (Gv 1,16). Quindi, gli attributi di «Spirito Santo» e «Spirito della verità» (Gv 14,17) esprimono aspetti della stessa realtà: l’amore del Padre che si comunica all’uomo.

Lo Spirito è quindi una realtà dinamica e personale (cf 15,26; 16,8. 13; un altro soccorritore 14,16; il soccorritore: 14,26; 15,26; 16,7), la cui attività si estende nel tempo. Non parla di sé, fa ricordare e comprendere quanto insegnato da Gesù. Questo ruolo lo qualifica come spirito profetico, che trasmette il messaggio del Signore Gesù. I ruoli che Gesù gli attribuirà seguono la linea profetica: all’interno della comunità egli insegna, ricordando e spiegando il messaggio di Gesù (Gv 14,26); in relazione con la missione, rende testimonianza a favore di Gesù (15,26), accusa il mondo (16,8) e interpreta la storia per i discepoli (16,13), orientandoli nel loro impegno.

Lo Spirito Santo è il maestro interiore, colui che separa il discepolo dal mondo della tenebra-morte. Finché non si vive questa rottura, non si può neanche capire il messaggio di Gesù e non si può penetrare il messaggio di Gesù senza ascoltare lo Spirito. In questo senso lo Spirito è il *maestro* della comunità.

Lo Spirito santo è lo stesso «Spirito della verità» di cui si è parlato in Gv 14,16. 17. 26. Secondo Gv 14,16-17, lo Spirito si distingue da Gesù, in primo luogo perché è oggetto della sua richiesta, e poi, perché è chiamato «un altro soccorritore». La sua missione consisterà nell’essere sempre con i discepoli in modo interiore, a differenza di Gesù che nella sua vita terrena è stato un soccorritore esterno.

In questo secondo passo (Gv 14,26), invece, si afferma che il Padre invia questo soccorritore adempiendo la preghiera di Gesù («per causa mia»). La sua missione è di insegnare e ricordare, il che a prima vista sembra più congruente con la denominazione

precedente («Spirito della verità»). Nella preghiera sacerdotale di Gv 17,17 si uniranno i due temi mediante la «consacrazione con la verità».

Lo Spirito, quindi, in quanto amore formulato per la proclamazione è «messaggio»; in quanto è dinamismo ricevuto è «forza»; in quanto norma di condotta è «comandamento»; in quanto visibile mediazione della presenza di Dio è «gloria».

C'è una venuta interdipendente tra Gesù e lo Spirito.

Durante la vita terrena, Gesù si mostra pieno dello Spirito (Gv 1,32), lo manifesta nella sua persona e attività; la relazione dello Spirito con lui si può descrivere come contenente-contenuto; in Gesù abita lo Spirito (1,32) o la gloria (1,14); egli compie così il messaggio del Padre (8,55), ha compiuto i suoi comandamenti (15,10) ed è uno con il Padre (10,30). Nel ritorno di Gesù dopo la morte, continua a esservi un legame tra lui e lo Spirito, non soltanto perché Gesù è la causa del suo invio (oggetto della sua preghiera), ma perché con lo Spirito si rende presente anche Gesù.

Non sono due venute parallele, ma interdipendenti: Gesù risuscitato continua a essere il luogo dello Spirito, da dove questo sgorga (cf 7,38). La distinzione che si fa tra le due venute è dovuta al fatto che quella di Gesù viene considerata come presenza, quella dello Spirito come attività, l'irradiazione della presenza di lui. Per il credente, Gesù è punto di riferimento, centro, mentre lo Spirito è visto come forza di vita che partendo da lui si diffonde. In altri termini: la presenza di Gesù, situata già al di fuori delle categorie spaziali, si realizza attraverso la sua azione, quella dello Spirito, sua forza. Gesù si rende presente quando fra il credente e lui si stabilisce il contatto attraverso lo Spirito che procede da lui. Per questo Gesù non si rende presente al mondo: perché questi rifiuta lo Spirito-amore e non ne riceve l'azione.

vv. 27-29: Gesù si commiata dai suoi discepoli con il saluto di tutti i giorni: «*Šālôm*, pace!». Eppure il suo saluto non è un commiato qualsiasi, perché egli se ne va ma non è assente. I discepoli *non devono avere timore*. Queste parole di Gesù fanno inclusione con l'inizio del suo discorso: «Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me» (Gv 14,1).

Gesù cita le proprie parole pronunciate precedentemente (v. 28): ciò serve a confermare che la sua partenza non è una tragedia e che la sua morte è da interpretare come la manifestazione suprema dell'amore del Padre (cf Gv 12,27-28). Che il Padre sia maggiore rispetto al Figlio non va interpretato alla luce della questione trinitaria del IV secolo, ma serve a sottolineare che è il Padre ad aver inviato Gesù nel mondo ed è il Padre ad aver consacrato il Figlio, perché tutto quanto Gesù è e possiede, proviene dal Padre (cf Gv 3,35; 5,26-27; 17,7).

Come in precedenza aveva predetto il tradimento di Giuda (cf Gv 13,19), così ora Gesù ripete la stessa frase a proposito della sua dipartita: la passione e la morte sono la via per il trionfo della vita e della gloria, in lui stesso come nei suoi discepoli.⁴

⁴ Il commento alla pericope di Giovanni è stato desunto, con alcuni adattamenti, da J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (LNT[it] 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 604-607.

PER LA NOSTRA VITA

1. La presenza di Dio nella comunità cristiana e in ogni membro, così come Gesù la descrive in questo passo [di Gv 14,25-27], muta l'antico concetto di Dio e il rapporto dell'uomo con lui. Di fatto Dio veniva concepito come una realtà esterna all'uomo e distante da lui; la relazione con Dio si stabiliva attraverso mediazioni, la prima delle quali era la Legge, dalla cui osservanza dipendeva il favore di Dio. Egli reclamava l'uomo per sé, questi appariva dinanzi a lui come servo. Il mondo restava nella sfera del profano, bisognava uscirne per entrare in quella del sacro, dove si trovava Dio. Veniva così stabilita una divisione fra due mondi. La creazione, opera di Dio, mancava di dignità dinanzi a lui. L'uomo doveva in un certo modo rinunciare a se stesso, per affermare Dio Sovrano.

Nell'esposizione che Gesù fa, è descritta la venuta dello Spirito, di Gesù e del Padre; con questa immagine spaziale è significato il cambio di rapporto tra Dio e l'uomo. La comunità e ogni suo membro si trasformano in dimora della divinità, la stessa realtà umana diviene santuario di Dio. In questo modo Dio «sacralizza» l'uomo (Spirito Santo), e attraverso di lui tutta la creazione. Non vi sono più, quindi, ambiti sacri in cui Dio si manifesta al di fuori dell'uomo stesso. Questa «sacralizzazione» produce, al tempo stesso, una «desacralizzazione», sopprimendo ogni mediazione del «sacro» esteriore all'uomo.

Il Padre pertanto non è più un Dio lontano, ma colui che si avvicina all'uomo e vive con lui, facendo comunità con gli uomini, oggetto del suo amore. La ricerca di Dio non esige che lo si vada a cercare al di fuori di se stessi, ma che ci si lasci incontrare da lui, che si scopra e si accetti la sua presenza attraverso un rapporto, che non è più quello di servo/signore, ma di Padre/figlio.

Questo nuovo rapporto dell'uomo con Dio implica il suo nuovo rapporto con l'uomo. Il suo modello è Gesù, cui il credente si assimila. Dio rivela la sua presenza e stabilisce la sua comunione nella comunione con l'uomo. Nel dono di sé agli altri si verifica l'incontro con il Padre.

La presenza di Dio nell'uomo non è statica: è quella del suo Spirito, il suo dinamismo d'amore e di vita, che rende l'uomo «spirito» come lui, facendolo partecipare al suo stesso amore. Il Padre è l'amore assoluto, e pertanto l'assoluto dono di sé; si rivela in Gesù come colui che si dona per dar vita all'uomo. Per questo sparisce la mediazione della Legge: l'unica legge è Gesù, in cui il Padre, attraverso il suo Spirito, ha realizzato il modello di uomo. Dio somiglia a un'onda in espansione che comunica vita con generosità infinita. Non vuole che l'uomo sia per lui, ma che – vivendo di lui – sia come lui, dono di sé, amore assoluto: questo è il comandamento trasmesso da Gesù. All'uomo spetta accettarlo, incorporarsi a questa forza, lo Spirito di Dio, che tende a espandersi in un continuo dono. Quando l'uomo lo riceve, Dio realizza in lui la sua presenza e comincia a produrre frutto, segno della vita. Così la crescita e lo sviluppo dell'uomo saranno l'affermazione di Dio stesso in lui. L'uomo e tutto il creato sono l'espressione della sua generosità gratuita: stimarlo, affermarlo e farlo crescere è rendergli grazie per il suo amore. La sua venuta è un atto creatore della sua generosità. Dio non è il rivale dell'uomo; non l'ha creato per reclamargli poi la sua vita come tributo e sacrificio; egli non accentra né diminuisce l'uomo, ma lo potenzia. L'uomo non può annullarsi per affermare Dio, perché questo significherebbe negare Dio creatore, il datore della vita.

L'unione con Dio non si compie risalendo la corrente per sparire nelle origini, ma accettando il Dio che viene, inserendosi nella grande corrente della vita in espansione

che è lui stesso. Dio integra gli uomini nella sua azione cosmica di vita e di amore, manifestata in Gesù. L'uomo si unisce così con Gesù all'azione del Padre. Il centro che irradia vita si va ampliando, e si va realizzando il destino gioioso della creazione intera: la pienezza di vita nell'amore.⁵

2. La volontà di Dio. Come conoscerla? Se si fa silenzio in se stessi, se si fanno tacere tutti i desideri, tutte le opinioni; e se si pensa con amore, con tutta l'anima e senza parole: «Sia fatta la tua volontà», quel che allora si sente, senza incertezza, di dover fare (quand'anche, per certi riguardi, fosse un errore) è la volontà di Dio. Perché, se gli si chiede pane, egli non ci dà pietre.

Non si può mai sapere che Iddio comanda una data cosa. L'intenzione orientata verso l'obbedienza a Dio che salva, qualunque sia l'azione, se si pone Iddio infinitamente al di sopra di sé; e dannà, qualunque sia l'azione, se si chiama il proprio cuore col nome di Dio.⁶

3. Si potrebbe credere che il Vangelo, istituendo la distinzione tra spirituale e temporale, tra religione e politica, tra salvezza dell'anima e interessi della città terrena, abbia instaurato un principio che distoglie dall'azione sociale. È invece accaduto proprio il contrario, in piena logica. Il Vangelo, infatti, con tale distinzione libera il germe della libertà spirituale che si trova nel fondo di ogni individuo e spinge a vedere in lui non soltanto il soggetto che deve servire alla costruzione di un impero o il cittadino che deve svolgere il suo ruolo in seno alla città, ma anche l'essere personale, nell'interesse del quale si deve operare. Era necessario che il Vangelo ci facesse, per così dire, decollare da terra, che facesse emergere in noi qualche cosa che alla terra sfugge, affinché anche l'interesse per il sociale si liberasse dall'interesse per la città terrena e la sua coesione, interesse che regnava sovrano nel mondo antico. E perché è sempre vivo il rischio che assorba nuovamente il primo, bisogna che la fedeltà all'evangelo mantenga in noi questa "emergenza".⁷

4. *Tu nostro difensore donaci la pace
così mentre cammini davanti a noi
potremo evitare ogni male.*

È un altro aspetto della "visita" dello Spirito: riferito ad un aspetto della "situazione" dell'uomo, quella in cui si trova la "nuova creatura" dentro di noi.

La "nuova creatura" è minacciata; l'uomo "spirituale" cresce senza una "lotta", senza una vittoria sul nemico.

La lotta è dentro di noi anzitutto: noi non siamo appena coloro che "non hanno luce per vedere", o "non hanno carità" o "non hanno fermezza e solidità". Noi siamo coloro che dicono di no alla luce, alla carità, al cammino... Non solo ci sottraiamo, ma ci rifiutiamo... Siamo coloro che hanno in sé chi dice di no, chi respinge la nuova creazione.

⁵ J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni*, pp. 606-607.

⁶ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, pp. 85-87.

⁷ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano, 1956, 1989, p. 68.

Si tratta di diventare realisticamente consapevoli delle cose come sono. C'è una lezione che non si riesce mai a far imparare a noi stessi, perché sta dentro di noi uno scolaro testardo.

Paolo dice che l'uomo "spirituale" è minacciato dall'uomo "carnale" che è dentro di noi: come una fragilità che si oppone alla sapienza di Dio, alla direzione dello Spirito (cf Rm 8,15-12; Gal 5,16-25).

La lotta, dunque, è dentro di noi. La complicità è dentro, nel senso che, in noi, non sta appena colui che "non vede", ma colui che "non vuole".

La lotta è però anche intorno a noi, e fuori di noi (cf Ef 5,10-19). È questa lotta che dà alla vita, spesso, anche se non esclusivamente, il carattere della "tentazione" intesa come prova. Cioè la situazione di difficoltà, interna ed esterna, la situazione di resistenza, di contrarietà intorno a noi e in noi, contribuisce a dare alla vita il carattere di tentazione, come "messa alla prova".⁸

5. Prima di allontanarsi con la sua umanità gloriosa dalla terra, Gesù assicura la continuità della presenza divina fra gli uomini promettendo l'effusione dello Spirito Santo. Ai suoi che rimangono lascia come eredità preziosa il Paráclito – cioè: l'avvocato e il consolatore – il quale altro non è che l'amore di Dio in persona. Lo Spirito di Dio ci appartiene, e prende possesso di noi, nella misura in cui noi vogliamo appartenere a Cristo, lasciarci possedere dalla sua grazia, guidare dalla sua parola, nutrire dal realissimo e sostanzioso cibo dell'Eucaristia.

L'azione dello Spirito conduce per gradi l'uomo a una somiglianza effettiva col Cristo e garantisce la natura umana dall'oscuro passaggio della morte, poiché "renderà la vita anche ai nostri corpi mortali" nella risurrezione finale, della quale la risurrezione del Salvatore è fondamento, preludio e anticipo. La partenza imminente del Signore da questa terra, la sua Ascensione al cielo, mentre conclude in modo definitivo l'antica Alleanza caratterizzata dall'imperio della Legge di timore, apre a nuova, perpetua era cristiana caratterizzata dalla luce di una più alta verità, dalla pratica della carità: "Per amore, infatti, il Cristo ci ha dato la vita con la parola di verità per fare di noi la prima generazione dell'umanità novella". E per questo è bene che egli se ne vada, che alla sua presenza visibile subentri l'invisibile efficienza della Spirito di verità, il Consolatore divino, di cui Gesù ha rivelato l'esistenza e del quale delinea, nell'ampio sermone dell'ultima sera, la misteriosa efficienza.

La vita del cristiano ha da essere, essenzialmente, una vita di fede, ossia di serena accettazione dell'esistenza, della presenza e dell'azione che lo Spirito Santo, procedente dal Padre e dal Figlio e costituente con loro un'unica Divinità nella Trinità delle Persone, viene disgelando e svolgendo nelle singole anime e in tutta la Chiesa. Dove un uomo crede, ivi lo Spirito agisce; dove uno soffre per amore, ivi è lo Spirito; dove uno ama secondo la legge della carità, lo Spirito ama in lui. Lo Spirito effettua per conto di Dio la lotta incessante del bene contro il male; per le vittorie ch'egli ottiene, il maligno, "principe di questo mondo, è già condannato". Per subire con docilità l'influenza dello Spirito e tradurla nella pratica caritativa, il cristiano deve chiedere allo Spirito lasciatoci da Gesù come Consolatore, avvocato e custode, la grazia di non farsi coinvolgere nelle vicende di questo mondo sino a dimenticare che lui – redento dal Cristo – è più grande, più nobile e forte del mondo.

⁸ G. MOIOLI, *Veni creator Spiritus* (Contemplatio 14), Glossa, Milano 1986, ²1997, pp. 79-81.

Deve chiedere ogni giorno di sentirsi su questa terra come straniero e pellegrino, e quindi astenersi da ogni male. Lasciati in eredità dal Cristo allo Spirito di Dio, noi abbiamo a nostra volta ereditato da Gesù lo Spirito; egli è nostro nella misura con cui noi vogliamo appartenere a Cristo, ossia rinunciare ad una visione puramente o prevalentemente terrestre della vita. Noi non siamo solo nella carne, anche se la carne ci appartiene a pieno titolo come elemento costitutivo della nostra natura umana: siamo nello Spirito, se però lo Spirito di Dio abita in noi attraverso la carità che collega ogni credente a Cristo e ogni cristiano agli altri uomini.

Tutta la Chiesa e ogni credente è nelle mani dello Spirito il quale “viene in aiuto della nostra debolezza, perché noi non sappiamo quello che ci conviene domandare, ma lo Spirito stesso intercede, a favore nostro, con gemiti inesprimibili, e colui che scruta i cuori – Dio – sa che cosa desideri lo Spirito”. Domandiamo, pregando, di credere fermamente nel mistero dello Spirito, poiché questa è la prima condizione per essere salvati, ossia perché lo Spirito agisca, in nome di Cristo, dentro di noi, e noi possiamo agire nello stesso nome tra i nostri fratelli, cioè amare e far amare. Così sia.⁹

⁹ P. TARCISIO GEIJER (monaco certosino), *Testi inediti* (Vedana, 23 aprile 1967).