



DIO SI RIVELA IN PERSONA

Dei Verbum 2

Concilio Vaticano II

Formi la tua Scrittura la mia casta delizia

e non m'inganni e non inganni.

Non lasciare nell'abbandono i tuoi doni,
non disdegnare questo tuo filo d'erba assetato.

Ti scongiuro per Cristo Gesù,
per mezzo del quale sei venuto in cerca di me
che non ti cercavo

e mi hai cercato perché ti cercassi.

In Lui si trovano nascosti
tutti i tesori della sapienza e della scienza.

Questi tesori cerco io nei tuoi libri

S. Agostino d'Ippona

CREDERE IN DIO

Conviene precisare in che cosa consiste l'atto di fede. Esso si esprime certo in formule attraverso le quali il credente tenta di esplicitare il contenuto di ciò che crede. Ma l'atto di fede consiste anche e anzitutto nell'incontrare una persona viva e nel rimanerle fedele nel tempo. Il percorso degli uomini di fede nella Bibbia lo manifesta chiaramente.

La *fede cristiana* ha acquisito il suo senso definitivo con la venuta di Cristo e l'interpretazione che ne danno Paolo e Giovanni. Ma per capirla pienamente bisogna conoscere le radici che essa affonda nell'Antico Testamento.

Per sollecitarci a capire il messaggio biblico, basterà ricordare come tendiamo, secondo il nostro temperamento, a corrompere l'autenticità della nostra fede esagerandone l'uno o l'altro aspetto. Gli uomini in cui predomina la ragione considerano giustamente la fede come un superamento delle esigenze della ragione, ma, insistendo troppo sul carattere volitivo della fede, tendono a vedere nel suo oggetto soltanto oscurità, e nel suo esercizio soltanto un salto nel vuoto e una scommessa. Tale fede, invece di passare allo stato adulto personalizzandosi, rimane informe e non incide sull'esistenza quotidiana.

A costoro la Bibbia ricorda due fatti.

- ✚ L'oggetto della fede non è prima di tutto un certo numero di verità, ma la Verità sussistente, personale, dalla quale queste verità derivano il loro valore; per un semita la verità non è un oggetto che si possa conoscere come una cosa, indipendentemente da chi la dice; e quando si tratta della Verità, credere vuol dire appoggiarsi sulla roccia misteriosa che è Dio vivo e vero.
- ✚ Il secondo fatto che la Bibbia insegna è che la fede non è innanzitutto un processo umano, ma una risposta all'iniziativa di Dio, risposta personale a una persona; non è prima di tutto un salto nel vuoto, ma un appoggiarsi sul Dio vivo e vero; vero o, secondo l'etimologia ebraica del termine *'mn*, solido.

Altre persone, più naturalmente credenti, inclini ad appoggiarsi spontaneamente su un altro essere, ammettono in blocco la maggior parte delle verità insegnate dalla Chiesa, trovandovi la risposta a un'aspirazione intima e riconoscendovi il Signore che le rivela loro. In questo atteggiamento, già biblico, la loro fede non è soltanto superamento della ragione, ma adesione dell'intero essere. Spesso tuttavia essa non affonda le sue radici oltre la sensibilità.

A costoro la Bibbia insegna che la fede deve essere non messa in questione, ma sottoposta a interrogazione, e che deve essere purificata: non si possiede la propria fede come si posseggono certe evidenze del piano sensibile. La fede è storia e progresso. È come l'amore fra due esseri: il mistero della persona amata viene approfondito poco a poco con un'esplorazione che suppone un continuo ricominciare, uno sradicamento perennemente rinnovato da posizioni che si pensava acquisite per sempre, da abbracci che sembravano definitivi.

IL PADRE DEI CREDENTI

La storia di Abramo è la storia del perfetto credente, quella che ogni uomo è chiamato a vivere. Essa comprende due tappe principali:

- ✚ credere a una promessa
- ✚ e resistere nella prova.

CREDERE A DIO CHE PROMETTE

Crederne, è dire *Amen* (o, secondo l'etimologia di questa parola, «d'accordo») a Dio che è fedele (*ne'ēmān*, che deriva dalla stessa radice di *Amen*) nelle sue promesse e potente per realizzarle. In definitiva, la fedeltà dell'uomo si basa sulla fedeltà di Dio.

LA FEDE MESSA ALLA PROVA

Avendo in Isacco l'oggetto della sua speranza, può Abramo riposarsi sulla realizzazione della promessa e smettere di riferirsi a Dio? Illusione.

«Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: “Abramo, Abramo!”. Rispose: “Eccomi!”. E Dio disse: “Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio, colui che tu ami, Isacco, va' nel territorio di Moria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò”» (Gen 22,1-2).

Secondo gli studiosi, questo racconto vuole lottare contro l'uso antico dei sacrifici umani. Per me, ha una profonda portata spirituale. *Quando Dio fa un dono all'uomo, l'uomo si concentra spesso su questo dono e lo identifica con Dio stesso. Ora Dio non è contenuto nei suoi doni*; se egli chiede il figlio della promessa non è per uccidere la speranza in Abramo, ma è per allargarla oltre i limiti in cui essa già si richiudeva, è per manifestare nel credente il pellegrino dell'assoluto. Abramo aveva rinunciato alla prudenza e alle apparenze per credere alla promessa; viene provocato a rinunciare alla promessa stessa realizzata sotto i suoi occhi. Perché la promessa di Dio non è il Dio delle promesse. Ma Dio colma di gioia il credente rendendogli il figlio prediletto.

Se Abramo si fida in questo modo, è perché è distaccato da tutto ciò che non è Dio. Non perché non ami il suo paese o Isacco («colui che tu ami», dice Dio), ma preferisce Dio a tutto. La causa ultima della sua fede è Dio stesso che, incontrandolo, gli ha ispirato il suo «timore», espressione velata dell'amore di una creatura per il suo Creatore.

Questa fede perfetta ha fatto di lui il padre di una moltitudine di popoli (Rm 4,17). La fede cristiana si rivolge sempre al Dio di *Abramo* e il cielo, che ne è il termine, è «il banchetto di Abramo» (Mt 8,11). Padre dei credenti, *egli ha realizzato perfettamente le caratteristiche essenziali dei suoi veri figli*: la *partenza* e lo *sradicamento*, l'obbedienza e la totale libertà, la pienezza di Dio nella solitudine più profonda, il fondarsi solo su Dio.

LA FEDE DI ISRAELE

La fede di Abramo fu un inizio assoluto. Quella di Israele ne è la fioritura. E ne conserva le caratteristiche. Essa ha per oggetto non una somma di verità, ma un avvenimento, colmo di conseguenze dottrinali, attraverso il quale Dio ha dimostrato a Israele la sua fedeltà a se stesso: la liberazione dalla schiavitù in Egitto. Egli si presenta come il Dio di Abramo (Es 3,6.15). Proprio perché interviene nella storia umana, Dio lascia delle tracce e la sua fedeltà diventa oggetto di fede esprimibile: ha agito, agirà ancora, come dice il suo nome «Io sono/sarò chi sono».

Ecco ciò che afferma il Credo degli Ebrei ripetuto in occasione delle feste annuali: Dio, liberando gli Ebrei durante la festa della Pasqua, si è acquistato un popolo che ormai gli deve la sua fede (Dt 26,15-19). Fede che si trasmette di padre in figlio (Es 12,2-6; 13,8; Dt 6,20s), fede che si fonda su un avvenimento, fede che comporta l'obbedienza ai comandamenti.

Questa fede, ricevuta nella comunità, deve essere vissuta da ogni israelita. Ora la storia del popolo, contrariamente a quella di Abramo, appare tessuta di infedeltà.

Abramo aveva avuto fiducia, errando solitario come uno straniero sulla Terra promessa; Israele nel deserto mormora, non è soddisfatto, vuole altro, vuole immediatamente l'oggetto della promessa, non si fida della Parola di Dio, critica il suo stile.

È difficilissimo camminare insieme con Dio, lo si critica come infedele e incapace. La fedeltà è una lunga pazienza, a immagine di quella di Dio.

ISRAELE INFEDELE

Quando *Israele* ricevette l'oggetto della promessa, invece di imitare il suo padre Abramo, si dimostrò ancora ribelle. *Cede in due modi* caratteristici alla prova, che era per lui il dono della terra.

* *All'inizio, volle patteggiare con l'occupante e cerca di conciliarsi con gli dèi di quella terra.* Ora, Dio non accetta compromessi, questo è il messaggio profetico. Elia, che ha purificato la sua fede a contatto col Dio vivente, davanti agli israeliti infedeli grida:

«Fino a quando zoppicherete con i due piedi? Se il Signore è Dio, seguitelo!» (1Re 18,21).

Dio è geloso, non tollera questa «prostituzione» di Israele, ecco ciò che proclamano Osea, Geremia, Ezechiele (Os 2; Ger 2-4; Ez 16).

* In seguito, *Israele volle appoggiarsi su risorse umane, per esaltarsi della propria forza, o per vincere la propria paura di fronte alle altre nazioni.* Invece di appoggiarsi su Dio, Israele pensa di salvarsi a cavallo, fa affidamento sui suoi carri veloci, mentre «la vostra forza sta nella calma, nell'abbandono confidente» (Is 30,15).

Isaia orienta definitivamente la tradizione facendo di Israele un popolo di fede. Secondo lui, *la fede non è semplicemente una condizione dell'esistenza del popolo, ma la sola esistenza possibile.* Isaia dice: «Io ho fiducia nel Signore che nasconde il suo volto alla casa di Giacobbe, e spero in lui» (Is 8,17); proclama che non c'è nulla da temere, perché Dio è con noi, l'Emmanuele. Per questo – afferma ancora - bisogna «credere», senza complemento diretto, credere assolutamente in Dio; ciò è espresso con una formula lapidaria in cui le parole ebraiche hanno la medesima radice 'mn: «Ma se non crederete (*ta'āmînû*) non reggerete (*tē'āmēnû*)» (Is 7,9).

Malgrado le catastrofiche apparenze, Dio tornerà come è venuto in Egitto la notte della Pasqua. E la Vergine Maria, un giorno, contemplando il frutto che nasce dal suo seno, esclama a nome di tutti i poveri concludendo il Magnificat: «Ha soccorso Israele suo servo, ricordandosi della sua misericordia, come aveva promesso ai nostri padri, ad Abramo e alla sua discendenza per sempre» (Lc 1,54-55).

GEN 18,1-15: Dio incontra Abramo e Sara

Genesi 18

¹ Poi il YHWH apparve a lui alle Querce di Mamre, mentr'egli sedeva all'ingresso della tenda, nell'ora più calda del giorno.

² Egli alzò gli occhi ed ecco: tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, CORSE loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra,

³ dicendo: «Mio YHWH, ti prego, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non corre oltre senza fermarti dal tuo servo.

⁴ Lasciate che vi faccia portare un po' d'acqua per lavarvi i piedi e stendetevi sotto l'albero.

⁵ Permettete che vada a prendere un boccone di pane e ristoratevi il cuore, e dopo potrete proseguire, perché è per questo che voi siete passati dal vostro servo». Quelli risposero: «Fa' pure così come hai detto (*kēn ta'āše^h ka'āšer dibbārtā*)».

⁶ Allora Abramo SI AFFRETTÒ nella tenda, da Sara, e disse: «AFFRETTATI, prendi tre staia di fior di farina, impastala e fanne delle focacce!».

⁷ Verso il gregge CORSE egli stesso, Abramo, prese un vitello, tenero e gustoso, lo diede al servo, il quale SI AFFRETTÒ a prepararlo.

⁸ Prese una bevanda di latte acido e latte fresco, insieme col vitello che aveva preparato, e li depose davanti a loro; e così, mentr'egli stava in piedi presso di loro, sotto l'albero, quelli mangiarono.

⁹ Poi gli dissero: «Dov'è Sara, tua moglie?». Rispose: «Eccola, nella tenda!».

¹⁰ Riprese: «Tornerò di sicuro da te, fra un anno, e allora Sara, tua moglie, avrà un figliolo». Intanto Sara stava ad ascoltare all'ingresso della tenda, ed essa [cioè la tenda, voce maschile in ebraico] era dietro di lui [il locutore del v. 10a].

¹¹ Or Abramo e Sara erano vecchi, avanzati negli anni; era cessato di venire a Sara ciò che avviene regolarmente alle donne.

¹² Allora Sara rise dentro di sé, dicendo: «Proprio adesso che son vecchia, dovrò provar piacere; anche il mio signore è vecchio!».

¹³ «E YHWH disse ad Abramo: “Perché Sara ha riso, dicendo: Davvero partorerò? Ma io sono vecchia! C'è qualche cosa di impossibile per YHWH?”».

¹⁴ «C'è qualche cosa di impossibile per YHWH?» Al tempo fissato, ritornerò da te, fra un anno, e Sara avrà un figlio!».

¹⁵ Allora Sara negò dicendo: «Non ho riso!», perché ebbe paura; ma quello rispose: «Sì, hai riso!».

¹⁶ Poi quegli uomini si alzarono di là e andarono a contemplare dall'alto il panorama di Sodoma, mentre Abramo si accompagnava con loro per accomiatarli.

Due «motivi narrativi» entrano nella composizione di Gen 18,1-15:

- quello della visita in incognito della divinità
- e quello dell'annuncio di nascita; nel racconto, però, vengono intrecciati, sicché formano un tutto indissociabile.

IL SINGOLARE E IL PLURALE

Una difficoltà del racconto proviene dall'uso del singolare e del plurale. Occorre notare anzitutto che la divisione non è sempre facile. Gli autori sono costretti a correggere il testo. Suppongono per esempio che in origine i vv. 20-21 fossero al plurale, mentre il v. 3b fosse

all'origine al singolare. Le ipotesi in realtà creano problemi supplementari piuttosto che proporre soluzioni.

I vv. 1b-3 apparirebbero quasi interamente a entrambe le versioni. Ma non sarebbe più semplice lavorare con un solo racconto? Il v. 6 viene attribuito al racconto al singolare per varie ragioni: vi appaiono Sara e la tenda; Abramo parla a lungo con Sara mentre è molto più breve nel dialogo con il suo servitore nel v. 7, e infine le focacce sono menzionate nel v. 8.

Il contesto narrativo permette tuttavia di capire queste particolarità senza dover ricorrere a una divisione in fonti. Il lavoro da macellaio tocca gli uomini e l'impastare alle donne. La differenza di posizione degli interlocutori spiega la discordanza nell'atteggiamento di Abramo: Sara e il servitore non stanno sullo stesso livello.

Vi sono poi numerosi contatti verbali che illustrano il collegamento tra questi versetti: il verbo *correre* (*rwš*) appare nei vv. 2b e 7a; il verbo affrettarsi (*mhr*) nei vv. 6a(*wayəmahēr*), 6b(*mahāri*), 7b(*wayəmahēr*). L'inversione all'inizio del v. 7: «e verso il gregge corse Abramo» si capisce solo in seguito al v. 6, come formulazione chiasmatica che descrive il viavai di Abramo. Avrebbe al contrario poco senso se seguisse il v. 5, come vorrebbe la divisione in fonti. È difficile separare le focacce del v. 6 dal «pane» menzionato da Abramo nel suo invito al pasto del v. 5.

Infine, perché il testo non menziona le focacce nel v. 8? Il motivo risiede nuovamente nelle convenzioni narrative e soprattutto nel contesto di Gen 18. Il racconto insiste sullo sfarzo eccezionale del pasto preparato da Abramo, mentre le focacce, che formano l'accompagnamento ordinario di un pasto, non hanno niente di straordinario. Il v. 8 nomina così solo i piatti più sontuosi, la carne e i vari tipi di latte o formaggio; il resto viene sottinteso perché fa parte di qualsiasi pasto. Il v. 6 invece insiste su un altro aspetto importante: la quantità e dunque il lungo e faticoso lavoro di Sara.

Attribuire i due elementi scenici dell'albero e della tenda a due fonti diverse sembra per lo meno esagerato! Separare questi due elementi significa distruggere tutta la regia del narratore. Per preparare il colpo di scena del v. 13, occorreva disporre i personaggi con grande cura sul palcoscenico: da una parte Abramo e i suoi ospiti sotto l'albero, dall'altra Sara, dietro a loro, nella tenda.

In conclusione, la divisione in fonti crea troppi problemi e non offre una spiegazione coerente delle particolarità del racconto. Quale soluzione propone l'analisi narrativa? Per questa il fenomeno del passaggio dal singolare al plurale si integra facilmente nella strategia generale del racconto. Il narratore distingue dall'inizio fra due prospettive, quella del lettore e quella di Abramo e Sara. Il lettore sa subito che è YHWH ad apparire. Per Abramo invece l'identità della divinità rimane nascosta. YHWH è uno dei tre? O appare nei tre, che sarebbero i suoi inviati? In seguito il testo chiarisce la situazione: YHWH rimane con Abramo e i due altri «angeli» (19,1) continuano a scendere da soli verso Sodoma. In Gen 18,1-16 il testo è molto più vago e forse è un espediente voluto dal narratore. YHWH si avvolge di incognito per visitare Abramo e il passaggio dal singolare al plurale è il riflesso, all'interno del racconto, di questo incognito.

D'altro canto, la distribuzione del singolare e del plurale non è del tutto arbitraria. Abramo vede tre uomini nel v. 2. Parla a loro al singolare nel v. 3, probabilmente perché si rivolge al più importante fra i tre, il «portavoce», che parlerà da solo nei vv. 10-15. In seguito Abramo utilizza il plurale quando offre ai tre di lavarsi i piedi, di riposarsi e di cibarsi. Tutti e tre accettano nel v. 5b. Il plurale del v. 9 è assai semplice da spiegare. La domanda sorge durante la conversazione, ed è una domanda «comune». Dopo, però, il racconto torna al singolare perché l'annuncio della nascita deve essere personalizzato e non può venire che da YHWH solo. Se il v. 13 menziona esplicitamente YHWH come soggetto del verbo *disse* (*wayyo'mer*),

questa informazione viene data solo al lettore, non a Sara o ad Abramo. E la domanda del v. 14 è alla terza persona, non alla prima: «C'è qualche cosa di impossibile per YHWH?», e non «per me?». L'identità del personaggio rimane velata sino alla fine. Dopo aver risolto questi vari problemi critici vorremmo adesso proporre una lettura più organica dell'insieme¹.

BREVE LETTURA NARRATIVA DI GEN 18,1-16

L'inizio del brano è già stato spiegato: il sommario prolettico del v. 1a, l'esposizione (parziale) del v. 1b, il cambiamento di prospettiva nel v. 2. La domanda che il lettore si pone a questo punto è la seguente: Abramo riconoscerà o no YHWH? La risposta non può venire che da una lettura attenta di tutto il testo.

Il racconto si divide in *due scene* (vv. 1-8 e 9-16). La *prima* scena si svolge fra due punti importanti del palcoscenico, l'albero (o gli alberi) del v. 1a e la tenda menzionata nel v. 1b. All'inizio della scena Abramo si tiene seduto all'entrata della tenda e alla fine si tiene in piedi sotto l'albero accanto ai suoi ospiti (v. 8b). La tenda sarà di nuovo menzionata nel v. 6a. Essa domina l'azione nella prima scena e il dialogo nella seconda. Abramo è il personaggio più attivo nella prima, Sara diventa il centro di attenzione nella seconda. I tre ospiti sono quasi totalmente silenziosi nella prima scena. Parlano solo nel 5b e sono soltanto quattro parole nel testo ebraico.

Nella *seconda* scena prendono l'iniziativa del dialogo e uno dei tre conduce questo dialogo fino alla fine. Dal punto di vista drammatico, le due scene si distinguono molto bene: la prima ha come tema l'ospitalità, la seconda l'annuncio della nascita.

La prima scena mette in rilievo l'ospitalità di Abramo sottolineando alcuni aspetti come la sua cortesia, la sua premura, l'abbondanza del cibo e la sua qualità, il contrasto fra la modesta proposta del patriarca e lo sfarzo del cibo presentato. Tutta questa preparazione condotta a un ritmo elevato si svolge nell'ora più calda del giorno e rappresenta l'opera di due anziani (vv. 1b.11). La cortesia appare nell'uso della terza persona oppure del passivo («che sia presa un po' di acqua», v. 4a), e in forme come «tuo servitore» (v. 3) o «vostro servitore» (v. 5). Abramo adopera anche formule di cortesia: «mio Signore» (v. 3a), «se ho trovato grazia ai tuoi occhi» (v. 3b), e la particella precativa *na'* (tre volte nei vv. 3-4). Abramo «corre» e «si affretta», lui, un anziano (v. 11), nell'ora più calda del giorno. Il verbo *correre* (*rwš*) sarà utilizzato nei vv. 2 e 7, il verbo *affrettarsi* (*mhr*) nei vv. 6a.6b e 7b. Propone agli ospiti «un po' di acqua» (v. 4a) e un «boccone di pane» (v. 5a). In realtà chiederà a Sara di preparare tre misure di farina di ottima qualità, vale a dire una quantità sproporzionata, circa trenta litri. Farà anche macellare un vitello, la carne più apprezzata, che viene presentata solo in circostanze eccezionali². La carne sarà accompagnata da due tipi di latte. Abramo in persona serve i suoi ospiti e rimane in piedi accanto a loro mentre essi mangiano sotto l'albero (v. 8).

La scena di *teoxenia*³ ha come scopo di mettere alla prova persone scelte dagli dèi. Nel caso di Abramo si può dire senz'altro che il patriarca ha superato la prova. Rimane però una domanda, la domanda iniziale del racconto: il patriarca ha riconosciuto o no i suoi ospiti? Li tratta in modo signorile e raffinato solo perché agisce così con tutti i suoi ospiti o perché vede in loro ospiti insoliti? L'interrogativo rimane senza una risposta chiara. Perché?

La seconda scena aiuterà a risolvere in parte questo enigma.

Alla fine della prima scena Abramo si trova sotto l'albero e Sara nella tenda (vv. 6a e

¹ Si noti pure che il racconto usa il singolare all'inizio (v. 3) e alla fine (v. 10.13-15), mentre il plurale appare in mezzo (vv. 4-9). Forse abbiamo qui la traccia della rielaborazione di una tradizione più antica.

² Cf. Lc 15,23, da paragonare con 15,29. Cf. pure la parabola del lievito in Mt 13,33-35.

³ È un genere letterario: in questi racconti una o più divinità visitano persone umane senza essere immediatamente riconosciute.

8b). La disposizione scenica è di primaria importanza per capire il seguito del racconto. Quando YHWH promette un figlio, il narratore avverte il lettore della presenza di Sara dietro le quinte: ella stava ascoltando all'entrata della tenda, che a sua volta si trovava dietro al locutore, cioè YHWH⁴. L'*intrusione*⁵ del narratore nel v. 11 ha come effetto di rendere verosimile la reazione ulteriore di Sara nel v. 12. Anche per il lettore, le parole dell'ospite devono in qualche modo sembrare incredibili.

Sorge qui un conflitto di interpretazione.

La parola dell'ospite contraddice i fatti segnalati dal narratore nel v. 11. Qual è la competenza del locutore del v. 10a? Chi può annunciare una nascita umanamente impossibile? La reazione di Sara conferma i dubbi normali che possono sorgere in casi del genere. Occorre notare però che Sara ride «in se stessa», nella tenda, dietro alle spalle dell'interlocutore di Abramo. Si tratta di un «monologo interiore». Sara dunque è nascosta perché si trova dentro la tenda, e il suo riso è silenzioso. Si capisce adesso perché il narratore abbia disposto l'albero e la tenda con tanta accuratezza. Chi può sapere che Sara ha riso? Solo il narratore e il lettore. Nessun personaggio della scena si trova nella possibilità di vedere Sara nella tenda, né di sentirla⁶.

Il colpo di scena del v. 13 è dunque del tutto inaspettato: «E YHWH disse ad Abramo: “Perché Sara ha riso, dicendo: Davvero partorirò? Ma io sono vecchia! C'è qualche cosa di impossibile per YHWH?”». Come mai l'ospite è riuscito a sapere che Sara aveva riso in se stessa?

Quando replica nel v. 14: «C'è qualche cosa di impossibile per YHWH?», la domanda può avere almeno due sensi. Il primo è manifesto: «YHWH può, sì o no, far in modo che una coppia di anziani possa avere un figlio?». Il secondo lo è meno: «È forse impossibile per YHWH scoprire quello che accade dietro alle sue spalle, nel cuore di Sara?». Infatti, d'un tratto, YHWH ha rovesciato la situazione: rivela di essere in possesso di tutta la conoscenza che sembrava essere privilegio del lettore e del narratore. Un personaggio è onnisciente, esattamente come il narratore. Sara negherà, ma invano (v. 15), cercando così di ritrovare il riparo che le forniva la tenda e l'intimità dei suoi pensieri. La scena finisce su questa affermazione senza appello di YHWH e sulle parole: «tu hai riso» (v. 15). YHWH sa e niente può cambiare questo fatto. La conclusione tende pertanto a evidenziare la conoscenza sorprendente del personaggio YHWH.

E possibile adesso rispondere alla domanda iniziale? Abramo e Sara hanno riconosciuto i loro ospiti? In verità dispongono di tutti gli elementi per identificarli. Il testo però non contiene nessun indizio che possa confermare questa ipotesi. Una rivelazione dell'identità divina viene normalmente seguita da un momento di riconoscimento, come in Gen 32,31; Es 3,6; Gs 5,15; Gdc 6,22; 13,22. Niente di simile in Gen 18. La conclusione rimane pertanto aperta. Nel linguaggio tecnico dell'analisi narrativa questo tipo di racconto si chiama «parabola aperta». La risposta alla domanda non viene data dal racconto; tocca interamente al lettore raccogliere gli elementi per risolvere i problemi del racconto. Senza la sua partecipazione attiva il racconto rimane incompleto.

Per l'esegesi del racconto occorre fare un'ulteriore precisazione. Lo scopo del racconto non è esattamente di mostrare come YHWH si rivela, o far capire che niente è impossibile per lui, oppure affermare una verità dogmatica quale la sua onniscienza o onnipotenza. Le circostanze del racconto sono concrete: YHWH è apparso in un luogo conosciuto, in un mo-

⁴ È la traduzione più plausibile del v. 10b: «ed essa [cioè la tenda, voce maschile in ebraico] era dietro di lui [il locutore del v. 10a]».

⁵ L'«intrusione» è un intervento palese del narratore che interrompe il filo della narrazione per chiarire, spiegare o informare.

⁶ Abbiamo un caso di «reader-elevating position».

mento determinato, agli antenati del popolo d'Israele. Il testo è molto più vicino alla «realtà» di quanto non lo sia una «parabola» propriamente detta, ove i personaggi sono anonimi. Un'ultima sfaccettatura del racconto si nasconde nel verbo ebraico *ridere* (*ṣāḥāqāh*, *ha riso*), che si ritrova poi nel nome di Isacco, mai pronunciato durante l'episodio. Questa radice viene adoperata per ben tre volte durante la terza scena (vv. 12 e 15), ed è anche l'ultima parola del racconto, nel v. 15b: «Sì, hai riso (*kî ṣāḥāqt*)».

Il messaggio finale riguarda dunque il modo in cui YHWH si è rivelato allorché ha annunciato la nascita di Isacco, dalla quale dipendevano tutte le promesse e dal quale è sorto il popolo d'Israele. Ora, il lettore virtuale⁷ del racconto è un membro del popolo d'Israele e questo racconto gli comunica qualcosa circa la sua origine, che è legata a un «riso». Tale messaggio è inseparabile dall'esperienza della lettura e dal contributo attivo del lettore, che rimane il solo incaricato di rispondere alle domande del racconto. Il quale possiede pertanto un carattere unico, così come lo sono gli avvenimenti della storia. L'esperienza della lettura ne coglie l'essenziale solo quando raggiunge questo livello di unicità, e non semplicemente una qualsiasi rivelazione di un Dio eterno e anonimo. Per il lettore virtuale o implicito, l'inizio della storia del suo popolo coincide con una «risata» segreta, provocata e poi scoperta da YHWH stesso quando annunciò ai suoi antenati, Abramo e Sara, la nascita di un figlio, il cui nome sarà il ricordo legato a questa vicenda.

Per concludere questi brevi spunti di riflessione, potremmo dire che il racconto dipinge un'esperienza unica, l'annuncio della nascita di Isacco. L'esperienza della lettura del brano, dal canto suo, consiste in fondo nello scoprire un Dio che fa ridere Sara, un Dio che scopre la sua risata, mentre ella stava ridendo di nascosto, e che rivela in questo agire qualche cosa del suo mistero. Per partecipare a questa esperienza originaria per il popolo d'Israele, il lettore viene invitato a rinvenire gli altri sorrisi nascosti - ovvero l'ironia segreta - del racconto.

⁷ Il lettore virtuale o implicito è il lettore ideale che l'autore ha in mente quando scrive la sua opera.

L'ESODO, IL NOME DI DIO E LA STORIA D'ISRAELE (Es 3)

«[Io, il Signore, agisco contro il faraone] affinché tu possa raccontare ai tuoi figli e ai figli dei tuoi figli le grandi cose che ho fatto, prendendomi gioco degli egiziani, e i miei segni che ho fatto in mezzo a loro, perché sappiate che io sono YHWH » (Es 10,1-2).

Troviamo in questo testo tutti gli elementi importanti per la nostra riflessione sul legame fra storia e salvezza nel libro dell'Esodo. Dio agisce contro l'Egitto affinché si possa raccontare di generazione in generazione quanto egli ha fatto a favore del suo popolo per liberarlo dalla schiavitù degli egiziani. Sembra infatti, a prima vista, che Dio agisca principalmente affinché si parli di lui. Il vero scopo della sua azione non è, però, quello di contribuire alla propria fama fra le nazioni. Egli intende soprattutto farsi conoscere dal suo popolo. Vuole, in altre parole, rivelare qualche cosa del suo mistero nella storia. Quali sono le caratteristiche di quest'azione? Come riconoscere la potenza di Dio all'opera nella storia umana? Sono alcune domande alle quali una lettura attenta di Es 1–14 secondo un'interpretazione giuridica intende dare una risposta, almeno parziale.

INTRODUZIONE

Il libro dell'Esodo che stiamo per percorrere in alcune delle sue pagine più importanti a questo riguardo è anzitutto un'opera letteraria. Non abbiamo assistito come testimoni oculari all'esodo degli ebrei, alle piaghe d'Egitto, al passaggio del mare, alla conclusione dell'alleanza del Sinai o all'episodio del vitello d'oro. Siamo di fronte a racconti redatti e trasmessi per secoli di generazione in generazione. Il nostro compito sarà di conseguenza quello di mettere in risalto la lettura degli eventi fatta da questi testi antichi e di trarne una lezione per i nostri tempi, ma non potremo decifrare il significato della storia come tale perché quest'ultima è raggiungibile solo attraverso i testi che sono in nostro possesso. Questo è comunemente il caso per quanto riguarda i racconti dell'AT.

Come leggere i racconti? È la domanda di molti quando iniziano la lettura della Bibbia.

Senza entrare nei particolari, vorrei soltanto dire due parole essenziali in merito. Innanzitutto occorre dire che *i racconti biblici* non intendono fornire informazioni esatte su quanto è accaduto nel passato. L'interesse per la storia come tale, ricostruita a partire da testimonianze e documenti attendibili, è nato di recente nel nostro mondo occidentale e sarebbe anacronistico chiedere ai testi biblici di corrispondere ai criteri della storiografia moderna. Lo scopo di questi racconti non è informare, bensì *formare la coscienza collettiva di un popolo e quella di ogni individuo all'interno del popolo*. In parole semplici, il racconto biblico vuol fornire ai suoi lettori una mappa e strumenti adeguati per orientarsi nell'esistenza. Sarà anche il nostro scopo nella lettura dei brani che trattano dell'oppressione d'Israele in Egitto, della vocazione di Mosè, delle piaghe e dell'uscita dall'Egitto.

I. IL NOME DI DIO (Es 3,14)

^{BHT} **Exodus 3:14** wayyō³mer ʔēlōhîm ʔel-mōše^h ʔəhye^h ʔāšer ʔəhye^h wayyō³mer kō^h
tō³mar libnê yiśrāʔēl ʔəhye^h šəlāḥānî ʔālêkem

^{EP} **Exodus 3:14** Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono». E aggiunse: «Così dirai ai figli d'Israele: “Io sono mi ha inviato da voi”».

^{IEP} **Exodus 3:13-15** ¹³ Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dai figli d'Israele e dico a loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha inviato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. Che cosa risponderò loro?». ¹⁴ Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono». E aggiunse: «Così dirai ai figli d'Israele: “Io-sono mi ha inviato da voi”». ¹⁵ Dio disse ancora a Mosè: «Così dirai ai figli d'Israele: “Il Signore (YHWH), Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi: questo è il mio nome per sempre, e questo il mio ricordo di generazione in generazione”».

Uno dei brani che fornisce una chiave di interpretazione di Es 1-14 è il passo nel quale Dio rivela a Mosè il suo nome (3,13-15). In effetti, il testo, oltre a essere molto conosciuto, è centrale nella teologia dell'AT, perché il nome divino rivelato a Mosè in queste circostanze è in qualche modo il «nome proprio» del Dio d'Israele, vale a dire YHWH⁸. Questo nome sarà anche per sempre legato alle vicende dell'esodo e alla liberazione dalla schiavitù egiziana. Per questa ragione, il Dio d'Israele si presenta volentieri come il Dio dell'esodo: «Sono YHWH, che vi ho fatti uscire dall'Egitto»⁹. Il Dio d'Israele vuol essere ricordato e invocato come quello che ha affrancato il suo popolo: «Tale è il mio nome in eterno; così sarò invocato di generazione in generazione» (Es 3,15). D'altronde, il popolo d'Israele nasce come popolo proprio quando Dio gli regala la libertà. Prima era solo un'accozzaglia di schiavi senza identità. Nel mondo antico – e non solo nel mondo antico – solo la persona libera è davvero persona. Quando Dio dona la libertà a Israele, gli dona anche un'esistenza e un'identità reali. Questo momento della storia d'Israele è quindi un ottimo punto di partenza per una riflessione sul legame fra storia e rivelazione, perché il racconto stesso evidenzia il rapporto fra l'evento e il suo significato.

II. IL CONTESTO

La scena del rovelto ardente, nella composizione attuale del libro dell'Esodo, segue i capitoli che hanno descritto la situazione d'Israele in Egitto (Es 1), poi la nascita di Mosè e i suoi primi infruttuosi tentativi di aiutare i suoi fratelli ebrei (Es 2,1-22). Mosè deve, in effetti, fuggire dall'Egitto e cercare rifugio nel deserto di Madian (2,15-22). Questo insieme narrativo si conclude con un breve passo che funge da cerniera fra gli episodi introduttivi e la vocazione di Mosè (Es 2,23-25), passo nel quale si menziona la morte del faraone che oppresse Israele (2,23a), il grido di aiuto del popolo schiavo e la reazione di Dio (2,23b-25). In questi capitoli, due brevi brani sono di particolare importanza per inquadrare bene la scena del rovelto ardente: Es 1,13-14 e 2,23b-25.¹⁰

1. IL DELITTO DEGLI EGIZIANI

Il primo di questi due brani, Es 1,13-14 offre una descrizione assai impressionante della schiavitù d'Israele in Egitto:

⁸ Secondo gli specialisti della questione, questo nome si pronunciava molto probabilmente YAHWEH. La pronuncia esatta si è persa, però, perché il nome era pronunciato una sola volta l'anno dal sommo sacerdote quando entrava da solo nel Santo dei Santi del Tempio durante la festa delle Espiazioni. Il sommo sacerdote trasmetteva la pronuncia del nome al suo successore. Dopo la distruzione del tempio nel 70 d.C. e la fine del sacerdozio, la pronuncia si è persa per sempre. Inoltre, come si sa, in segno di rispetto, gli ebrei non pronunciano mai il nome divino. Per questa ragione, seguono un'usanza diffusa nel mondo esegetico e scrivo solo le consonanti del nome divino YHWH.

⁹ Es 6,7; 20,2; 29,46; Lv 11,45; 19,36; 22,32-33; 25,38; 26,13; Nm 15,41; Dt 5,6; 13,16; Gdc 6,8; 1Sam 10,18; 2Re 17,36; Ger 16,15; 23,8. Cf. Dt 20,1; Gdc 2,1; Sal 81,11 ecc. La formula è frequente soprattutto nel libro del Levitico. D'altronde esistono variazioni fra queste formule. Per esempio, in alcuni casi il Signore *fa uscire* dall'Egitto, mentre in altre *fa salire* dall'Egitto (cf. Lv 11,45; Dt 20,1; Gdc 6,8; 1Sam 10,18; Sal 81,11; Ger 16,15; 23,8).

¹⁰ Questi due testi sono attribuiti alla fonte sacerdotale, redatta verso la fine dell'esilio o durante gli anni che seguirono immediatamente la fine dell'esilio (536 a.C.).

«[...]»¹³e gli Egiziani costrinsero i figli d'Israele a servire con brutalità,¹⁴e amareggiarono la loro vita con una dura schiavitù, nei lavori d'argilla e di mattoni e in ogni sorta di lavori nei campi. Li obbligavano a fare tutti questi lavori con brutalità».

È importante notare, in questa descrizione, una figura di stile molto semplice, ma di grande importanza per la comprensione del passo: ogni versetto finisce con l'espressione «con brutalità».

Il termine ebraico *perék* («brutalità») utilizzato in questo contesto è piuttosto raro. Lo ritroviamo in soli due altri capitoli della Bibbia, Lv 25,43.46.53 ed Ez 34,4. In ognuno di questi brani, il termine ha un senso giuridico abbastanza preciso.

Lv 25 proibisce di brutalizzare gli schiavi ed Ez 34 è un lungo oracolo di Dio contro i pastori, ossia i re d'Israele, che hanno brutalizzato le pecore del gregge a loro affidato, ossia i loro sudditi.¹¹ Secondo questi testi il diritto biblico condanna chiaramente questo modo di agire. Sia i padroni sia i re sono tenuti a osservare questo principio di diritto.

Il testo dell'Esodo estende questo diritto persino all'Egitto perché lo stesso faraone sarà condannato per aver agito con brutalità nei confronti del popolo d'Israele. Tutto questo, tuttavia, non è esplicito. Occorre cogliere la sfaccettatura giuridica del testo per capirne la portata.

Il brano descrive, in effetti, un reato, un'ingiustizia grave, e crea nel racconto una prima tensione drammatica che si risolverà quando Dio ristabilirà la giustizia a favore del suo popolo. Le diverse fasi di questo processo, secondo il nostro racconto, sono comuni ad altri testi.

Primo, la vittima grida per chiedere giustizia e qualcuno sente il grido, molto spesso un parente, un amico o un alleato, ma sempre qualcuno che ha la possibilità di intervenire. Non dobbiamo dimenticare che la giustizia in quei tempi non era organizzata come oggi. L'amministrazione della giustizia dei nostri Stati moderni risale nella maggioranza dei casi a più o meno due secoli e quella dell'antichità era abbastanza diversa. Una delle cose più importanti, nel mondo antico in genere così come nel mondo biblico, era di trovare un «appoggio», un potente «protettore» che si chiama spesso, nella Bibbia, il «difensore» o il «consolatore» (il *Goel*).

Questo «difensore» prende allora l'affare nelle sue mani e prova a far valere il diritto del suo «alleato» o del suo «protetto». Il processo, in questi casi, assomiglia molto a una lotta fra due contendenti davanti a una platea di spettatori che può anch'essa intervenire per appoggiare l'una o l'altra parte. L'esito finale dipende in gran parte dalla capacità del «difensore» di far trionfare il suo punto di vista. In ogni modo, il processo finisce con la vittoria dell'uno e la sconfitta dell'altro, e si sa che purtroppo la forza trionfa più spesso dello stesso diritto.

Nel caso del libro dell'Esodo, però, il racconto tende a evidenziare con vigore da quale parte sta il diritto. La prova non sarà tanto una «prova di forza», quanto piuttosto una «prova di ragione», se è lecito parlare così.

2. L'INTERVENTO DI DIO A FAVORE D'ISRAELE

Il secondo brano che contribuisce a far capire meglio la cosiddetta «vocazione di Mosè» si colloca proprio fra i primi episodi della «storia di Mosè» (Es 2,1-22) e la scena del rovetto ardente (Es 3,1-4,18). Il brano tratta in sostanza due punti importanti: da una parte, la reazione d'Israele oppresso, vale a dire il suo grido di appello, e dall'altra, la reazione di Dio (2,23-25):

¹¹ Questi due testi sono vicini al testo di Es 1,13-14 perché il libro del Levitico e il libro di Ezechiele sono entrambi di stampo «sacerdotale».

«²³I figli d'Israele gemevano a causa della schiavitù e alzavano delle grida; e le grida che la schiavitù strappava loro salirono a Dio. ²⁴Dio udì i loro gemiti. Dio si ricordò del suo patto con Abramo, con Isacco e con Giacobbe. ²⁵Dio vide i figli d'Israele e ne ebbe compassione (wayyēda^c ʿēlōhîm)»¹².

Israele oppresso in Egitto fa sentire il suo grido di aiuto - atto che corrisponde alla «querela» nei processi formali - e colui che sente il lamento d'Israele oppresso e interviene a suo favore è nientemeno che il Dio che ha concluso un'alleanza con gli antenati d'Israele, Abramo, Isacco e Giacobbe. In virtù di questo «patto», Dio si è legato ai patriarchi e a tutti i loro discendenti e per questa ragione si decide a intervenire nel conflitto che oppone Israele all'Egitto. Dio sarà quindi il «difensore» d'Israele nel conflitto che l'opponne al faraone e agli egiziani.

Un'espressione di Es 2,23-24 merita una breve spiegazione. Si tratta delle ultime parole: «Dio vide i figli d'Israele e ne ebbe compassione», espressione che, tradotta più letteralmente, recita: «Dio vide i figli d'Israele e si rese conto [della loro situazione]». Il binomio «vedere» e «conoscere» ha, in effetti, forti connotazioni giuridiche. I due verbi descrivono in genere il sopralluogo di un giudice e l'opinione che egli si forma in quel momento. Gli esempi di questo uso abbondano nell'AT¹³.

Un testo però è più interessante perché molto vicino a quello di Es 2,23-25 per quanto riguarda l'intervento divino. Penso a Gen 18,21: «Io scenderò e vedrò se [gli abitanti di Sodoma] hanno veramente agito secondo il grido che è giunto fino a me; e, se così non è, lo saprò». In questo brano, Dio si confida con Abramo riguardo alla sua preoccupazione a proposito di Sodoma e Gomorra. Dio ha sentito lagnanze, così come in Es 2,23 egli sente le grida d'Israele. In seguito a queste lagnanze, si decide a scendere sul posto per effettuare un «sopralluogo» e una «perizia» per verificare la veracità dei rumori che gli sono pervenuti.

Dopo questo sopralluogo, si potrà formare un'opinione definitiva sulla situazione. In Gen 18,21 e in Es 2,25, i due verbi che descrivono questa fase dell'indagine sono «vedere» e «conoscere». Hanno lo stesso significato: si tratta di controllare, verificare, assicurarsi, rendersi conto e arrivare a conclusioni solide in merito al caso in questione. Con questa verifica si conclude la fase istruttoria del processo. Il lettore, a questo punto, sa che Dio è deciso a intervenire. Non sa evidentemente che cosa ha in mente, né come finirà la vicenda. Una sola cosa è sicura: vi sarà una contesa fra Dio e il faraone sulla sorte d'Israele. Il lettore sa inoltre due cose importanti: da una parte, il diritto sta dalla parte d'Israele e non dell'Egitto; dall'altra, il difensore d'Israele è il creatore dell'universo e il Dio dei patriarchi. Vi è un'evidente disparità fra i due contendenti e questo aspetto sarà evidenziato nel racconto. Non si tratterà certamente di un processo ordinario, soprattutto perché l'alleato d'Israele è nello stesso tempo il creatore dell'universo e quindi il «giudice» di tutta la terra.

Il lettore può anche porsi una domanda sull'equità di questo «processo» perché Dio è nello stesso tempo giudice e parte, ed è in realtà soprattutto parte, e perciò non può essere del tutto imparziale¹⁴. Il racconto fornirà elementi di risposta anche a questa domanda. Da una parte è già palese che Dio sta vicino alla parte offesa, e non sostiene in modo alcuno gli oppressori contro gli oppressi. Il suo intervento mira solo a ristabilire la giustizia a favore della

¹² Il testo originale dice solo: «E Dio conobbe». Il testo ha un significato giuridico abbastanza preciso.

¹³ Gen 18,21; 1Sam 14,38; Gb 11,11; 22,13-14...

¹⁴ Cf., a questo proposito, la riflessione di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 200, n. 6: «La distinzione delle due azioni giuridiche, quella di venire a giudizio in tribunale, e quella di venire a contesa con qualcuno, non è sempre facilmente percepibile, perché – specie nei testi poetici - i termini *rib* [“controversia giuridica”, “contesa”] e *mispat* [“giudizio”] vengono usati in senso pressoché sinonimico; inoltre, quando Dio è il soggetto dell'azione, si è spontaneamente portati a credere che egli non possa agire se non come giudice (il che non è sempre vero)».

vittima innocente, e non cerca alcun compromesso con i «potenti» dell'Egitto. D'altronde, vedremo che, sempre secondo il racconto dell'Esodo, Dio proverà ben nove volte a convincere il faraone che questi sta commettendo un delitto grave, senza contare la prima missione di Mosè e Aronne in Es 5. Vi saranno, in effetti, nove piaghe prima dell'ultima, quando l'angelo del Signore colpisce i primogeniti, piaga che costringerà il faraone a lasciar partire Israele. Quanto alla morte degli egiziani nel mare (Es 14), essa accadrà dopo un'ultima recidiva del faraone e dei suoi servitori. È palese che Dio ha fatto di tutto per far capire al faraone e alla sua corte che essi erano nel torto.

II. LA VOCAZIONE DI MOSÈ

Il lettore che colloca Es 3,1-4,18 nel suo contesto capisce immediatamente il significato globale del racconto: la vocazione di Mosè è la risposta di Dio alla chiamata d'Israele. Se qualcuno ne dubitasse, lo stesso Dio chiarisce la cosa quando si rivolge a Mosè:

«Il Signore disse: “Ho visto, ho visto l'afflizione del mio popolo che è in Egitto e ho udito il grido che gli strappano i suoi oppressori; infatti conosco i suoi affanni [...]. E ora, ecco, le grida dei figli d'Israele sono giunte a me; e ho anche visto l'oppressione con cui gli egiziani li fanno soffrire”».

Questo testo contiene un importante elemento di risposta alle domande lasciate in sospeso negli ultimi versetti del capitolo 2, perché chiarisce quale sia la natura della risposta di Dio alle grida del popolo d'Israele. Dio, che vuole intervenire come «difensore» del popolo d'Israele e come «giudice» nella faccenda che oppone Israele all'Egitto, chiama Mosè e gli affida la missione di liberare il suo popolo (Es 3,7-10). Il discorso divino stabilisce un chiaro legame fra la situazione d'Israele che è giunta a sua conoscenza e la vocazione di Mosè. L'uomo di Dio sarà, in parole semplici, la risposta concreta di Dio alle grida del suo popolo oppresso in Egitto.

Troviamo qui, probabilmente, un'anticipazione abbastanza chiara del mistero dell'incarnazione. In effetti, Dio dice a Mosè: «Sono sceso per liberarlo dalla mano degli egiziani e per farlo salire da quel paese in un paese buono e spazioso». «Sono sceso», vale a dire che Dio ha lasciato il cielo per venire quaggiù a salvare il suo popolo. Ritroviamo questo movimento nel NT per descrivere il mistero dell'incarnazione, specialmente nel Vangelo di Giovanni: «Nessuno è salito al cielo se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo, che è in cielo» (Gv 3,13)¹⁵.

Dio scende «quaggiù», tuttavia, non per agire da solo e offrire al suo popolo una salvezza già pronta. Il Dio della Bibbia di rado interviene direttamente negli affari di questo mondo, ma preferisce coinvolgere individui o comunità per rendere le persone adulte e responsabili. In questo mondo, la salvezza è opera comune, frutto di una collaborazione liberamente assunta dalle diverse parti. Il Dio che libera il suo popolo non lo fa senza il consenso e la cooperazione di coloro che vuole liberare. Sarebbe effettivamente una contraddizione liberare qualcuno senza il suo consenso.

Mosè, per tornare al nostro argomento, sarà quindi lo strumento privilegiato usato da Dio per liberare il suo popolo. Questa missione di Mosè comporta però diversi problemi. Prima di decidersi, l'uomo scelto da Dio vuole sapere qual è il «nome» del Dio che lo invia dal faraone. Il testo biblico di questi versetti è uno dei testi più densi di tutto l'AT, ma forse anche tra i più complessi e discussi di tutta la Bibbia:

«¹³Mosè disse a Dio: “Ecco, quando sarò andato dai figli d'Israele e avrò detto loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi, se essi dicono: Qual è il suo nome? che cosa risponderò

¹⁵ Cf. anche Rm 10,6-7; Fil 2,6-11; Ef 4,9-10.

loro?». ¹⁴Dio disse a Mosè: **Io sono colui che sono** (ʔəhyeh ʔāšer ʔəhyeh). Poi disse: “Dirai così ai figli d’Israele: l’IO SONO mi ha mandato da voi”. ¹⁵Dio disse ancora a Mosè: “Dirai così ai figli d’Israele: YHWH, il Dio dei vostri padri, il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi. Tale è il mio nome in eterno; così sarò invocato di generazione in generazione”».

La traduzione di questi versetti pone alcuni problemi non indifferenti, l’interpretazione di alcune espressioni non è facile e il significato dell’insieme è lungi dall’essere evidente. Tuttavia, non è necessario risolvere tutti questi problemi per giungere a una comprensione abbastanza ragionevole del brano, specialmente se teniamo conto del punto di vista abbastanza limitato della nostra indagine. Uno dei problemi più difficili di questo testo è, ad esempio, quello del significato esatto del nome divino rivelato in questi versetti, vale a dire YHWH. L’etimologia però è un problema che gli antichi non si ponevano o, se lo facevano, ciò avveniva in un modo ben diverso del nostro, perché essi non avevano a disposizione tutte le risorse della filologia comparata della nostra epoca. Per loro contava molto di più il significato esistenziale delle parole e dei testi. Nel caso concreto della rivelazione del nome divino in Es 3,14-15, questo significato è abbastanza palese, poiché il nome di Dio è in gran parte legato alla missione di Mosè: «Io sono mi ha mandato da voi», «YHWH, il Dio dei vostri padri, il Dio d’Abramo, il Dio d’Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato da voi» (3,14b e 3,15). Questo Dio è un Dio che manda e si rivela nel mandato di Mosè.

In altre parole, **possiamo dire che la missione di Mosè è il primo luogo dove si rivela il nome divino**. Questo nome divino si identifica quindi con una volontà di salvare il popolo e di iniziare una storia di liberazione. Di conseguenza, il nesso fra il nome di Dio e la storia dell’esodo e la storia d’Israele è strettissimo.

Dio, quando rivela il suo nome, afferma di essere vicino a Israele come popolo e di prendere a cuore la sua situazione. Un testo che illustra questo modo di pensare è Is 52,4-6:

«⁴Poiché così parla il Signore YHWH: “Il mio popolo discese già in Egitto per abitarvi; poi l’assiro lo oppresse senza motivo. ⁵Ora che faccio io qui” dice YHWH, “quando il mio popolo è stato deportato per nulla?”. “Quelli che lo dominano lanciano urli”, dice YHWH, “e il mio nome è di continuo, tutti i giorni, insultato; ⁶perciò il mio popolo conoscerà il mio nome; perciò saprà, in quel giorno che sono; io ho parlato. Eccomi!”».

Dio afferma con la dovuta chiarezza che Israele conoscerà il nome di Dio quando egli interverrà per salvarlo. Questo non lascia dubbi: il nome di Dio si rivela nella storia, e soprattutto nella salvezza d’Israele. Inoltre, la fine dell’esilio è messa in parallelo con l’esodo (52,4). Questo richiamo all’esodo rimane abbastanza vago, però si può intuire che l’oracolo vuole porre in risalto il legame stretto fra storia della salvezza e rivelazione del nome divino in entrambi i casi, vale a dire nell’esodo e alla fine dell’esilio.

Un altro testo, Ez 36,22-26, evidenzia la stessa idea:

«²²Perciò, di alla casa d’Israele: “Così parla YHWH, il Signore: Io agisco così, non a causa di voi, o a causa d’Israele, ma per amore del mio nome santo, che voi avete profanato fra le nazioni dove siete andati. ²³Io santificherò il mio gran nome che è stato profanato fra le nazioni, in mezzo alle quali voi l’avete profanato; e le nazioni conosceranno che Io sono YHWH, dice il Signore YHWH, quando io mi santificherò in voi, sotto i loro occhi. ²⁴Io vi farò uscire dalle nazioni, vi radunerò da tutti i paesi, e vi ricondurrò nel vostro paese; ²⁵vi aspergerò d’acqua pura e sarete puri; io vi purificherò di tutte le vostre impurità e di tutti i vostri idoli. ²⁶Vi darò un cuore nuovo e metterò dentro di voi uno spirito nuovo; toglierò dal vostro corpo il cuore di pietra, e vi darò un cuore di carne [...]”».

Anche in questo caso, il legame fra nome - per Ezechiele si tratta anzi della «santifica-

zione del nome» - e salvezza del popolo è palese. La rivelazione del nome divino coincide in tutti questi casi con un momento positivo della storia d'Israele.

Per tornare al testo di Es 3,14-15, Dio si fa presente nella storia d'Israele quando chiama Mosè e lo incarica di far uscire il suo popolo dall'Egitto. In questo brano, il vocabolario di stampo giuridico non predomina. Le due menzioni del «grido» d'Israele in 3,7.9 bastano però per riallacciare la missione di Mosè al contesto generale del racconto: «Ho visto, ho visto l'afflizione del mio popolo che è in Egitto e ho udito il grido che gli strappano i suoi oppressori; infatti conosco i suoi affanni. [...] E ora, ecco, le grida dei figli d'Israele sono giunte a me; e ho anche visto l'oppressione con cui gli egiziani li fanno soffrire».

Come in Es 2,23-25, Dio si è accorto della situazione, reagisce per difendere il suo popolo contro i suoi oppressori e lega per sempre il suo «nome» a quest'azione (Es 3,7.9.14-15).

IV. LE PIAGHE DELL'EGITTO

Il resto del racconto confermerà che Dio si rivela quando salva. Senza entrare nei particolari, possiamo dire che le piaghe dell'Egitto che sono descritte in seguito (Es 7-12) sono innanzitutto dei «segni» che rivelano la potenza di Dio al faraone e ai suoi ministri. Non sono esattamente castighi destinati a «far pagare» al malvagio il prezzo delle sue nefandezze. Nel lungo «processo» o «controversia» che oppone Dio al faraone, le piaghe hanno come scopo primo di rivelare chi è il Signore degli Ebrei. Ritroviamo quindi il «nome» di Dio, Signore della storia, che si manifesta proprio nella storia.

Alcuni elementi basteranno a chiarire questo punto. Il primo elemento si trova in Es 5,2. Quando Mosè e Aronne vanno per la prima volta a trovare il faraone per chiedergli di affrancare gli ebrei, costui risponde: «Chi è YHWH, che io debba ubbidire alla sua voce e lasciare andare Israele? Io non conosco YHWH e non lascerò affatto andare Israele». Il problema del faraone è un problema di conoscenza e le piaghe dell'Egitto gli offriranno gli elementi di risposta alla sua domanda.

Es 7,1-5 è un testo chiave che serve a strutturare tutto il racconto delle piaghe. In questo oracolo, Dio spiega a Mosè quale strategia egli ha adottato per convincere il faraone a lasciar partire il suo popolo.

«¹Il SIGNORE disse a Mosè: “Vedi, io ti ho stabilito come Dio per il faraone e tuo fratello Aronne sarà il tuo profeta. ²Tu dirai tutto quello che ti ordinerò e tuo fratello Aronne parlerà al faraone, perché lasci partire i figli d'Israele dal suo paese. ³Ma io indurrò il cuore del faraone e moltiplicherò i miei segni e i miei prodigi nel paese d'Egitto. ⁴Il faraone non vi darà ascolto e io metterò la mia mano sull'Egitto; farò uscire dal paese d'Egitto le mie schiere, il mio popolo, i figli d'Israele, mediante grandi atti di giudizio. ⁵Gli egiziani sapranno che io sono il SIGNORE quando avrò steso la mia mano sull'Egitto e avrò fatto uscire i figli d'Israele di mezzo a loro”».

L'azione si svolgerà in due tappe. Nella prima, Dio manda Mosè e Aronne in missione dal faraone per chiedere a costui la liberazione d'Israele. Dio, dal canto suo, compierà «segni e prodigi» (7,3) in Egitto. L'esito di questa prima fase, tuttavia, sarà negativo perché il faraone non ascolterà (7,4). Dopo questo fallimento, Dio interverrà direttamente «con grandi giudizi» (7,4b) e farà uscire il suo popolo. Così come nella predicazione profetica, vi sono due tappe ben delimitate: in primo luogo, Dio manda «segni e prodigi» che preannunziano e prefigurano il giudizio che minaccia i colpevoli; in secondo luogo, Dio interviene come giudice e applica la sentenza in modo irrevocabile. Nel racconto di Es 1-14, la prima tappa è quella delle piaghe e la seconda è quella del giudizio definitivo. Il giudizio si svolge però anch'esso in due fasi: l'uscita dall'Egitto in Es 12 e il «miracolo del mare» in Es 14, dopo che il faraone

si è ancora dimostrato «recidivo».

Nel racconto delle piaghe riappare spesso la frase «affinché tu sappia...- affinché sappiate - affinché sappiano che io sono YHWH» o formule analoghe¹⁶ per manifestare lo scopo evidente delle piaghe: rivelare chi è YHWH a chi non lo vuole riconoscere. L'ultimo testo allaccia la tematica allo stesso racconto delle piaghe, evidenziando in questo modo il ruolo non tanto della storia, bensì della «storia raccontata»:

«Il Signore disse a Mosè: Va' dal faraone, perché sono io che ho appesantito il suo cuore e il cuore dei suoi servi, perché io possa compiere questi miei segni in mezzo a lui, e tu possa raccontare a tuo figlio e al figlio di tuo figlio come io ho preso in giro l'Egitto, con i miei segni che ho fatto in mezzo a loro, e sappiate che io sono il Signore» (Es 10,1-2).

In questo caso concreto, i segni e prodigi hanno come scopo di manifestare la potenza di Dio non agli Egiziani, bensì agli stessi israeliti. La «storia», come evento e soprattutto come racconto, ha per questo testo uno scopo chiaramente didattico. Per quanto riguarda il faraone, le cosiddette piaghe entrano nella logica di una procedura giudiziaria. Sono «prove» della potenza di Dio e del suo diritto a chiedere la liberazione degli ebrei.

Gli ultimi testi che vorrei citare fanno parte del racconto di Es 14, il «passaggio del mare» che è nello stesso tempo il giudizio di Dio sugli egiziani. Due volte, YHWH afferma che in quel momento rivelerà in modo definitivo la sua «signoria» agli Egiziani. Il «miracolo del mare» descritto in Es 14,1-31, con la fine tragica dell'esercito egiziano nel mare, ha come risultato, secondo Es 14,4.18, di rivelare il nome divino a coloro che hanno a lungo rifiutato di lasciar partire il popolo di Dio e che, in questo capitolo, tentano di farlo tornare ai loro lavori forzati. Dimostrerò la mia gloria contro il faraone e il suo esercito «cosicché gli Egiziani sapranno che IO SONO YHWH » - dice il testo biblico - si tratta non tanto dell'intenzione dell'impresa, ma piuttosto della sua conseguenza logica.

Il giudizio definitivo che è reso nel capitolo 14 sancisce il diritto di Dio. Certo, si potrebbe dire che vince il più forte. Si potrebbe dire addirittura che la vittoria fosse scontata. Il racconto mostra però soprattutto che il diritto vince contro l'ingiustizia. Dio non soltanto vince la contesa contro il faraone, bensì «dimostra» che ha ragione e che il diritto sta dalla sua parte. Questo è il motivo che spiega perché il giudizio finale è preceduto da dieci piaghe e perché ha luogo soltanto quando il faraone è recidivo. Il linguaggio giuridico di alcuni brani posti in posizioni chiave nel racconto ha come scopo di dare a questa «storia» il suo significato più profondo.

CONCLUSIONE

Vale la pena riassumere in poche parole il percorso fatto. Nella Bibbia, la storia serve all'istruzione dei credenti, non come serie di avvenimenti allo stato bruto - e sappiamo che in realtà non esistono fatti allo stato bruto, ma fatti già interpretati, almeno in modo rudimentale. La storia può rivelare tutto il suo valore didattico solo sotto forma di racconto. Nel libro dell'Esodo, troviamo un bell'esempio di racconto didattico, perché esso pone in risalto quegli elementi che danno un significato esistenziale agli avvenimenti scelti per entrare nella descrizione. In questo racconto assistiamo al processo e alla condanna di un'ingiustizia e alla liberazione di schiavi ingiustamente ridotti in schiavitù. Nel caso del libro dell'Esodo, la storia è storia di salvezza perché è storia di liberazione. Così si rivela il nome di Dio, legato per sempre al passaggio dalla schiavitù alla libertà, dalla servitù in Egitto al servizio del Signore della libertà nel deserto.

¹⁶ Es 7,17; 8,6.18; 9,14; 10,2.

1. LA GIORNATA DI ISRAELE: LA TEOFANIA DEL SINAI IN ES 19

Il Sinai è certamente la tappa più lunga della marcia che compie Israele: questa tappa dura all'incirca un anno (il ciclo liturgico intero). L'episodio del Sinai nella Bibbia ha questi estremi: da Es 19,1 a Nm 10,11:

[10.11] Il secondo anno, il secondo mese, il venti del mese, la nube si alzò sopra la Dimora della testimonianza.
[10.12] *Gli Israeliti partirono dal deserto del Sinai* secondo il loro ordine di marcia; la nube si fermò nel deserto di Paran.

Es 19 propone un interessante itinerario per il lettore. Il messaggio biblico si prefigge di trasformare il lettore¹⁷ e di indicare un percorso da compiere. In Es 19,1 ricorre pure la data dell'episodio e al v. 2 la *formula dell'itinerario*¹⁸:

¹Alla terza luna nuova, dopo che gli Israeliti furono usciti dal paese d'Egitto, proprio in quel giorno, entrarono nel deserto del Sinai. ²Partiti da Refidim, entrarono nel deserto del Sinai e si accamparono nel deserto. Israele vi si accampò di fronte alla montagna.

Il testo riporta l'indicazione del *terzo mese* (testo CEI), ma si può tradurre la *terza luna nuova*, perché il termine *baḥōdeš* indica sia *mese* che *luna*. L'espressione *terza luna* indica la settima settimana, cioè un mese e mezzo circa, sette settimane dopo la pasqua: è la pentecoste ebraica. Il testo di Es 19,1 indica che proprio *in quel giorno* (*bayyôm hazze^h*) gl'Israeliti entrarono nel deserto del Sinai. Fin dall'inizio la data desta interesse nel lettore, perché ciò che importa è il *quando* arriva, non il *come*.

I contesti precedenti (Es 15-17 e Es 3-4) hanno preparato questa novità del cap. 19.

In Es 15-17 troviamo non solo la formula dell'itinerario ma anche tre episodi significativi:

Es 15,22-27: le acque di Mara;
Es 16: l'episodio della manna e delle quaglie;
Es 17,1-16: l'acqua che scaturisce dalla roccia.

Queste tre scene hanno *elementi tipici in comune*:

- una *difficoltà*: c'è il deserto, dunque mancanza di cibo e di acqua;
- il popolo *mormora* contro Dio e vuole ritornare in Egitto;
- *grido/preghiera* di Mosè;
- *risposta di Dio*.

I tre episodi di *Es 15-17* sono *tre storie di mormorazione*, nelle quali si ripete per tre volte un identico schema per creare un'aspettativa nel lettore. La scena di Es 19,1, invece, descrive una certa tensione tra YHWH e Israele.

In Es 3-4, sempre al Sinai, YHWH aveva fatto due promesse a Mosè: innanzitutto di condurlo fuori dall'Egitto, poi di guidarlo verso una terra dove scorre latte e miele. A questo punto la prima promessa è stata già compiuta; resta la seconda. In Es 3,12 YHWH, inoltre, aveva già ricordato a Mosè che, una volta usciti dall'Egitto, il popolo lo avrebbe servito proprio su questa montagna.

¹⁷ "Un racconto non è necessariamente il puro riflesso di un'esperienza. Esso ne offre un'interpretazione e molti racconti biblici cercano non solo di informare, ma anche di formare; un racconto si radica effettivamente in un determinato mondo. Quest'interazione è, in ultima analisi, il vero oggetto dell'analisi narrativa" (J. L. SKA, *Sincronia: l'analisi narrativa*, in H. SIMIAN-YOFRE (ed.), *Metodologia dell'Antico Testamento*, 164).

¹⁸ Le diverse tappe del cammino si trovano in Es 13-16. In Nm 33 sono riassunte. La formula dell'itinerario compare 7x nel Libro dell'Esodo.

Anche Es 17,8-13 e 18,1-12 inducono a una tensione. Nel primo episodio troviamo Amalek che combatte contro Israele, mentre Mosè prega sul monte, sostenuto da Aronne e Cur. Nell'altra pericope il suocero Ietro e i Madianiti sono dalla parte d'Israele. Due situazioni opposte, ma con un elemento in comune: *l'Esodo come uscita*. Nei capp. 15-18, inoltre, il rapporto Israele-YHWH viene a determinare pure quello di Israele con le nazioni. Quando Israele, mormorando, torna indietro (un *non-Esodo*), cancella la fedeltà verso YHWH e viene a trovarsi in una situazione di *non-esistenza*. Israele, invece, è chiamato a vivere la fedeltà attraverso la legislazione e il culto. Israele deve servire (Es 3,12) YHWH. Rigettare Dio e Mosè significa pure disconoscere l'Esodo come *uscita*. Già Es 6,2-8 aveva proletticamente creato aspettative nel lettore, perché esso piuttosto che essere considerato un secondo racconto della vocazione di Mosè, ne rappresenta invece una conferma. I vv. 2-5 riguardano la memoria del passato: YHWH richiama a Mosè la rivelazione fatta ad Abramo, Isacco e Giacobbe. Nei vv. 6-8 comunica poi per il popolo un messaggio al futuro (per ben 9x ricorre il futuro e 2x la formula *Dio per voi*¹⁹: v. 7²⁰). Il v. 8 si chiude con l'espressione *Io sono YHWH* (*hā'ām ʿel-yhwh*). Es 6,2-8 è rivelazione del Nome di YHWH, che nel futuro compirà le sue promesse. Il brano rappresenta una cerniera per transitare dal passato al futuro, dalla promessa al compimento. E la promessa è aperta, perché il compimento si realizza giorno per giorno. **La storia d'Israele è, dunque, la storia della rivelazione del Nome di Dio e la storia del Nome di Dio è la storia d'Israele.**

1.1 ES 19,3-6: L'ORACOLO

Il lettore, dunque, arrivato a Es 19 si aspetta due cose:

1. un'azione decisiva di Dio verso Israele, che diventa così il popolo di Dio;
2. Israele era schiavo, ma Dio lo ha liberato e ora attende la sua libera risposta: ecco la pericope del Sinai.

Es 19,3 (*Mosè salì da Dio. Allora il SIGNORE lo chiamò dalla montagna, dicendo: "Così dirai alla casa di Giacobbe, e annuncerai ai figli di Israele"*) compie quanto annunciato in Es 3 e 6: siamo ancora in un clima di aspettativa. Dopo la chiamata del cap. 3 ora Mosè è ancora sulla montagna per ricevere qualcosa di nuovo: un messaggio da parte di Dio.

In Es 19,4-6 abbiamo un oracolo in due parti, unite dall'espressione *e ora/e adesso/or dunque* che ricorre al v. 5 (*wə'attāh*). La prima parte dell'oracolo parla al passato per ricordare ciò che ha compiuto YHWH:

⁴*Voi avete visto ciò che feci agli Egiziani e come vi trasportai su ali d'aquila e vi ho condotti a me.*

La seconda parte dell'oracolo è rivolta al futuro:

⁵*Or dunque, se voi darete ascolto alla mia voce e osserverete il mio patto, voi sarete mio possesso peculiare tra tutti i popoli (perché tutta la terra è mia),*

⁶*e sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste sono le parole che dirai agli Israeliti.*

YHWH è intervenuto nei confronti d'Israele, il quale ha la possibilità *ora* di rispondere, cioè gli viene offerto di entrare in rapporto intimo con il suo Dio (cf. v. 6). L'oracolo, inoltre, è costruito dal narratore con un attento gioco sonoro (antitesi tra il suono -î della prima perso-

¹⁹ È una formula di adozione che troviamo pure in 2Sam 7,14.

²⁰ Qui in Es 6,7 Israele ricorre come soggetto con l'interessante verbo *sapere*: *voi saprete che Io sono il Signore, il Dio per voi...*: siamo davanti a una formula/oracolo di riconoscimento, con una prima parte che riguarda l'azione di Dio e la seconda il riconoscimento di chi ha beneficiato dell'azione di Dio. Israele, comunque, non ha ancora risposto. Anche in Es 16,6.12 per 2x ricorre la stessa formula di riconoscimento.

na singolare e il suono *-em* della seconda persona plurale: IO (Dio) - VOI (Israele):

nel v. 4 per ben 4x ricorre il suffisso *-em* della II plurale: ʔattem; rəʔîtem; ʔetk^{em} (2x).

Al v. 5 ricorre 2x il suffisso *-em*: ûšmartem; wihyîtem.

Al v. 6 una sola citazione: wəʔattem.

Nei vv. 5-6 ricorre 5x la prima persona: baqōlî; ʔet-bərîî; lî; kî-lî; tihyû-lî.

L'oracolo inizia al v. 4 con un *voi* in posizione enfatica (*e ora se voi darete ascolto*), ripreso al v. 6 (*e voi sarete*) che però si chiude con la prima persona singolare: *sarete per me...*

Per quale motivo è così importante quest'oracolo nella sua struttura non solo letteraria ma anche temporale? Siamo davanti a una trasformazione teologica, perché Israele finora *ha visto* gl'interventi di YHWH e i prodigi compiuti verso il suo popolo e contro gli Egiziani. Ora, però, sulla sacra montagna del Sinai Israele è invitato a segnare una conversione forte nella propria esistenza:

⁵ Or dunque, se darete ascolto alla mia voce e osserverete il mio patto...

Nell'esperienza della pasqua Israele è passato all'asciutto in mezzo al mare; ora, cinquanta giorni dopo, in quella di pentecoste, è invitato a operare un passaggio ancora più forte: dal vedere all'ascoltare.

È interessante notare come nella prima parte dell'oracolo (v. 4) si trovino tre piccole sentenze:

- a. ^{4a} Avete visto
- b. ^{4b} ciò che feci agli Egiziani
- c. ^{4c} e come vi trasportai su ali d'aquila e vi ho condotti verso di me.

Nella seconda parte dell'oracolo (vv. 5-6) altre tre piccole sentenze, precedute dalla particella che introduce la condizionale '*im (se darete ascolto alla mia voce e osserverete il mio patto)*:

- a. ^{5b} voi sarete mio possesso peculiare tra tutti i popoli (perché tutta la terra è mia),
- b. ^{6a} e sarete per me un regno di sacerdoti (cioè governato da preti)
- c. ^{6b} e una nazione santa.

Rispetto ai trattati di vassallaggio Es 19,4-6 non impone, ma propone le condizioni. Possiamo parlare quasi di uno *schema di dimostrazione*, che ricorre spesso in Dt 4,32-40²¹:

²¹ **I.** [4.32] Interroga pure i tempi antichi, che furono prima di te: dal giorno in cui Dio creò l'uomo sulla terra e da un'estremità dei cieli all'altra, vi fu mai cosa grande come questa e si udì mai cosa simile a questa? [4.33] Che cioè un popolo abbia udito la voce di Dio parlare dal fuoco, come l'hai udita tu, e che rimanesse vivo? [4.34] O ha mai tentato un dio di andare a scegliersi una nazione in mezzo a un'altra con prove, segni, prodigi e battaglie, con mano potente e braccio teso e grandi terrori, come fece per voi il Signore vostro Dio in Egitto, sotto i vostri occhi?

II. [4.35] Tu sei diventato spettatore di queste cose, perché tu sappia che il Signore è Dio e che non ve n'è altri fuori di lui. [4.36] Dal cielo ti ha fatto udire la sua voce per educarti; sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e tu hai udito le sue parole di mezzo al fuoco. [4.37] Perché ha amato i tuoi padri, ha scelto la loro posterità e ti ha fatto uscire dall'Egitto con la sua stessa presenza e con grande potenza, [4.38] per scacciare dinanzi a te nazioni più grandi e più potenti di te, per farti entrare nel loro paese e dartene il possesso, come appunto è oggi.

III. [4.39] Sappi dunque oggi e conserva bene nel tuo cuore che il Signore è Dio lassù nei cieli e quag-

- I. *Prologo storico: Dio ha compiuto per voi...* e preambolo storico: **FARE** (4,34).
- II. *Conseguenze rispetto alla fede d'Israele, che ha visto ciò che ha fatto Dio. Questi fatti hanno conseguenza per la fede d'Israele: VEDERE* (4,35).
- III. *Applicazione pratica per la vita d'Israele (4,40): ASCOLTARE e OSSERVARE.*

Nell'oracolo c'è insistenza sulla totalità: - *tutti avete visto*; - *tutti dovete ascoltare*; - *tutti sarete un regno di sacerdoti*. Il contesto è centrato sul rapporto con Dio, per cui il testo pone l'accento sulla dignità di Israele come 'nazione di preti', cioè sul suo rapporto intimo con YHWH. Israele sarà la sola nazione che, come totalità, potrà avvicinarsi a Dio.

1.2 Es 19,16-19: LA PRIMA PARTE DELLA TEOFANIA

In questi versetti assistiamo alla prima parte della Teofania del Sinai:

- 16 *Al terzo giorno, sul far del mattino, ci furono tuoni e lampi (wayəḥî qōlōṭ ūḇəraqîm), e una densa nube sopra la montagna, e un fortissimo suono di corno (wəqōl šōpār ḥāzāq mə'ōd), e tutto il popolo che stava nel campo tremò molto (wayyehərad kol-hā'ām).*
- 17 *Mosè guidò il popolo fuori dall'accampamento incontro a Dio e presero posto ai piedi della montagna*
- 18 *Ora il monte Sinai era completamente avvolto di fumo, perché il SIGNORE vi era disceso sopra nel fuoco. Il suo fumo saliva come il fumo della fornace, e tutta la montagna tremò fortemente.*
- 19 *Mentre il suono del corno si faceva sempre più forte Mosè parlava e Dio gli rispondeva a voce (con voce di tuono).*

Siamo messi davanti a due fenomeni:

- a. sembra che ci sia un grosso temporale con lampi e tuoni;
- b. i fenomeni descritti in questa seconda parte sembrano essere più di origine vulcanica: esce fuoco e la montagna trema. Sono immagini che cercano di descrivere la presenza/rivelazione di Dio.

C'è una *gradazione nel racconto* attraverso una specie di ritornello che torna alla fine del v. 16 (*tutto il popolo tremò molto*) ed è ripetuto al v. 18 (*tutta la montagna tremò fortemente*). Esso divide la prima fase della Teofania in tre tappe:

- v. 16: indicazione temporale, tuoni e lampi, suono di tromba fortissimo; il popolo sta nell'accampamento;
- vv. 17-18: sempre indicazione di luogo: Mosè conduce il popolo ai piedi del monte, che fuma per la presenza di Dio.
- v. 19: Il suono di tromba si fa più forte e avviene il dialogo tra il Signore e Mosè. Dio risponde con voce di tuono.

In questa prima parte della Teofania notiamo una progressione, che culmina nel v. 19, con cinque elementi:

1. *il dialogo tra YHWH e Mosè*. Il primo elemento è il termine *qol* (*voce, tuono*), che ricorre 2x al v. 16 e 2x al v. 19. Esso è anche la prima parola importante della Teofania e indica il fenomeno narrativo.
2. Il v. 16 annuncia insieme tutti i *fenomeni* tra loro collegati: *tuoni, lampi, densa nube, suono fortissimo di tromba*. Nei vv. 17-18 abbiamo solo il *fumo* e il *fuoco*. Al v. 19 ricompare il *tuono* e il *suono*.
3. *La presenza di YHWH* progredisce: al v. 16 sembra che ci siano solo fenomeni naturali; nei vv. 17-

giù sulla terra; e non ve n'è altro. [4.40] Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandi che oggi ti dò, perché sia felice tu e i tuoi figli dopo di te e perché tu resti a lungo nel paese che il Signore tuo Dio ti dà per sempre».

Questo tipo di schema è molto comune in tutte le culture.

18 YHWH scende nel *fuoco*; al v. 19 Mosè parla e Dio gli risponde nella voce del tuono: avviene il *dialogo* ed è questa la *manifestazione finale più importante*.

4. Il quarto elemento è costituito dalla *localizzazione d'Israele*: al v. 16 Israele sta nell'accampamento; nei vv. 17-18 Mosè conduce il popolo fino ai piedi del monte, dove resta; al v. 19 non troviamo in questo versetto indicazioni di spostamenti d'Israele: tutto sembra ora concentrarsi sul dialogo tra YHWH e Mosè.
5. C'è anche *progressione nell'uso del verbo tremare*: al v. 16 è il popolo che trema; al v. 18 trema fortemente la montagna e l'aggiunta di *molto/fortemente* indica come ora il tremore sia considerato un fenomeno cosmico: è tutta la natura che trema. Al v. 19 assistiamo all'aumento del suono del corno, ma ora tutta l'attenzione è sul dialogo. Già Es 19,9²² lo aveva preannunciato. Il testo vuole comunicare con vigore la realtà più importante della teofania: il fenomeno uditivo.

Il popolo deve ascoltare il dialogo tra Dio e Mosè; ma perché è così importante l'atto di ascoltare in questa teofania?

Il suono è più importante del fuoco, del fumo, della nube. Il fumo e la nube occultano la presenza di Dio, mentre **la voce rivela** (cf. Dt 4,9-13)²³; la religione d'Israele nell'Esodo insiste più sull'ascolto²⁴ che sulla visione, che però non è negata.

In Es 19 è tracciata l'esperienza d'Israele nel suo incontro con il Sacro e il primo momento è di tremore, di paura esistenziale: questo tremore prende il popolo e poi anche la natura, così che tutti possono fare esperienza della propria fragilità, sia uomini che le altre cose create.

Non si rimane però alla paura, perché ora c'è una *voce* che si rivolge a un'esistenza e a una libertà! Questa voce parla sempre a un'esistenza e a una libertà. L'esperienza del Sacro apre Israele al dialogo con il suo Dio. Il tremore lascia spazio al dialogo.

L'incontro d'Israele con Dio è sì momento di spavento e di tremore, ma è finalizzato alla libertà.

²² Il SIGNORE disse a Mosè: «Ora sto per venire da te in una nube densa in modo che il popolo *possa udire* quando parlo con te e possa crederti per sempre». Mosè riferì le parole del popolo al SIGNORE.

²³ [4.11] Voi vi avvicinaste e vi fermaste ai piedi del monte; il monte ardeva nelle fiamme che si innalzavano in mezzo al cielo; vi erano tenebre, nuvole e oscurità. [4.12] Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il *suono* (lwqøø) delle parole ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una *voce* (lwqøø).

²⁴ S. Paolo ha sviluppato bene questa realtà in Rm 10,17 e Gal 3, allorché parla della fede che proviene dall'ascolto!

I VOLTI «INSOLITI» DI DIO NELL'ANTICO TESTAMENTO

Nell'AT, Dio si rivela in modo insolito più spesso di quanto pare di primo acchito. Fra questi volti insoliti di Dio possiamo annoverarne due in modo particolare: il Dio del gioco, che troviamo in Pr 8, e il Dio della ribellione, che si manifesta nel libro di Giobbe. Queste brevi riflessioni hanno come scopo di rinnovare per quanto possibile il nostro modo di concepire Dio.

I volti di Dio presentati dal libro dei Proverbi e quello del libro di Giobbe sono opposti, quasi contraddittori. Da una parte, abbiamo il Dio della gioia, del gioco, dall'altra il Dio che si scopre nell'esperienza della sofferenza.

In questa opposizione e forse soltanto in questa opposizione dialettica possiamo trovare la via che ci conduce al mistero che si chiama Dio.

I. IL DIO DEL GIOCO (Pr 8,22-31)

Il primo volto insolito di Dio è, come detto, quello del libro dei Proverbi, in un passo dove la Sapienza personificata fa il proprio elogio:

«²²Il Signore mi ha creato all'inizio del suo operare,
prima delle sue opere più antiche.

²³Dall'eternità sono stata costituita,
dall'inizio, prima dei primordi della terra.

²⁴Quando non c'erano gli abissi io fui partorita,
quando non c'erano le sorgenti delle profondità delle acque.

²⁵Prima che le montagne fossero piantate,
prima delle colline io fui partorita;

²⁶ancora non avevo fatto la terra e le campagne
e i primi elementi della terra.

²⁷Quando fissò il cielo, io ero là,
quando stabilì il firmamento sopra la faccia dell'abisso.

²⁸Quando condensò le nuvole del cielo,
quando chiuse le sorgenti dell'abisso.

²⁹Quando impose al mare la sua legge,
che le acque non trasgredissero la sua parola;
quando fissò i fondamenti della terra,

³⁰io ero al suo fianco, come ordinatrice,
io ero la sua delizia giorno per giorno,
ricreandomi alla sua presenza sempre,

³¹ricreandomi suo suolo della terra
e la mia delizia erano i figli dell'uomo».

Il brano si presenta in modo semplice: un'affermazione iniziale (8,22-23) è seguita da due serie di spiegazioni (8,24-26 e 8,27-31).

Nell'affermazione iniziale la Sapienza dice in poche parole di essere la prima di tutte le creature. Poi sviluppa questo pensiero in due momenti. Nel primo, dimostra la sua anteriorità nei confronti delle altre creature in uno stile abbastanza comune nel Medio Oriente antico: dice di essere stata creata «quando non c'era ancora» niente. Questo stile è presente per esempio

in Gen 2,5: «Quando non vi era ancora alcun cespuglio della steppa, né alcuna erba della campagna era spuntata...».

La seconda serie di riflessioni ci riporta invece al tempo della creazione stessa. Adesso, la Sapienza asserisce che era presente mentre Dio creava l'universo: il cielo, la terra e l'abisso, che sono le tre parti del mondo secondo la concezione antica. In questo momento, la Sapienza espleta un ruolo essenziale: è l'ordinatrice, direi l'architetto dell'universo. Quindi assiste Dio nella sua opera di creatore poiché essa è l'idea e pianifica con lui l'intera creazione²⁵.

Perché la Sapienza afferma di essere stata creata prima di tutte le altre opere di Dio? Secondo la mentalità antica - e non solo la mentalità antica -, quello che precede nel tempo precede pure nell'ordine d'importanza. Se la Sapienza è stata creata prima di tutte le creature è dunque l'elemento più importante di tutta la creazione.

Quando Dio afferma, in Is 41,4; 44,6; 48,12: «Io sono il primo e sono anche l'ultimo»²⁶, sottolinea che nessuno e niente è uguale a lui in tutto l'universo. Ciò corrisponde a un'affermazione della sua trascendenza assoluta. E quando Gesù, nel Vangelo di Giovanni, dice: «Prima di Abramo, Io sono» (Gv 8,58), afferma nello stesso tempo che è più importante di Abramo. Se la Sapienza è stata creata prima di tutte le altre creature, ciò significa di conseguenza che niente - all'infuori di Dio - supera la Sapienza in importanza.

L'elemento di questa descrizione sul quale vorrei soffermarmi più a lungo è la descrizione dei vv 30-31:

«³⁰Io ero al suo fianco, come ordinatrice,
io ero la sua delizia giorno per giorno,
ricreandomi alla sua presenza sempre,
³¹ricreandomi suo suolo della terra
e la mia delizia erano i figli dell'uomo».

Si potrebbe però tradurre più letteralmente: *giocando alla sua presenza, giocando sul suolo della terra*.

La radice che si usa qui per descrivere l'attività della Sapienza è quella che troviamo, con una lieve differenza, nel nome di Isacco, che significa in ebraico «egli ride». Il verbo può significare «ridere», «giocare», «divertirsi», «danzare». Il testo suggerisce quindi che la Sapienza stava giocando davanti a Dio mentre costui creava, e che Dio si ispirava a questa Sapienza che stava giocando²⁷.

Se capiamo bene il libro dei Proverbi, la chiave di volta dell'universo è il gioco e il divertimento. Dio ha creato l'universo per divertirsi e divertendosi. Questa idea può sorprendere e addirittura scandalizzare, ma è difficile tuttavia interpretare il testo biblico in un altro senso.

2. LA SAPIENZA EGIZIANA E IL GIOCO

Questa immagine di una Sapienza che gioca e danza davanti a Dio è piuttosto isolata

²⁵ La parola ebraica חָכְמָה, ḥāmôn, «ordinatrice», «architetto», è una parola difficile e molto discussa. Le versioni e i commentari offrono diverse traduzioni. Quella scelta qui è una delle più probabili.

²⁶ Cf. affermazioni simili in Ap 1,17; 22,13.

²⁷ Per maggiori particolari, cf. O. KEEL, *Die Weisheit spielt vor Gott*, Universitätsverlag-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg Schweiz-Göttingen 1974. L'autore analizza il testo di Pr 8,30-31 e lo spiega grazie a una serie di rappresentazioni e testi egiziani sul ruolo della danza e del «gioco» nel culto. L'immagine della «Sapienza che gioca davanti a Dio» è un'immagine consueta in Egitto. È difficile però dimostrare una dipendenza diretta fra Egitto e Bibbia su questo punto.

nella Bibbia²⁸. Qualche cosa di molto simile si ritrova però nell'antico Egitto. In questa civiltà, la Sapienza è una divinità femminile chiamata Ma'at. Questa bellissima divinità che impersona l'ordine del cosmo viene presentata ogni mattina al dio creatore. La sua vista rallegra il dio che, ispirato da questa visione, inizia la sua opera di creatore, si prende cura dell'universo e lo riordina.

Per il pensiero religioso egiziano, il significato dell'immagine è chiaro: il mondo è ordinato secondo alcuni principi stabiliti dagli dèi. L'essenza di questi principi è Ma'at, la Sapienza. Però, il fatto di rappresentare l'ordine cosmico non come un dio austero, rigoroso e se-vero, ma come una giovane donna graziosa è sintomatico. Vale la pena, penso, chiederci perché l'Egitto come Israele siano arrivati a questa rappresentazione. Perché associare la Sapienza e l'ordine dell'universo alla bellezza, al gioco e alla danza?

3. IL CONTRASTO CON IL MONDO MESOPOTAMICO

Prima di rispondere a questa domanda, è opportuno paragonare il mondo biblico (ed egiziano) con il mondo della Mesopotamia. In realtà, la Bibbia ha anche attinto spesso alle fonti del pensiero della cultura mesopotamica. Sul punto che analizziamo, però, ha preferito la cultura religiosa egiziana a quella dei grandi imperi d'oriente.

Il mondo religioso della Mesopotamia è più spartano e meno «sorridente» di quello egiziano. Perché è stato creato l'universo, secondo i grandi miti della Mesopotamia? Perché gli dèi avevano un urgente bisogno di manodopera²⁹. Prima della creazione degli uomini esistevano solo dèi, ma di due «classi» diverse: gli dèi superiori (Anunnaku) e gli dèi inferiori (Igigu), i quali fungevano da servi, operai e braccianti per gli dèi superiori. Dovevano per esempio scavare i canali di irrigazione, un compito essenziale ma molto faticoso, nelle grandi pianure della Mesopotamia. Un giorno, gli dèi inferiori si ribellano contro i loro «padroni». Bruciano i loro strumenti di lavoro e assediano il palazzo del dio supremo, Enlil, per detronizzarlo. Gli dèi superiori si radunano, tengono consiglio e riconoscono la fondatezza della richiesta fatta dagli dèi inferiori. Si patteggia e si arriva a un compromesso: creare l'umanità che lavorerà al posto degli dèi inferiori.

A questo fine, chiedono a una dea, la «levatrice degli dèi», di plasmare un essere vivente, il primo uomo. Per raggiungere questo fine, la dea mescola a dell'argilla il sangue e lo spirito di un dio ucciso ritualmente a questo scopo³⁰. Poi impongono a questo essere «la ceta», simbolo del lavoro da compiere per soddisfare gli dèi.

Domina in questo racconto mesopotamico la necessità: necessità del lavoro e necessità di trovare esseri capaci di compiere questo lavoro. La creazione dell'umanità è quindi la conseguenza di un'esigenza.

Nella Bibbia invece la creazione è gratuita. Il mondo non risponde a un bisogno o a una preoccupazione utilitaria. Al contrario, è piuttosto il frutto di un divertimento. Dio ha creato il mondo per pura generosità, per puro piacere, «senza ragione» se non quella di voler creare e comunicare la propria vita.

Poiché Dio è in realtà autosufficiente e non ha bisogno di niente. Come dice il Sal 50:

«⁸Non per i tuoi sacrifici ti muoverò rimproveri,
né per i tuoi olocausti, che sono sempre dinanzi a me [...].

¹⁰Poiché mie sono tutte le fiere della selva,

²⁸ Cf. però Sal 104,26 dove si parla di un mostro del mare, il Leviatan, che Dio ha plasmato per trastullarsi.

²⁹ Riassumo il racconto della creazione secondo il mito di *Atra-Hasis*.

³⁰ Nel famoso racconto babilonese *Enuma Elish*, il sangue sarà quello di un dio ribelle, Kingu, che Tiamat, divinità che rappresenta le acque salate, aveva messo alla testa dei suoi sostenitori nella guerra che aveva mosso contro gli altri dèi per vendicare l'assassino di suo marito Apsu, divinità delle acque dolci.

come le bestie sui miei monti a migliaia.

¹¹A me sono noti tutti gli uccelli dell'aria
e mio è ciò che brulica nel campo.

¹²Se avessi fame non mi rivolgerei a te,
perché mio è il mondo e tutto ciò che contiene».

Queste parole della Bibbia sono agli antipodi della mentalità mesopotamica dove gli dèi hanno bisogno dei sacrifici degli uomini per nutrirsi³¹. Il mondo, nella Bibbia, non giova a Dio.

Se capiamo bene la Bibbia, la radice di ogni vera attività in questo mondo è il piacere e la gratuità, come nel gioco. Purtroppo ciò non corrisponde all'esperienza quotidiana. Ma il lavoro dovrebbe essere quello che ci insegna la Bibbia: il vero lavoro ha valore in se stesso, non perché serve ad altri scopi. Il lavoro, come la vita, ha un valore in sé. Un mestiere non deve soltanto servire a guadagnare il pane quotidiano. Dovrebbe anche avere un proprio valore.

Per questa ragione il vero lavoro, che assomiglia all'attività creatrice di Dio, è come un gioco: lo si fa in fin dei conti perché piace farlo e perché ha un valore in sé.

4. IL NUOVO TESTAMENTO

Alcuni testi del NT vanno in questo senso. Due almeno sono più significativi: il «sermone sulla montagna» (Mt 6-9) e la «parabola degli operai dell'undicesima ora» (Mt 20).

a. Mt 6,25-30: «Guardate gli uccelli!»

Il primo testo è forse il brano più francescano dal NT (Mt 6,25-30):

«²⁵Per questo vi dico: per la vostra vita non affannatevi di quello che mangerete o berrete;
per il vostro corpo di come vestirvi. Non vale forse la vita più del cibo e il corpo più del vestito?»

²⁶Guardate gli uccelli del cielo: non seminano, non mietono, né raccolgono nei granai;
eppure il Padre vostro celeste li nutre;
e voi non valete più di loro?

²⁷Chi di voi, per quanto si dia da fare,
è capace di aggiungere un solo cubito alla propria statura?

²⁸E quanto al vestito, perché vi angustiate?
Osservate i gigli del campo, come crescono:
non lavorano, non tessono.

²⁹Eppure vi dico che neanche Salomone
in tutta la sua magnificenza vestiva come uno di essi.

³⁰Se veste così l'erba del campo che oggi è e domani viene gettata nel fuoco,
quanto più vestirà voi, gente di poca fede?».

Gesù chiede di osservare gli uccelli e i fiori, e di imitarli perché uccelli e fiori vivono secondo la loro natura. Sono quello che sono e non cercano di essere diversi. E così sono felici perché sono riconciliati. Questa è la chiave della felicità. Gesù parla delle preoccupazioni della vita quotidiana, ma il sermone sulla montagna mira anche a spiegare quello che dovrebbe essere la vita religiosa, la vita di fede. Secondo questo insegnamento, la vita di fede è anzitutto un'espressione della nostra vera natura profonda. Siamo tutti figli di Dio e la nostra vita non è altro che l'espressione di questa verità fondamentale.

Nel tempo di Gesù, però, la vita religiosa si era complicata molto per motivo di una legislazione pesante e molto minuziosa, che voleva regolare ogni aspetto dell'esistenza. Gesù reagisce e dice che dovremmo vivere la nostra fede come gli uccelli e i fiori del campo. Do-

³¹ Basti leggere la fine del racconto del diluvio nel mito di *Atra-Hasis* o nell'epopea di *Gilgamesh*.

vrebbe essere del tutto «naturale» e per nulla «artificiale». Siamo noi stessi, diventiamo quello che siamo, ma non cerchiamo di diventare quello che non siamo e non potremo mai diventare. Così si potrebbe riassumere questo messaggio evangelico.

Il messaggio evangelico si riallaccia al messaggio di Pr 8,30-31 in cui l'immagine della Sapienza che gioca davanti a Dio ci ricorda che l'universo è stato creato per se stesso. Quando si raggiunge una certa profondità nell'esistenza, ci si accorge che ogni esperienza fondamentale ha valore in se stessa. Se non è il caso, qualche cosa di essenziale è stato tradito. Per esempio, *non crediamo per essere salvati*, anche se si parla spesso in questi termini. In realtà, *credere significa essere salvati*. La fede è la salvezza, ed essa non serve a raggiungere una meta diversa da sé. Anche l'amore è di questo tipo: non si ama per diventare santi o per meritare la felicità eterna. L'amore è il proprio salario o non è amore.

b. La parabola degli operai dell'undicesima ora (Mt 20,1-15)

L'altro testo di Matteo parla non del gioco ma del lavoro, ma in un modo che illustra anche il messaggio fondamentale di Pr 8,30-31 o del sermone sulla montagna. Si tratta della parabola degli operai dell'undicesima ora.

In questa parabola, un padrone esce presto al mattino per ingaggiare operai che manda a lavorare nella sua vigna perché è arrivato il momento della vendemmia. Il contratto di lavoro è normale per l'epoca: un danaro per la giornata. Però non si accontenta di uscire una volta alla prima ora, vale a dire alle sei del mattino. Ritorna spesso volte sulla piazza del villaggio e continua a ingaggiare tutti coloro che riesce a trovare. Le condizioni sono sempre le stesse: un danaro per tutta la giornata. Esce un'ultima volta, quando il sole comincia a calare,

all'undicesima ora, cioè verso le cinque di sera, e trova ancora operai senza lavoro. Li ingaggia e li manda nella sua vigna, sebbene lavoreranno solo un'ora. Il contratto - anche se pare strano - non cambia. Finisce il lavoro e il padrone chiede al suo contabile di pagare gli operai. Deve iniziare con quelli che sono arrivati all'ultima ora e hanno lavorato molto meno di tutti gli altri. Il padrone tuttavia decide di dare loro un danaro. Il contabile continua e paga coloro che sono arrivati un po' prima. Infine, arriva da coloro che hanno lavorato tutta la giornata, che ricevono la stessa somma dei primi, vale a dire un solo danaro. Si aspettavano sicuramente di più e per questa ragione si ribellano contro il padrone.

Il padrone risponde subito all'accusa. Come si difende? Primo, dice che rispetta il contratto. È vero che tutti gli operai erano d'accordo di lavorare per il salario proposto. Il padrone non è ingiusto. Inoltre, si può dire che un danaro fosse il salario normale per una giornata di lavoro all'epoca. L'apparente ingiustizia non viene dal fatto che il padrone dia un salario insufficiente, ma piuttosto dal fatto che paghi troppo alcuni. Qui arriva la seconda risposta: «Sei geloso perché sono buono? Non posso fare quello che mi pare con quello che possiedo?». In parole povere, il padrone afferma il suo diritto di disporre come gli pare dei suoi beni. Nella società dell'epoca, nessuno poteva contestare questo diritto. Qui si conclude la parabola. Rimangono però alcune domande. Una più importante per il nostro scopo è di sapere perché il padrone si sia dimostrato così generoso.

Troppo spesso, infatti, l'esegesi del brano si sofferma sull'aspetto della giustizia distributiva. Orbene, questo non è il vero problema della parabola. Il padrone dà un salario giusto a tutti. Ma può certamente dare di più ad alcuni e, su questo punto, è totalmente libero di agire a suo piacimento. La domanda è piuttosto sapere qual è il motivo di questo comportamento inconsueto.

Per poter rispondere a questa domanda, occorre interrogarsi sull'atteggiamento del padrone nel resto della parabola, poiché egli agisce in modo inconsueto fin dall'inizio. Perché esce così spesso per ingaggiare operai? Perché va fino alla sera sulla piazza del villaggio e

ingaggia ancora alle cinque? Un uomo sensato direbbe: «È troppo tardi e non vale la pena ingaggiare operai a quest'ora. Questo padrone perde il suo tempo e spreca il suo danaro».

Allora perché il padrone vuol ingaggiare tanti operai? La parabola non dice niente in merito. Si può soltanto indovinare la ragione, ed è questa: il padrone vuol finire la vendemmia al più presto possibile. C'è molto lavoro, c'è tanto lavoro e lavoro urgente, perché l'uva è matura e potrebbe guastarsi se si aspettasse troppo. Mancano gli operai per finire il lavoro in tempo. Perciò il padrone continua a ingaggiare: il giorno va avanti, ma il lavoro è ancora tanto.

Chiarito questo elemento, possiamo affrontare lo spinoso problema del pagamento ingiusto. Perché allora dare a tutti lo stesso salario? Per trovare la soluzione, occorre forse porre la domanda in un altro modo: che cosa accomuna tutti gli operai? Una sola cosa: hanno tutti lavorato per lo stesso padrone nella stessa vigna. Ed è con ogni probabilità la ragione del comune salario: il padrone è così felice di aver trovato operai disposti a lavorare che il solo fatto di aver lavorato conta per lui più del numero delle ore. Aver lavorato a lungo o per poco tempo diventa secondario. L'importante è di aver collaborato all'opera comune, l'urgente vendemmia. Il lavoro come tale è già il salario. La sola vera disgrazia è di rimanere fuori dalla vigna.

Certo, Gesù non vuol parlare delle condizioni di lavoro nel suo tempo. La parabola serve a descrivere la predicazione del vangelo e i diversi modi di collaborare alla venuta del regno dei cieli. Per il Gesù del Vangelo di Matteo non importa molto se uno arriva presto o tardi per lavorare nella vigna del Regno. Il lavoro non manca mai ed è sempre urgente. Non manca il lavoro, mancano solo gli operai. Il padrone, dal canto suo, è solo felice di trovarli. E il vero salario è di essere nella vigna, di partecipare alla vendemmia. Chi sta fuori dalla vigna sta fuori dal Regno e si esclude dalla salvezza.

In conclusione, la Sapienza che gioca davanti a Dio insegna una cosa essenziale sul fondamento di ogni vera attività umana: il segreto delle cose è la gratuità, è saper farle con piacere, un aspetto che appare in modo più palese nel gioco, nell'arte e nella danza.

II. IL DIO DI GIOBBE O IL DIO DELLA RIBELLIONE

All'opposto del mondo del gioco e della gioia si colloca il mondo di Giobbe. Esso non è solo quello della sofferenza e del dolore. È piuttosto quello della sofferenza assurda e ingiustificata. Come si rivela Dio in questo mondo dal quale sembra, di primo acchito, sempre assente? Come Dio può rivelarsi in un mondo del non senso? Forse in Giobbe ritroviamo la gratuità del gioco, ma in un modo tragico: anche la sofferenza di Giobbe è gratuita perché non si riesce a giustificarla o a spiegarla. Giobbe soffre senza ragione.

Ogni tanto si dice che Giobbe è presuntuoso perché ribadisce con veemenza la sua innocenza davanti a Dio. Però Giobbe non dice di non aver mai peccato³². Dice soltanto che non vi è proporzione fra le sue colpe e la sua sofferenza: «Se ho peccato, che cosa ho fatto a te, scrutatore dell'uomo?» (Gb 7,20).

Per di più, Giobbe afferma che non vi è vera giustizia in questo mondo, perché la sofferenza non è proporzionata alla colpevolezza. L'infelicità e la disgrazia colpiscono ugualmente giusti e ingiusti, ciecamente, si potrebbe dire. Il problema di Giobbe non è esattamente quello della sofferenza intollerabile, piuttosto quello del senso dell'esistenza. Non riesce a capire la ragione della sua sofferenza e della sofferenza dell'innocente in genere. Vuole a o-

³² Cf. per esempio Gb 7,20; 9,29-31; 10,14; 13,26; 14,17.

gni costo risolvere questo enigma e soffre perché non vede modo di arrivare alla soluzione.

Per questa ragione si rivolge a Dio e gli chiede di poter essere ascoltato da lui. Si rende conto subito che la sua richiesta non può essere ascoltata. Dio non accondiscenderà mai a essere sul banco degli imputati e a rispondere alle accuse di una creatura. Nondimeno, Giobbe cerca una via per arrivare a questo Dio inaccessibile.

Una delle sue arringhe più caratteristiche in proposito si trova nel capitolo 13:

«¹⁸Ecco, ho preparato un processo,
cosciente di essere innocente.
¹⁹Chi dunque vuole contendere con me?
Tacere ora sarebbe morire.
²⁰Solo, assicurami due cose,
e allora io non mi nasconderei davanti a te.
²¹Allontana da me la tua mano,
e il tuo terrore più non mi spaventi;
²²poi accusami e io risponderò,
oppure parlerò io e tu risponderai.
²³Quante sono le mie colpe e i miei peccati?
Fammi conoscere le mie trasgressioni e le mie mancanze!
²⁴Perché nascondi il tuo volto
e mi consideri come un tuo nemico?
²⁵Perché vuoi spaventare una foglia sbattuta dal vento,
ti accanisci contro una paglia secca?
²⁶Perché tu redigi contro di me amari verdetti
e mi imputi le colpe della mia giovinezza?
²⁷Tu poni i miei piedi nei ceppi e sorvegli tutti i miei passi,
rilevando le impronte dei miei piedi».

Giobbe non capisce perché Dio si accanisce contro la propria creatura. Perché dare la vita a una persona per poi perseguitarla e farla soffrire? In un'altra pagina, molto bella, Giobbe ricorda la sua nascita e mette in risalto l'assurdità del piano divino (10,8-13):

«⁸Le tue mani mi hanno formato e modellato
integro tutt'intorno; ora vorresti distruggermi?
⁹Ricordati, di grazia, che mi hai fatto di argilla,
e mi fai tornare in polvere!
¹⁰Non m'hai colato come latte
e fatto coagulare come formaggio?
¹¹Di pelle e di carne mi hai rivestito,
di ossa e di nervi mi hai intessuto.
¹²Vita e benevolenza mi hai concesso,
e la tua provvidenza ha custodito il mio spirito.
¹³Eppure nascondevi questo nel tuo cuore;
ora so che pensavi così.
[...]
¹⁸Perché, dunque, mi hai fatto uscire dal seno materno?
Fossi morto, senza che occhio mi avesse visto»!

È difficile rimanere insensibili a questo grido stilato in un linguaggio altamente poetico. Giobbe chiede a Dio perché egli l'ha accudito con tanta cura per poi distruggerlo. È puro cinismo. Per questa ragione Giobbe arriva alla conclusione che sarebbe stato meglio non nascere: in queste condizioni, la morte è preferibile alla vita³³.

A questo punto Giobbe si ribella. Non può ammettere che l'esistenza sia totalmente assurda. Vuole trovare «senso» in un universo che sembra arbitrario, crudele e caotico, dove

³³ Si veda il primo poema di Giobbe (Gb 3,3-26), dove maledice il giorno della sua nascita.

sembra regnare, incontrastata, l'assurdit  assoluta.

Raggiungere questo fine diviene per Giobbe pi  importante della vita stessa. Si dichiara pronto a rischiare quello che sembrava essere il bene pi  prezioso, la propria esistenza, pur di «sapere» qual   il senso della vita. Questa decisione appare in una dura replica di Giobbe ai suoi amici che gli predicano la pazienza (Gb 13,13-16):

- «¹³Tacete, lasciatemi; ora voglio parlare io,
qualunque cosa mi capiti.
¹⁴Afferrer  la mia carne con i denti,
porr  la mia vita nelle mie mani.
¹⁵Certo, mi uccider , non ho pi  speranza;
tuttavia difender  la mia condotta davanti a lui.
¹⁶Gi  questo sar  per me una vittoria,
perch  un empio non compare davanti a lui».

«Tacere sarebbe morire» (13,19): Giobbe rischia dunque la vita per poter parlare davanti a Dio e difendere la propria causa.

Nel capitolo 31, Giobbe fa un ultimo passo per ottenere da Dio il favore di un «processo» giusto. In una lunga «confessione», si sottomette interamente al giudizio di Dio. Se sono colpevole, dice, che Dio mi castighi. Se sono innocente, perch , che mi faccia sapere perch  devo soffrire.

Dio, infatti, risponde a Giobbe in due lunghi discorsi (Gb 38–39; 40–41). Perch  risponde? La ragione non   palese e gli esegeti propongono diverse risposte. Taluni dicono che, nel capitolo 31, Giobbe si mostra presuntuoso quando afferma con troppa foga la sua innocenza. L'irruenza di questo discorso obbliga Dio a reagire e ad ammonire Giobbe. Questo Dio, perch ,   di una crudelt  inconcepibile. Mentre Giobbe chiede aiuto e conforto, rimane silenzioso, ma appena Giobbe si mostra tracotante, Dio gli risponde. Il movente dell'agire divino non   la compassione, ma solo l'amor proprio. Dio difende il suo onore, non l'esistenza fragile della sua creatura. Questo atteggiamento darebbe ragione a Giobbe: Dio   un essere crudele e autoritario.

A mio parere, la risposta di Dio giunge proprio quando e perch  Giobbe ha fatto il necessario per arrivare in presenza del suo creatore. Si   purificato nella sua ribellione a tal punto che la sua vita e la sua felicit  importano meno della risposta di Dio. In parole povere, ha dato a Dio il posto che gli spetta nella propria esistenza: Dio   pi  essenziale della propria vita, perch  la vita senza Dio o lontana da Dio non   pi  vita. Arrivato a questo punto della purificazione, Dio pu  rivelarsi a Giobbe.

Che cosa risponde Dio a Giobbe? Non   facile capire le immagini e il linguaggio poetico di questi discorsi. Sembra che quando parla Dio il linguaggio si faccia ancora pi  astruso e impenetrabile.

In un primo tempo, Dio prende Giobbe per mano e gli fa visitare l'universo. Lo scopo di questo primo discorso sulla creazione   di far capire a Giobbe che essa   troppo vasta per essere capita da un essere debole come un uomo incapace, per esempio, di comandare all'aurora o di porre una frontiera al mare (Gb 38,8-11.12). Contrariamente alla Sapienza di Pr 8, Giobbe non era presente quando Dio ha creato l'universo (38,4-7). Per  Dio era presente. Egli conosce questo universo immenso e misterioso. Conosce anche tutti gli animali, da quelli pi  familiari a quelli pi  strani. Se Giobbe non riesce a cogliere il significato di ogni creatura, esiste un'intelligenza superiore, quella di Dio. Esistono anche un ordine e una giustizia che in gran parte sfuggono a Giobbe.

Questo primo discorso, perch , non pu  soddisfare completamente n  Giobbe n  il lettore. Dio non ha ancora risposto alla domanda fondamentale di Giobbe: Perch  soffro? Perch  la sofferenza degli innocenti? Questo   l'argomento del secondo discorso di Dio (40-41).

In questi due capitoli, Dio descrive solo due animali, ma con dovizia di particolari:

l'ippopotamo e il coccodrillo (Beemot e Leviatan). La descrizione però non intende presentare due animali sconosciuti in Israele. Sono piuttosto due mostri del caos primordiale, due creature che impersonano le forze indomite della violenza che regna ancora nell'universo. Molto spesso, questi due animali sono rappresentati assieme nell'arte iconografica egiziana come forze nemiche dell'ordine cosmico. Però Dio riesce a domare e a sconfiggere queste forze sovrumane.

Che cosa significa questa affermazione, se non che lo stesso Dio combatte il male e l'ingiustizia? E che solo lui riesce a vincere in questa battaglia cosmica? Se Giobbe si ribella contro l'ingiustizia, in realtà è Dio che si ribella in Giobbe, perché Dio è il primo a combattere l'assurdità e l'ingiustizia in questo mondo.

La battaglia non è finita. Ma dove si combatte, è sempre Dio che combatte e vince. Giobbe scopre Dio, perché Dio è presente nella ribellione di Giobbe, e non nelle spiegazioni «lenitive» dei suoi amici.

Questo non spiega ancora l'esistenza del male. Perché Dio ha creato Beemot e Leviatan? Perché non elimina l'ingiustizia e il male da questo mondo? Da dove viene il male?

Questa domanda non riceve una risposta teoretica nella Bibbia. Dio non spiega a Giobbe perché soffre. Gli dice solo che lui, Dio, si ribella con Giobbe e in Giobbe. Dio sta dalla parte di Giobbe. Nel NT, si scoprirà che Dio soffre addirittura con Giobbe e in Giobbe. In Gesù Cristo, è Dio che soffre a causa dell'ingiustizia. In realtà, secondo il modo di pensare della Bibbia, il «male» è l'inspiegabile. Arrivare a spiegare il male significherebbe giustificarlo. Orbene, nella Bibbia, il «male» come tale non può essere giustificato e perciò non può essere spiegato.

La domanda sulla causa del male è infatti una domanda molto «occidentale». Quando le cose vanno male, la mentalità occidentale cerca un «colpevole». Anche il diritto romano accorda grande importanza alla ricerca del colpevole quando è stato commesso un reato. *Il diritto semitico, in particolare il diritto biblico, è diverso. Nel mondo biblico la vittima importa di più del colpevole. Quello che conta non è tanto di sapere chi è il colpevole. Importa di più aiutare e risarcire la vittima.*³⁴

Nel libro di Giobbe l'epilogo, che sembra a molti alquanto artificiale, corrisponde però a questa mentalità. Dio, il giudice, non spiega esattamente qual è l'origine del male, ma si rivela accanto a Giobbe, si schiera con Giobbe nella lotta contro l'ingiustizia e lo risarcisce perché gli rende tutta la sua ricchezza e gli dà altri figli invece di quelli che ha perso. Certo, siamo nel mondo del racconto e non nel mondo reale. La lezione però è chiara: Dio lotta contro le forze del caos e chiunque si ribella contro il disordine di questo mondo deve sapere che questa ribellione viene, in realtà, da Dio.

Per finire, posso proporre un breve racconto che chiarirà forse meglio di lunghe spiegazioni qual è il messaggio biblico sul male. Si tratta di un breve racconto nel libro *Il canto dell'uccello* di Anthony de Mello:

«Sono uscito quel giorno nella città e ho visto una piccola fanciulla che tremava di freddo. Aveva fame e poca speranza di avere quel giorno un pasto decente. Come mai nessuno si prendeva cura di questa povera bambina? Ho gridato verso il cielo e ho detto a Dio: "Come mai puoi permettere questo? Perché non fai niente per questa tua creatura?" Non ho sentito alcuna risposta. Solo il silenzio. Ma, durante la notte, una voce mi disse in un mormorio: "Sì, ho fatto qualche cosa. Ho fatto te"».

Concludendo, il Dio del gioco e il Dio della ribellione sono entrambi presenti nella Bibbia. Sono due volti dello stesso Dio, del Dio Padre di giustizia e di misericordia, Dio mi-

³⁴ Il NT partecipa di questa mentalità. Nell'ultimo giudizio descritto in Mt 25,31-45, il Figlio dell'uomo non separa i «colpevoli» dai «non colpevoli». Mette alla sua destra coloro che hanno fatto qualche cosa per combattere la miseria e l'ingiustizia, e alla sua sinistra coloro «che non hanno fatto nulla».

sterioso che sfuggirà sempre al nostro intelletto, ma che ritroveremo nei nostri sentimenti più genuini, come la felicità gratuita e la ribellione contro l'ingiustizia.

ASCOLTARE E RICONOSCERE: L'EPISODIO DI EMMAUS E LA FINALE DI LUCA

Dopo l'esperienza della giornata del Sinai, lungo l'itinerario proposto, vogliamo ora ripercorrere la giornata di Gesù con i discepoli di Emmaus.

Anche per Emmaus, come già per il Sinai, è rilevante la trasformazione *dal vedere all'ascoltare, per riconoscere*. Lc 24 è un capitolo che sintetizza magistralmente l'intero percorso del Vangelo e tutte le tappe del ministero di Gesù. Luca «non racconta solo o innanzitutto un incontro col Risorto senza il quale tutto sarebbe scivolato nel non-senso, ma descrive pure un'altra resurrezione, quella della memoria: "Ricordatevi come vi ha parlato", dicono gli angeli alle donne, "ed esse si ricordarono delle sue parole", fa eco il narratore. La memoria non si ferma però a Gesù e ai suoi annunci premonitori, ma risale molto più lontano, alla Legge, a Mosè. [...]

Lc 24 contiene dunque la storia biblica: leggendo questo capitolo, si attraversano tutte le promesse, tutte le Scritture. Capitolo enciclopedico, pregno di tutto il passato: di Gesù e della storia che lo precedeva.

In Lc 24 i parallelismi lessicografici³⁵ sono molto chiari:

v. 5 (le donne)	piene di timore
v. 5 (gli angeli) <u>dissero loro</u> : "perché ..."	
v. 7 <u>bisognava</u> che il Figlio dell'uomo ... fosse crocifisso e	il terzo giorno risuscitasse
.....	
v. 13 se ne andavano ... da Gerusalemme	
.....	
vv. 22-23 (le donne) dicono di aver avuto visione di angeli che dicono che Egli è VIVO	
.....	
v. 33 se ne tornarono a Gerusalemme	
.....	
v. 37 (i discepoli)	pieni di timore
v. 38 (Gesù) <u>dice loro</u> : "perché ... ?	
v. 44 è <u>necessario</u>	
v. 46	resuscitare ... il terzo giorno

Questa composizione concentrica mette al centro una realtà inattesa dopo la crocifissione e sepoltura: Gesù è vivo! Ciò che aveva profeticamente promesso si è realizzato, anzi la stessa progressione della salita verso Gerusalemme è ora presente nell'ultimo capitolo, nel quale riscontriamo tre scene:

- vv. 1-12: I due uomini in vesti sfolgoranti dichiarano: "Perché cercate tra i morti Colui che è **vivo**? Gesù, però, è assente e non si sa bene dove trovarlo;
- vv. 13-33: Gesù si accosta ai due discepoli di Emmaus e cammina con loro, ma non è riconosciuto; una volta riconosciuto Gesù diventa invisibile dinanzi a loro;
- vv. 34-53: a Gerusalemme Gesù sta in mezzo a loro e si fa sperimentare; mangia con loro e apre loro la mente per comprendere le Scritture; poi si stacca da loro ed è portato verso il cielo.

Già con questo schema Luca vuole dimostrare che l'equazione *invisibile = assente* è

³⁵ Cf. R. MEYNET, *Quelle est donc cette Parole? Lecture 'rhétorique' de l'évangile de Luc (1-9; 22-24)*, Cerf 1979 (in particolare la tabella 14). Cf. pure dello stesso autore *Comment établir un chiasme. A propos des pèlerins d'Emmaüs*, in *NRT* 100 (1978), 233-249 e il volume *Initiation à la rhétorique biblique. Qui est don le plus grand?*, Cerf 1982.

falsa. Gesù è vivo, anche se non è visibile immediatamente, perché ancora una volta, come già visto al Sinai, non è importante vedere, ma riconoscere attraverso l'ascolto della Parola. La rilettura delle Scritture, operata da Gesù, rende vivo e percepibile la sua presenza. Sia a Emmaus che a Gerusalemme è presente la *spiegazione/rilettura* che Gesù effettua. Il riconoscimento è tale solo quando è frutto della rilettura effettuata da Gesù. Si può tratteggiare il seguente schema:

A Emmaus (24,13-35)

era necessario: ²⁶Non doveva il Cristo patire queste cose e (così) entrare nella sua gloria?»;
rilettura di Gesù: ²⁷E cominciando da Mosè e da tutti i Profeti, spiegò loro ciò che lo riguardava in tutte le Scritture;
riconoscimento: ³¹ora si aprirono/furono aperti i loro occhi e lo riconobbero .

A Gerusalemme (24,36-51)

riconoscimento: ³⁶(Gesù) stesso sta in mezzo a loro e dice loro: «Pace a voi».
³⁹Guardate le mie mani e i miei piedi;
era necessario: ⁴⁴bisogna che sia compiuto;
rilettura di Gesù: ⁴⁴tutto quanto è scritto nella Legge di Mosè e nei Profeti e nei Salmi riguardo a me.

Attraverso la *rilettura/viaggio* delle/nelle Scritture il Risorto comunica che è vivo e si lascia incontrare e riconoscere (Emmaus), perché, una volta incontrato, non si abbia paura di lui, ma, pieni di gioia, grazie alla sua parola, siamo da lui condotti alle motivazioni del suo mistero pasquale.

1. VEDERE, ASCOLTARE, RICONOSCERE: UNA CONTINUA PROGRESSIONE

Il narratore Luca distende la trama del cap. 24 evitando di accentuare, all'inizio, il verbo *vedere*. Nel primo episodio, al sepolcro, troviamo solo il verbo *abbassare il volto* (v. 5): le donne, chinato il volto a terra, ascoltano le parole dei due uomini in veste sfolgorante. Probabilmente il loro atteggiamento è motivato dalla paura.³⁶ Il memoriale della tomba è vuoto, o meglio ancora è *aperto*, nel senso della presenza di segni che rimandano. Non è qui che si deve cercare Gesù, ma nelle sue parole.

Pietro *vede* solo le bende e resta stupito. La *paura* prima e lo *stupore* ora vogliono tematizzare l'incomprensione della vicenda pasquale.

Nella scena di Emmaus sono centrali il v. 16 (*ma i loro occhi erano impediti, così da non riconoscerlo*) e il v. 31 (*ora si aprirono/furono aperti i loro occhi e lo riconobbero*), perché Luca non usa il verbo *vedere* e continua la progressione. Al v. 37 i discepoli pensano di *contemplare* un fantasma. Gesù l'invita a *guardare* (v. 39) le sue mani e i suoi piedi, perché il *vedere* sia purificato e diventi *riconoscimento*. Tra il *vedere* e il *riconoscere* Luca pone la *rilettura* delle Scritture riguardo a lui, effettuata da Gesù. Solo attraverso di essa i discepoli giungono ad affermare al v. 32:

E (si) dissero l'un l'altro: «Non ardeva forse il nostro cuore [in noi], come ci parlava nella *via*, come ci apriva (re-interpretava) le Scritture?».

I discepoli di Emmaus, però, «ora sanno che la visione fisica non è più un assoluto; pur

³⁶ Nei Sinottici spesso la paura è l'antonimo della fede: ad es. Mc 4,35-41.

essendo invisibile ai loro occhi di carne, il Risorto resterà presente: - *l'invisibilità non equivale o non equivale più all'assenza*. L'improvvisa scomparsa di Gesù, dopo il riconoscimento, avrebbe potuto lasciarli tristi, interdetti, paralizzati. Ora, neppure ne parlano, come se essa non li riguardasse né li preoccupasse. È piuttosto il tempo precedente al riconoscimento - tempo del cammino, tempo dell'ascolto - che attira la loro attenzione: sottolineano solo la loro radicale trasformazione - il cuore che arde - attribuendola alla sua parola in cui si enunciava la coerenza della loro vita e di quella di Gesù». ³⁷

Con 24,35 il narratore Luca cita per la ventesima e ultima volta la parola *sentiero/via* ³⁸:

Ed essi raccontavano quello (che era accaduto) nella via e come era stato conosciuto nella frazione del pane.

I due discepoli di Emmaus raccontano la propria esperienza capitata sulla via, quella «strada da Gerusalemme ad Emmaus, su cui ha luogo l'incontro con Gesù, strada che è il fondamento simbolico di un'altra strada, attraverso le Scritture, viaggio lungo e necessario affinché si aprano il cuore, l'intelligenza e - alla fine - gli occhi dei discepoli. È dunque la strada in compagnia di Gesù che ha permesso il viaggio attraverso le Scritture». ³⁹

Questo viaggio è possibile anche al lettore, perché l'opera lucana ha, per così dire, registrato la lunga *rilettura delle Scritture* fatta da Gesù nella prima parte degli *Atti*. Il Risorto prima e la Chiesa degli *Atti* poi ci fanno entrare nella logica del mistero della vita di Colui che ha ispirato dapprima la rilettura delle Scritture e poi l'annuncio del mistero pasquale. Tra questi due momenti s'inserisce il vertice della teologia lucana: il mistero dell'Ascensione e della Pentecoste.

Gesù, però, deve far compiere ai suoi discepoli un'ulteriore tappa di maturazione. La *rilettura* delle Scritture non porta subito al cuore che arde, perché ormai cosciente del senso degli eventi accaduti. È fondamentale passare per il riconoscimento. «Solo *dopo* averlo riconosciuto parlano della loro trasformazione interiore. La parola che, in cammino, interpretava le Scritture e indicava la logica dei fatti viene dunque integrata definitivamente solo una volta che è stato effettuato il riconoscimento, una volta esaudita la speranza.

Così, solo dopo la risurrezione i discepoli potevano veramente trarre vantaggio da un percorso attraverso le Scritture». ⁴⁰ L'esperienza del riconoscimento del Risorto, attraverso la rilettura delle Scritture conduce i discepoli a riflettere sull'itinerario e a operare il passaggio dal semplice vedere di constatazione all'ascoltare.

Al lettore, che ignora l'esegesi effettuata da Gesù, non resta altro che ricorrere alla seconda opera del lavoro lucano: gli *Atti*. In essi, attraverso i discorsi degli Apostoli e nella loro maniera di leggere le Scritture, si può cogliere l'unica testimonianza dell'esegesi del Risorto lungo la via di Emmaus. «Da allora in poi, la proclamazione del Vangelo e l'esegesi 'cristiana' sono inestricabilmente legate - i primi annunci degli *Atti* sono tutti delle lezioni di esegesi». ⁴¹

³⁷J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare*, 160. In questa pagina, nella nota 13, Aletti nota che «L'espressione "divenne invisibile" (*áfantos egéneto*) è unica nelle Scritture (LXX) e nel NT. J. A. FITZMYER, *Luke the Theologian. Aspects of His Teaching*, New York-Mahwah N.J. 1989, 1568, fa notare che l'aggettivo *áfantos* viene usato nel greco classico per la scomparsa degli dèi. Cf. EURIPIDE, *Elena*, 605-606 (è il nunzio che parla): *La moglie tua su negli aerei seni levossi, e sparve. Ella s'è in ciel nascosa*.

³⁸Cf. Lc 1,76; 1,79; 2,44; 3,4; 3,5; 7,27; 8,5; 8,12; 9,3; 9,57; 10,4; 10,31; 11,6; 12,58; 14,23; 18,35; 19,36; 20,21; 24,32; 24,35.

³⁹J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare*, 162-163.

⁴⁰J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare*, 167-168.

⁴¹J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare*, 168.

2. GESÙ ANNUNCIA LA MISSIONE DEI DISCEPOLI E PROMETTE LO SPIRITO (Lc 24,47b-49)

I vv. 44-45 del capitolo 24 di Luca hanno proposto un nuovo accostamento (dopo quello del v. 19) ‘Gesù-Mosè’ attraverso la formula: “Queste sono le parole che...” di cui in Dt 1,1 (testo greco).⁴² Lc combina qui elementi presentati ai vv. 7.27: il preannuncio della fine del Figlio dell’Uomo, qui in riformulazione postpasquale (v. 7), e la sintonia di detti e fatti di Gesù con il progetto di Dio descritto nelle Scritture: Pentateuco, Profeti e Salmi (v. 27). Ora nei vv. 47-49 l’itinerario di formazione dei discepoli conosce la tappa definitiva e più importante: la promessa dello Spirito. Esaminiamo innanzitutto il testo:

^{47a} [Così è scritto] che sarebbe stata proclamata nel suo nome [di Gesù] la conversione e la remissione dei peccati a tutte le nazioni)		
- 47b Cominciando		DA GERUSALEMME,
- 48 <u>VOI</u> , sarete/siete	<i>testimoni</i> di questo,	
	⁴⁹ e <u>IO</u> manderò	la promessa di mio Padre
	su di voi.	

- <i>ma</i> <u>voi</u> restate	- <i>seduti</i>	
		NELLA CITTÀ,
	- finché non siate rivestiti	dalla potenza dall’alto”.

I vv. 47b-49 appartengono al piccolo brano dei vv. 44-49. Essi sono formati da due parti parallele. I vv. 47b-48 e 49b-c si corrispondono in modo incrociato: “da Gerusalemme” e “nella città”, “essere testimoni” si contrappone a “restate seduti”, perché la testimonianza viene fatta in piedi. Non si parla più di ciò che faranno i discepoli e di ciò che Gesù farà per loro (“Io” di 49a si oppone a “voi” di 48a); “la potenza dall’alto” è sinonimo di “la promessa di mio Padre”. La prima parte non presenta il verbo in modo esplicito, per cui si può tradurre sia con il presente che con il futuro imminente: annuncia un evento che non tarderà; la seconda parte annuncia ciò che si dovrà fare nel frattempo (“ma” traduce la particella avversativa *de*).

«Per Luca non soltanto la morte-resurrezione, ma anche la diffusione del messaggio della salvezza alle nazioni pagane fa parte del compito del Messia [...] La missione di Gesù non si conclude dunque con la morte-resurrezione, ma prosegue nell’annuncio del Vangelo ai popoli della terra.⁴³

Il Risorto compie quest’opera, nella quale si attua la sua regalità messianica universale, mediante i testimoni che parlano “nel suo nome”». ⁴⁴ I testi di Lc 24,47 e At 1,8 fanno pensare che Luca con l’espressione “fino all’estremità della terra” di At 1,8 voglia alludere - com’è suo stile, senza citare esplicitamente - alla missione del Servo di YHWH di Is 49,6.⁴⁵ Mediante gli Apostoli Gesù risorto attua la sua realtà di Messia “luce delle nazioni”. Sarà predicata la *conversione* (μετάνοια) e la *remissione dei peccati*. La conversione, però, è frutto della predicazione e dell’ascolto. Com’è stato aperto il cuore dei primi testimoni, così nella Chiesa nascente Dio continuerà ad aprire l’intelligenza (cf. At 16,14 l’episodio di Lidia; Luca usa il

⁴² Dt 1,1: οἱ τοὶ οἱ λόγοι... Lc 24,44: οἱ τοὶ οἱ λόγοι μου...

⁴³ Cf. At 26,22-23; 13,47. Cf. pure Lc 3,4-6; 2,30-32.

⁴⁴ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Roma 1992, 1043-1044.

⁴⁵ *Io ti ho posto come luce per le genti, perché tu porti la salvezza sino all’estremità della terra* (cf. pure At 13,47).

verbo διανοίγω, usato in 24,31.31.45 (cf. pure At 16,14; 17,3 per lo stesso senso).⁴⁶

La parola di Gesù risorto sull'annuncio alle nazioni è compiuto dalla Chiesa nel Libro degli Atti; tale programma è annunciato dalle Scritture.

I vv. 47-49 sono, dunque, delle prolessi e per un verso chiudono il racconto del Vangelo secondo Luca e, per l'altro, aprono al secondo libro dell'opera lucana: gli Atti degli Apostoli. Luca chiude la narrazione aprendo ad altri *orizzonti* (*la predicazione a tutte le nazioni*) e ad altri *tempi* (*restate seduti nella città...*) e introducendo, con locuzioni velate, il grande protagonista degli Atti e del tempo della Chiesa: lo Spirito. Da notare che il Risorto è il mandante dello Spirito, ma Luca cita intenzionalmente anche il Padre, fonte originaria di tutta la storia della salvezza.

«Nel terzo vangelo, le ultime parole del Signore sono orientate non verso l'attesa della Parusia, ma verso il futuro compito degli Apostoli: è la prospettiva lucana sviluppata negli Atti». ⁴⁷

Come al Sinai anche in questo capitolo del narratore Luca c'è molta attenzione al rapporto tra *vedere* e *ascoltare*. «Lc 24 dimostra che il “vedere” si deve purificare e accettare il suo opposto, il “non-più-vedere”, indicato nel testo dalla menzione della separazione fisica: solo a questa condizione i discepoli potranno annunciare il Signore dappertutto, testimoniando la sua presenza operosa e invisibile». ⁴⁸

3. Lc 24,50-53 E At 1,6-11: L'ASCENSIONE

In Lc 24,50-53 abbiamo una breve descrizione dell'Ascensione di Gesù, mentre in At 1,6-11 ne viene fatta una più ampia. Questa ripetizione non è dovuta a un errore di distrazione di Luca, bensì alla diversa prospettiva dalla quale l'evangelista presenta lo stesso avvenimento dell'Ascensione. E se in Lc 24,50 Gesù parte dai suoi la sera stessa del giorno di Pasqua, in At 1,3 si allontana da loro solo dopo quaranta giorni di apparizioni. Come spiegare la diversità di presentazione? Ampliando fino a 40 giorni il tempo delle apparizioni (la linea degli Atti), Lc riempie il periodo di 50 giorni che intercorre tra la Pasqua e la Pentecoste. Dal lato teologico Lc abbina Risurrezione e Ascensione in uno stesso momento (la linea del terzo Vangelo). Dal punto di vista del genere letterario, At 1,6-11 può essere considerato come un *brano testamentario*: prima della sua Ascensione Gesù affida alla comunità il programma della sua missione nel mondo.

Luca fa dell'Ascensione un evento pasquale, un'apparizione del Risorto: deve accadere il giorno-notte di Pasqua. E non lontano da Gerusalemme. I tre km fino a Betania, sul monte degli Ulivi (At 1,12; Lc 19,29), gli consentono di rispettare i tempi. Sir 50,20 forse ispira a Luca il gesto ieratico delle mani alzate⁴⁹: per benedire i 'suoi' e dire loro la sua perenne presenza al loro fianco. Era necessario tornare al monte degli Ulivi: di qui Gesù è partito per la sua intronizzazione messianica, che sulla croce e nella tomba vuota ha preso profilo, e nell'Ascensione vive la sua ultima fase.⁵⁰

Ecco il testo:

⁴⁶ Il Verbo ricorre pure in Lc 2,23 e At 7,56, ma con significato diverso.

⁴⁷ G. ROSSÉ, *Luca*, 1046.

⁴⁸ J.-N. ALETTI, *L'arte di raccontare*, 157.

⁴⁹ L'espressione *alzare le mani* ricorre pure in 1 Tm 2,8 (*Voglio dunque che gli uomini preghino, dovunque si trovino, alzando al cielo mani pure senza ira e senza contese*).

⁵⁰ Unico parallelo è il testo di Mc 16,19.

50	Li condusse fuori	- verso Betania
	e,	- alzate le mani
	li <i>benedisse</i> .	

51	E avvenne che,	si staccò	da loro
	mentre		e
	li <i>benediceva</i> ,	fu portato	verso il cielo.

52	Ed essi, <u>prostratisi</u> davanti a	<i>LUI</i> ,	
	<u>tornarono</u>	a Gerusalemme	con grande gioia;
	53 e		
	<u>stavano</u>	nel Tempio	sempre
	<i>benedicendo</i>	<i>DIO</i> .	

Questa pericope consta di tre parti. La prima (v. 50) è formata da due membri, il primo riguardante il luogo (Betania), il secondo il gesto di Gesù (benedicente). I due verbi principali nel testo greco sono agli estremi, mentre al centro troviamo il luogo e il gesto.

In opposizione, l'ultima parte (vv. 52-53) riferisce il ritorno da Betania a Gerusalemme: al primo estremo il participio *prostratisi* e alla fine il participio *benedicendo*. I complementi di questi due verbi, (*lui*, cioè Gesù, e *Dio*) vengono così posti in relazione. Le principali dei vv. 52b e 53b sono complementari.

La parte centrale (v. 51) è anch'essa formata da due membri: con l'infinito retto dalla preposizione *si* esprime un circostanziale, che riprende la fine della parte precedente; il secondo membro coordina le due principali complementari (*si staccò e fu portato*). Il verbo "benedire" si ritrova nelle tre parti: alla fine delle parti estreme (v. 50b e v. 53c) e all'inizio della parte centrale (v. 51a). Alla benedizione data da Gesù corrisponde dunque quella che gli Apostoli rivolgono a Dio.

Il terzo Vangelo pone all'inizio l'episodio di Zaccaria nel Tempio durante la funzione liturgica dell'offerta dell'incenso e termina con la grande gioia e la lode a Dio nel Tempio. Una differenza è da registrare, però, perché ora alla fine del vangelo il Tempio non è visto più come «luogo di culto, ma luogo della presenza dei testimoni del Risorto e quindi punto di partenza, centro da cui la nuova e definitiva Parola di Dio s'irradia nel mondo degli uomini». ⁵¹

Potrebbero i discepoli essere così gioiosi, se non fossero persuasi che Gesù resta presente con loro malgrado la sua assenza? La separazione diviene paradossalmente per loro il segno che Gesù li accompagna: «Attraverso la benedizione di Gesù, Luca indica la sua permanenza con i discepoli, nonostante il distacco». ⁵² Gesù, inoltre, li benedice senza dire nulla, in ogni caso senza che Luca riferisca le sue parole. «Benedicendo i discepoli, Cristo sottolinea il rapporto con il dono futuro dello Spirito e indica che resta presente presso i suoi». ⁵³

Negli Atti degli Apostoli Luca presenta la continuazione del viaggio: lo schema e il contenuto della sua seconda opera, infatti, è la Chiesa in cammino. All'inizio viene espresso il programma come l'impegno della testimonianza da Gerusalemme agli estremi confini del mondo (At 1,8) e nel corso dell'opera incontriamo tutti personaggi in cammino, fino all'arrivo

⁵¹ G. ROSSÉ, *Luca*, 1048.

⁵² J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto. Studio esegetico dei "Vangeli" pasquali*, Cinisello Balsamo (MI), 1988, 230.

⁵³ X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 214-215.

di Paolo a Roma, quando Luca interrompe il racconto perché ormai ha esaurito il compito che si era prefissato.

Particolare molto rilevante è, inoltre, l'uso del termine «via» o «strada» (ὁδός) per indicare il Cristianesimo. In diversi passi degli Atti Luca esprime la sua teologia della vita cristiana: *credere in Cristo* non è condividere una dottrina, ma seguire una persona. I traduttori purtroppo hanno spesso reso con il termine *dottrina* quel che Luca indica come *strada*.⁵⁴ Il Cristianesimo per Luca non è una teoria, ma una *vita in cammino*. Vediamo il testo di At 1,6-11:

6	Così mentre erano riuniti "Signore è questo in cui ristabilirai il regno a favore d'Israele?"	gli domandarono: il <u>tempo</u>	
7	Non spetta a voi conoscere che il Padre ha riservato alla sua sovrana decisione (ἐξουσία). ⁵⁵	Ma egli rispose: i <u>tempi</u> e le <u>circostanze</u>	
8	Ma riceverete la forza dello Spirito che scenderà ⁵⁶ e allora sarete in Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino agli estremi confini della terra.	su di voi, miei testimoni	

9	Detto questo fu innalzato e una nube	<i>sotto i loro occhi</i> lo sottrasse alla loro vista.	
10	E mentre stavano ecco due uomini in vesti bianche si presentarono loro	<i>con lo sguardo fisso</i> dove Gesù se ne andava ⁵⁷ ,	al <u>cielo</u>
11	e dissero: Uomini di Galilea, perché restate qui Questo Gesù che di mezzo a voi verrà un giorno allo stesso modo in cui lo avete visto andare	<i>a guardare</i> è stato assunto ⁵⁸ verso il <u>cielo</u> .	il <u>cielo</u> ? il <u>cielo</u> .

Al v. 8, con un *ma* vigoroso, Gesù in persona presenta il programma del Libro degli Atti: le grandi tappe dell'espansione del messaggio apostolico. «La forza dello Spirito, la testimonianza, l'apertura universalistica sono le tre componenti essenziali dell'esperienza ideale di Chiesa che Luca si presta a delineare. [...] La promessa di Gesù ridimensiona l'illusione di quei fanatici che scambiano l'effusione dello Spirito con la garanzia o il salvacondotto per il trionfalismo religioso e politico: il regno per Israele! Ma la sua parola indica anche il compito nuovo: lo Spirito è una forza non per dominare e controllare gli uomini, ma per essere testimoni di Gesù, il Signore risorto. [...] L'ultima parola di Gesù, secondo Luca, è quella che de-

⁵⁴ Cf. 9,2; 18,25-26; 19,9.23; 22,4; 24,14.22.

⁵⁵ Lett.: *In suo potere*.

⁵⁶ L'espressione *scendere su* ricorre qui, in Lc 1,35 (lo Spirito su Maria) e in Lc 4,18 (su Gesù). In quest'ultimo testo, però, non c'è una promessa, come per i primi due, ma una presenza attuale dello Spirito su Gesù. Per la Chiesa bisognerà attendere la Pentecoste (At 2,1-13).

⁵⁷ Il verbo πορεύομαι, *andare* è usato 51x in Lc. Spesso indica il senso del *viaggio/cammino* che Gesù i 9,51 intraprende.

⁵⁸ Il testo greco usa il verbo ἀναλαμβάνω, che sembra richiamare il termine ἀναλήψις, *ascensione*, spesso tradotto male con il termine *tolto/sottratto*, come se l'Ascensione rappresentasse l'andare via di Gesù e non, piuttosto, una presenza nella storia come Colui che è stato intronizzato e siede alla destra del Padre.

finisce il compito e la coscienza della chiesa nella storia. Ma vi è spazio per una storia della chiesa solo se la risurrezione e glorificazione di Gesù non vanificano la trama degli avvenimenti costruiti dalle scelte e decisioni libere degli uomini. La vicenda umana si riduce a un intermezzo insignificante se tutto è già deciso e non resta altro che attendere da un momento all'altro la venuta del Signore che tiene pronta la soluzione a tutti i problemi. Quando Luca scrive gli Atti questa visione apocalittica era in minoranza. D'altra parte c'era l'impegno missionario serio delle chiese che avevano impiantato il cristianesimo nei grandi centri urbani. Il racconto dell'Ascensione vuole essere una giustificazione di questo impegno missionario e un discreto richiamo a quelli che erano delusi dal ritardo della parusia». ⁵⁹ Emerge al v. 8 l'idea fondamentale che ogni azione di Gesù, come ogni azione degli Apostoli dopo la Pentecoste ⁶⁰, è compiuta *per mezzo dello Spirito*. «Ciò significa che nell'azione degli Apostoli e per mezzo di essa, Gesù e lo Spirito agiscono allo stesso modo, anzi, in inscindibile unità. È come dire, in definitiva, che il vero e proprio protagonista di questi eventi nel loro complesso è Dio». ⁶¹

I testimoni di Gesù non devono fissare lo sguardo al cielo (il termine ricorre 1x al v. 10 e ben 3x al v. 11, che chiude questa pericope) nell'attesa di *vedere* rivelazioni apocalittiche o miracolistiche. L'Ascensione è presenza nuova del Risorto nella storia, una presenza nella Parola che deve essere predicata *fino agli estremi confini della terra*. ⁶² Dopo l'Ascensione e la dilazione della Parusia c'è spazio per la storia della Chiesa, che è testimonianza autorevole e visibile della salvezza inaugurata da Gesù.

Il Risorto in At 1,6-11 opera tre correzioni alla domanda dei discepoli del v. 6: innanzitutto spetta solo a Dio determinare il tempo della fine, perciò è inutile ogni previsione; in secondo luogo amplia la visuale ristretta dei discepoli, «facendoli uscire da un'angusta mentalità di nazionalismo religioso per aprirsi alle dimensioni del mondo». ⁶³ In terzo luogo per l'ultima volta Gesù assicura il dono dello Spirito. Senza questa forza divina dello Spirito Santo sarebbe impensabile qualunque azione o parola degli Apostoli. E tutto ciò che è donato dallo Spirito è sintetizzato nell'espressione *miei testimoni* (v. 8).

Luca vuole, dunque, rimarcare la svolta storica che s'inaugura con la fine delle apparizioni del Risorto e prima del dono dello Spirito a Pentecoste: la fede degli Apostoli, ormai adulta, «grazie alla forza dello Spirito, farà dilatare nel mondo intero la parola e l'azione storica di Gesù». ⁶⁴

Al centro di questa pericope, dunque, la promessa dello Spirito e il forte richiamo all'essere testimoni del Risorto fino agli estremi confini della terra. Quest'impegno è messo in rilievo con l'elemento teofanico della *nube*, che sottrae alla vista il Risorto e con il relativizzare lo sguardo al cielo (vv. 9-11). È ormai il tempo della Chiesa, che si estende dall'Ascensione alla Parusia, tempo di testimonianza e predicazione del Vangelo, che è Gesù Cristo, Risorto dai morti. La Chiesa ha il dovere di testimoniare e di annunciare dovunque e sempre, per non venire meno alla sua stessa natura missionaria. Con la risurrezione il Cristo è già stato costituito Signore e Giudice dei vivi e dei morti e la Chiesa, annunciando il Vangelo,

⁵⁹ R. FABRIS, *Atti degli Apostoli*, Roma 1977, 73-74.

⁶⁰ Cf. At 4,8; 13,9; 20,28).

⁶¹ G. STÄHLIN, *Gli Atti degli Apostoli*, Brescia 1973, 30.

⁶² Nei *Salmi di Salomone* (del I sec. a.C.) quest'espressione indica Roma, capitale dei pagani: cf. Sal 8,15-16.

⁶³ G. STÄHLIN, *Atti*, 39.

⁶⁴ R. FABRIS, *Atti*, 77. La narrazione che segue, negli Atti, dimostra l'importanza dello Spirito sia per la composizione e per la crescita della chiesa primitiva sia per la sua universale missione. Dopo la Pentecoste, durante la quale lo Spirito si posa sugli Apostoli (cf. At 2,1-13), lo stesso Spirito sostiene Stefano durante la sua testimonianza (cf. At 6,5), apre le porte all'evangelizzazione dei Gentili, rappresentati dalla famiglia di Cornelio (cf. At 10,44), "mette da parte" Barnaba e Paolo per la missione (cf. At 13,2) e guida gli Apostoli durante la prima assemblea di Gerusalemme: "Abbiamo deciso lo Spirito santo e noi..." (At 15,8). Si può ben sostenere che negli Atti lo Spirito parla e agisce come una persona in carne ed ossa: in tal modo Luca sottolinea la sua presenza e la sua importanza nella vita della Chiesa.

chiama gli uomini a decidersi di fronte a colui che già ora è il Salvatore di ogni uomo e di ogni realtà. La Pentecoste conferma e attua la promessa dello Spirito e, definitivamente, spinge a operare una trasformazione ancora, come al Sinai, come a Emmaus: dal ‘vedere incantato’ all’ascoltare fecondo, all’approfondimento della Rivelazione di Gesù, il Cristo Risorto.

Gli uomini sono chiamati a decidersi⁶⁵ e il tempo della Chiesa è già un tempo carico di definitività. Questa seconda narrazione dell’Ascensione si manifesta come apertura del tempo della Chiesa, tempo dello Spirito e della missione. Ora la salvezza si realizza con la presenza dello Spirito e con la mediazione dei testimoni, che ‘prestano la voce’ al Cristo. Nella predicazione del messaggio pasquale gli uomini sono chiamati a incontrare il Risorto, non più in un incontro immediato e visibile, ma sacramentale e nella forza dello Spirito. Resta, in ogni caso, una costante: «Il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v’insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che Io vi ho detto» (Gv 14,26).

L’ “evangelizzazione” e la “testimonianza” infine accomunano la missione di Gesù e quella degli Apostoli. A prima vista sembra che tra l’evangelizzazione e la testimonianza degli Apostoli non vi sia alcuna relazione: può esserci una predicazione senza testimonianza e la testimonianza non è necessariamente rapportata all’evangelizzazione. In realtà la testimonianza fondamentale che gli Apostoli rendono negli Atti riguarda proprio l’evangelizzazione. Essa consiste essenzialmente nella predicazione del “kerygma” cristiano, il cui centro è il mistero pasquale di Gesù Cristo (cf. At 2,32; 3,15).⁶⁶ Pietro e gli Apostoli testimonieranno davanti al Sinedrio proprio “la grazia della conversione e la remissione dei peccati”, resi presenti nella persona di Gesù Cristo (cf. At 5,32).

4. LA PENTECOSTE E IL PRIMO DISCORSO DI PIETRO (At 2)

È opportuno, prima di esaminare il testo di At 2, evidenziare le caratteristiche della pneumatologia lucana. La prospettiva dello Spirito in Luca ha una valenza prevalentemente ecclesiologica e missionaria, nel senso che il dono dello Spirito negli Atti viene mostrato come un dono che è fatto in vista di far nascere la Chiesa, che è la comunità profetica della salvezza. Essa è abilitata dallo Spirito all’annuncio della Parola ed è confermata e consolidata quando la Parola trova difficoltà per le persecuzioni messe in atto contro la Chiesa.

Lo Spirito non solo abilita all’annuncio della Parola, ma quasi segue lo sviluppo delle tappe missionarie della Chiesa, confermando l’apertura di nuovi spazi missionari che gli evangelizzatori vengono ad aprire, guidando pure da vicino i singoli evangelizzatori.

Non solo At 1,6-11, ma anche At 2 è in stretto rapporto con l’inizio dell’attività di Gesù nella sinagoga di Nazaret (Lc 4,16-30), dopo aver ricevuto il Battesimo (Lc 3,21-22). La Chiesa inizia la sua attività con il discorso di Pietro (At 2,14-36). Entrambi i discorsi sono una sorta di manifesto programmatico, entrambi chiudono con un’apertura alla salvezza universale⁶⁷, entrambi si basano sulla testimonianza dei profeti dell’AT.

Concluso il racconto dell’Ascensione negli Atti, gli Apostoli e quelli che sono con loro si radunano a Gerusalemme, nella sala superiore dell’abitazione e si pongono in preghiera (1,12-14). Con questi versetti Luca ha già creato il clima per la discesa dello Spirito. Per Luca

⁶⁵ Interessante il testo di At 3,19-24, nel quale si sottolinea che questa decisione degli uomini, di fronte alla parola del Cristo, pregiudica la loro condizione escatologica. Luca esorta ad *ascoltare* (3,22.23) il Profeta escatologico che Dio ha resuscitato. Chiunque non ascolterà la sua parola sarà estirpato dal popolo di Dio, come anticipo del giudizio finale.

⁶⁶ Sull’importanza dell’evangelizzazione negli Atti cf. S. CIPRIANI, *Missione ed evangelizzazione negli Atti degli Apostoli*, Leumann 1994.

⁶⁷ Cf. Lc 4,25-27; At 2,39.

la preghiera è il luogo spirituale per ricevere lo Spirito. Gesù stesso è in preghiera quando scende lo Spirito su di lui dopo il battesimo. L'evangelista Luca, inoltre, a coloro che pregano insistentemente, promette non genericamente *cose buone*, come fa l'evangelista Matteo⁶⁸, promette piuttosto il dono dello *Spirito Santo* (Lc 11,13).

La narrazione dell'elezione di Mattia, cioè il completamento dei Dodici, è un'altra condizione necessaria perché possa scendere lo Spirito e creare il popolo messianico-profetico che continui l'opera messianico-profetica di Gesù. Con questa tematizzazione narrativa Luca pone tutte le premesse per questa scena chiave della sua seconda parte dell'opera.

Egli fa capire «che non si può essere spettatori neutrali o esterni dell'esperienza dello Spirito. Essa rimane un fenomeno assurdo e irrazionale fino a quando non si entra dentro la logica dell'azione gratuita e potente di Dio che trasforma l'uomo dal di dentro e lo rende capace di stabilire rapporti nuovi con gli altri uomini. Ora per esprimere questa realtà dell'azione libera e innovatrice di Dio la tradizione cristiana aveva a disposizione il linguaggio e i simboli religiosi dei racconti biblici dove Dio interviene nella storia umana. La manifestazione classica di Dio è quella dell'Esodo culminante al Sinai con la costituzione del popolo di Dio sulla base delle dieci parole o decalogo. In alcuni ambienti sacerdotali giudaici, Sadducei, già nel II secolo a.C. l'antica festa agricola di pentecoste aveva assunto un significato nuovo: era la festa commemorativa dell'alleanza al Sinai. Dopo la distruzione del Tempio nel 70 d.C. anche la corrente farisaica diede un nuovo contenuto religioso all'antica celebrazione biblica chiamata "festa delle settimane", *hag sbabu'ot* o delle primizie del raccolto, Es 34,22, che si celebrava sette settimane dopo la pasqua. Sotto l'influsso della teologia farisaica, che tendeva a inculcare l'osservanza della legge, si commemorava a pentecoste il dono della Legge. Le antiche versioni liturgiche, i Targumim e i commenti giudaici antichi rileggono l'avvenimento del Sinai sotto questa prospettiva: ai piedi del Sinai viene convocato Israele, il popolo di Dio, assieme a tutti i popoli per ricevere la Legge. L'accoglienza della Legge è la condizione di vita per la comunità rinnovata e santa».⁶⁹

4.1 ANALISI LETTERARIA DI At 2,1-13

I tredici versetti della pericope della Pentecoste si dividono nel seguente modo:

- v. 1 introduzione
- vv. 2-4 la scena teofanica
- vv. 5-8 il primo effetto dello Spirito: il parlare in altre lingue
- vv. 9-11 la lista dei popoli
- vv. 12-13 l'interpretazione dell'avvenimento

- 1 Mentre il giorno di pentecoste *stava per compiersi* stavano tutti insieme nello stesso luogo.
- 2 E *venne* dal cielo un *rumore* come quello di un *vento* e riempì tutta la casa dove dimoravano.
- 3 E nello stesso tempo *apparvero* loro come delle lingue di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro.
- 4 Tutti furono pieni di Spirito santo

⁶⁸ Mt 7,11 parla di ἀγαθὰ.

⁶⁹ R. FABRIS, *Atti*, 89-90. Dopo il 70 d.C. prevale nel calendario liturgico ebraico il computo farisaico, che fissa la celebrazione di pentecoste a 50 giorni dopo la pasqua. Si può pensare che Luca abbia cristianizzato il calendario liturgico giudaico.

- e incominciarono a parlare in altre lingue
secondo che lo Spirito dava loro
il potere di esprimersi.
- 5 Ora vivevano a Gerusalemme dei Giudei devoti
di ogni nazione del mondo.
- 6 Al sopraggiungere di questo frastuono/rumore/ suono
si radunò una folla e rimase confusa
perché ciascuno li sentiva parlare
la propria lingua.
- 7 Fuori di sé per lo stupore dicevano:
Costoro che parlano
non sono forse tutti Galilei?
- 8 Come mai li sentiamo parlare
ciascuno la nostra lingua nativa?
- 9 Parti, Medi, Elamiti e abitanti della
Mesopotamia, della Giudea, della Cappadocia, del Ponto e dell'Asia
della Frigia, della Panfilia, dell'Egitto
e delle regioni della Libia cirenaica
quelli di Roma che risiedono qui,
- 11 sia Giudei sia convertiti al giudaismo⁷⁰, Cretesi e Arabi,
tutti quanti li udiamo parlare/annunciare nelle nostre lingue le grandi opere di Dio.
- 12 Tutti sconcertati e perplessi
andavano chiedendosi l'un l'altro:
Che significa questo?
- 13 Altri deridendoli dicevano:
Sono pieni di vino dolce!

Il narratore Luca nel v. 1 ci offre due indicazioni: una di carattere temporale (*il giorno di pentecoste*, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς) e l'altra spirituale (*insieme*, Acts 2:1 ὁμοῦ), ripresi, in qualche modo alla fine del capitolo in 2,47. Il v. 1 è in parallelo con il v. 4a; mentre il v. 3 lo è con il v. 4b. Possiamo notare che il v. 2 e il v. 3, cioè i versetti intermedi, sono messi in parallelo con la seguente sequenza: *verbo* più *soggetto*, focalizzato da un *termine di confronto*, poi *coniunzione* e *verbo*:

2,2	2,3
E venne dal cielo un rumore come il soffiare di un vento e riempì tutta la casa dove dimoravano.	e apparvero loro nello stesso tempo come delle lingue di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro.

Il v. 4 è costruito con la sequenza ABA'B':

A	B	Tutti furono pieni di Spirito santo e incominciarono a parlare
A'	B'	secondo che lo Spirito dava loro il potere di esprimersi.

I due verbi *parlare* ed *esprimersi* sono in parallelo, manifestano gli effetti dell'effusione dello Spirito e sono ripresi nel corso della narrazione (il verbo *parlare*, è il tema dei vv. 6.7.11, mentre il verbo *esprimersi*, caratterizza il discorso di Pietro in 2,14).

⁷⁰ Lett.: *Sia giudei sia proselititi*.

4.2 ALCUNE CONSIDERAZIONI SU At 2

L'episodio inizia con un verbo che dovrebbe indicare *qualcosa che sta per finire* (lett. *mentre stava per finire il giorno della pentecoste*, συμπληρουσθαι), però stranamente dagli stessi commenti dei presenti, che dichiarano gli Apostoli ubriachi, siamo informati che sono appena le nove del mattino. Il narratore Luca non è sicuramente interessato a offrire una semplice indicazione di carattere temporale, perché altrimenti avrebbe evitato la contraddizione. In verità soggiace una logica narrativa e teologica profonda. Il verbo che utilizza è lo stesso già posto all'inizio del grande viaggio lucano: *Mentre stavano per compiersi i giorni della sua Ascensione, egli indurì la faccia per andare (prese la ferma decisione di andare) verso Gerusalemme* (9,51).

Il verbo, dunque, piuttosto che una sfumatura temporale, ne veicola una di pertinenza teologica: il *compimento delle Scritture*. Il giorno della Pentecoste è descritto da Luca come tempo nel quale sono portate a compimento le Scritture profetiche. E infatti subito Luca cita Gioele. Come già al Sinai, così ora la narrazione assume la stessa dinamica, spingendo verso un compimento della Pasqua stessa. Sul Sinai c'è stato il dono della Legge, cioè le Dieci Parole di YHWH; a Gerusalemme l'effusione dello Spirito diventa il dono della Parola, offerta al nuovo popolo di Dio, radunato unanimemente⁷¹. Questo popolo di Dio si rivela così il popolo degli ultimi tempi e riceve il definitivo dono di Dio attraverso lo Spirito: il dono della Parola di Dio, equivalente alla Legge veterotestamentaria.

«L'effusione dello Spirito santo è un evento escatologico, perché segna l'immersione, nella storia umana, di una forza che viene da Dio. Lo Spirito non è una potenza immanente della storia, ma una forza che scende dall'alto (Lc 24,49; At 2,2), dal mondo di Dio (2,23) ed entra nella storia umana per vivificarla. Lo Spirito è una realtà che gli uomini ricevono come "dono": "come lo Spirito dava loro di esprimersi" (2,4); "riceverete il dono dello Spirito santo" (2,38). Forza di Dio data in dono agli uomini, lo Spirito diventa realtà esperienziale nella vita della chiesa: "ha effuso questo che voi vedete e ascoltate" (2,33).

L'effusione dello Spirito è un evento escatologico perché *dà origine alla comunità degli ultimi giorni*. Questo è il senso fondamentale della prima parte del discorso di Pietro (2,14-21), che stabilisce una relazione diretta (2,16: "questo è quanto è stato scritto...") tra il fatto e la profezia di Gioele».⁷²

È interessante la formula di 2,17 (*negli ultimi giorni*) che cambia quella introduttiva del testo di Gioele (3,1: *dopo queste cose*, wəhāyā^h ʾaḥrê-kēn). Con l'effusione dello Spirito inizia dunque l'ultima fase della storia della salvezza prima della parusia del Signore.

I fenomeni di carattere uditivo di At 2,2 veicolano una terminologia che rimanda con sufficiente chiarezza a Es 19,16.⁷³ Più in generale essi accompagnano sempre le manifesta-

⁷¹ L'espressione del v. 1 (*stavano tutti insieme nello stesso luogo*) può indicare sia il gruppo presentato in At 1,12-14 (gli Apostoli e le donne) sia i 120 discepoli riuniti attorno ai Dodici con le donne. Per la prima soluzione il motivo avanzato dai sostenitori è che Luca ha fatto tornare il gruppo dei Dodici a Gerusalemme nella sala superiore li ha messi in preghiera e ci ha detto che erano loro insieme con le donne, chiaramente in attesa dello Spirito. Sono uniti insieme nello stesso luogo, come in un'assemblea. Questo è atteggiamento richiama l'unitarietà del popolo di Israele ai piedi del Sinai (Es 19,8). È il nuovo popolo di Dio radunato insieme, che attende il dono della legge nuova, cioè la Parola che lo Spirito susciterà.

⁷² B. PAPA, *L'effusione dello Spirito a pentecoste*, in *Parola Spirito e Vita* 4 (1981), 146-147.

⁷³ "Al terzo giorno, sul far del mattino, ci furono tuoni e lampi, e una densa nube sopra la montagna, e un fortissimo suono di corno, e tutto il popolo che stava nel campo tremò. Il verbo πτοέω, *tremare*, ricorre nel NT soltanto in Lc 21,9 e 24,37: nel primo caso, all'interno del discorso escatologico, quando il tempo sta per arrivare a compimento, Gesù dice di non *terrorizzarsi* davanti ai segni delle guerre e delle rivoluzioni; nell'altro testo siamo nella sala a Gerusalemme e i discepoli restano *spaventati* nel vedere Gesù Risorto)".

zioni teofaniche, sia nell'AT che negli scritti giudaici.

At 2,2 aggiunge che questo fenomeno uditivo viene dal *cielo*, che non è considerato da Luca semplicemente una indicazione spaziale. Il *cielo* veicola l'idea dell'abitazione di Dio già nell'AT e Luca ha già affermato che con l'Ascensione il Cristo è entrato proprio in cielo, e, inoltre, che dall'alto verrà la potenza, la promessa del Padre. Questo *rumore (rombo, tuono)* è dunque evocativo del fatto che il cielo è il cielo di Dio e che in esso è entrato come Kyrios Gesù e che dal cielo egli manderà, come promessa del Padre, l'effusione dello Spirito.

Il *rumore* accade all'improvviso, inatteso. Si tratta quindi di un fenomeno che supera le capacità umane, ed è paragonato a un vento gagliardo. L'immagine del vento è pure un'immagine tradizionale nelle teofanie presentate dai testi giudaici. Il vento ha per gli Israeliti una valenza simbolica molto forte. È simbolo della potenza creatrice, vivificatrice e giudiziale di Dio. Esso accompagna talora il suo apparire o il venire del suo giudizio.

4.2.1 IL FENOMENO UDITIVO, LE LINGUE DI FUOCO (At 2,2.3) E L'ANNUNCIO DELLA PAROLA

L'utilizzo di questa immagine del *tuono*, che come vento fortissimo rimanda alla presenza vivificatrice e creatrice di Dio, richiama il soffio potente, il soffio della Rûah, che è il soffio dello Spirito.

Il parallelismo che si crea nel testo stesso tra il v. 2 e il v. 4 fa pensare che qui c'è un'allusione velata al dono dello Spirito:

“E venne dal cielo un rumore come quello di un vento e riempì tutta la casa dove dimoravano” (v. 2);
“tutti furono ripieni di Spirito Santo” (v. 4).

Le due frasi sono sostanzialmente equivalenti: il vento forte fa allusione alla realtà dello Spirito.

Il termine *ἐχρη̃* di At 2,2 ricorre in Lc 4,37 (indica la *fama* di Gesù), in 21,25 (il *fragore* del mare; cf. Sal 65,7) e in Eb 12,19 ([v. 18: *non vi siete accostati*] *né a squillo di tromba e a suono di parole, mentre quelli lo udivano scongiurando che Dio non rivolgesse più a loro la parola*).

Nel Pentateuco della LXX il termine *ἐχρη̃*⁷⁴ non ricorre mai (troviamo invece il termine *πη̃*).

In At 2,2 il *rumore* viene *dal cielo*, come in Es 19,3 Dio parla *dalla montagna*, in Es 20,22 Dio dice a Mosè che ha parlato *dal cielo*. Infine in Dt 4,36 Dio ricorda a Israele: *Dal cielo (YHWH) ti ha fatto udire la sua voce per educarti*⁷⁵; *sulla terra ti ha mostrato il suo grande fuoco e tu hai udito le sue parole di mezzo al fuoco*.⁷⁶

«Luca sottolinea il carattere subitaneo di questo rumore: esso si produsse *improvvisamente*, ἄφνω, una parolina che nel NT si ritrova solo in At 16,26 e 28,6. A Luca si deve ugualmente attribuire il paragone: un rumore “come di una violenta raffica di vento”. [...] dice che il rumore che manifestava la presenza dello Spirito (πνεῦμα), rassomigliava a quello di

⁷⁴ Nell'AT 22x: 1Sam 14,19; Sal 9,7; Sal 41,5; Sal 64,8; Sal 76,17; Sa 1150,3; Prov 11,15; Sap 17,4; Sap 17,17; Sap 19,18; Sir 46,17; Sir 50,18; Am 5,23; Gl 4,14; Is 13,21; Ger 28,16; 28,42; 29,3; Dn 3,7; Dn 3,10; Dn 3,15.

⁷⁵ Il verbo *layassar*, in genere al piel, a volte con il vocabolo *musar*, *punizione*, indica l'*ammaestrare dovuto all'effetto della punizione*.

⁷⁶ TM: min-haššāmāyim hišmī'ākā ʔeṭ-qōlō layassarékkā wəʿal-hāʔāreš herʔākā ʔeṭ-iššō haggādōlāh ūdōḅārāyw šāmáʔtā mittōk hāʔēš; LXX: ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀκουστῆ ἐγένετο ἡ φωνὴ αὐτοῦ παιδεῦσαι σε καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἔδειξέν σοι τὸ πῦρ αὐτοῦ τὸ μέγα καὶ τὰ ῥήματα αὐτοῦ ἠκουσας ἐκ μέσου τοῦ πυρός.

una violenta raffica di vento: i due termini πνοή e πνεῦμα in greco sono della stessa famiglia (cf. Gv 3,8).⁷⁷

Al v. 3 Luca dice che *apparvero lingue come di fuoco*: esse vanno rilette sullo sfondo delle tradizioni giudaiche (i *Targumîm*) riguardanti l'evento del Sinai, presentato sotto due aspetti⁷⁸:

- Il primo aspetto sottolinea che la voce di Dio al Sinai si sarebbe divisa in più voci, o in più linguaggi, per comunicare la Legge in diverse lingue, così che tutti le avrebbero potuto comprendere.
- Un'altra tradizione giudaica, invece, afferma che la voce di chi comunica la Legge al Sinai sarebbe diventata visibile, come di fuoco.

I due aspetti (forse fusi da Luca: le "lingue che si dividono" e "come di fuoco") concorrono a evocare il dono della Legge al Sinai. Per Luca però il dono della nuova legge è la Parola di Dio, resa possibile dall'effusione dello Spirito, e le lingue non possono che richiamare quelle lingue nelle quali gli Apostoli saranno abilitati ad annunziare questa Parola.

Il v. 4 introduce gli effetti dell'effusione dello Spirito e del conseguente dono di una parola che deve risuonare nelle lingue delle nazioni. L'espressione "ripieni di Spirito Santo" è un'espressione tipicamente lucana, che Luca utilizza per tutti i personaggi che hanno funzione profetica: il Battista è ripieno di Spirito Santo; lo è Elisabetta quando incontra Maria; Zaccaria al momento del *Benedictus*, ma poi anche gli Apostoli Pietro e Paolo e tutta la comunità sarà ripiena di Spirito Santo in vista della proclamazione delle meraviglie di Dio. L'essere ripieni di Spirito Santo, quindi, sta in relazione con il compito profetico, con il fatto che sotto l'influsso dello Spirito Santo, di cui sono ripieni, questi personaggi cominciano ad annunziare le meraviglie di Dio e la sua Parola. E di fatto, subito dopo si dice che "cominciarono a parlare in altre lingue", cominciarono ad annunziare.

«L'iniziativa e il contenuto dell'annuncio è opera dello Spirito. L'affermazione di 2,4 ha un valore programmatico per tutto il libro degli Atti che presenta lo Spirito come forza motrice e indicatore di marcia della missione della chiesa (6,3.5.10; 9,17; 13,9.21.52; 16,6.7; 19,21), e come colui che infonde la forza, il coraggio e la libertà di parola (*parresia*) per superare tutte le difficoltà che i missionari incontrano nell'esercizio dell'annuncio missionario (4,13.19.29)». ⁷⁹ Come i discepoli di Emmaus non riconoscono il Risorto, così gli Apostoli e i missionari cristiani, senza la presenza dello Spirito, non hanno in sé la capacità di rendere testimonianza a quel Gesù, che i Giudei hanno crocifisso, ma che Dio ha risuscitato e costituito Signore e Messia (cf. At 2,36).

La Chiesa nasce già come comunità della Parola e nasce come comunità essenzialmente missionaria, perché resa capace di inculturare questa Parola presso tutte le nazioni. E questa comunità radunata è il popolo messianico, il popolo del Messia, che dal dono dello Spirito, come per Gesù nel Battesimo, è reso ora capace di essere popolo profetico, popolo capace di annunciare con la parola, ma anche con i segni, la salvezza che Cristo ha realizzato.

L'evento della Pentecoste è interpretato con la citazione di Gl 3,1-5: "Negli ultimi giorni effonderò il mio Spirito su ogni carne". Questa effusione della Pentecoste è solo un inizio, destinato ad avere continuazione, perché lo Spirito è effuso su ogni carne, sui figli e sulle figlie, che poi profeteranno. Il dono della parola è un dono di profezia fatto alla Chiesa, ai figli e alle figlie di questo popolo. Luca ripete due volte che profeteranno (cf. At 2,17.18).

Dopo la Pentecoste gli Atti degli Apostoli registrano il discorso di Pietro, con il quale s'inaugura la predicazione della Chiesa. Prendiamo in esame soltanto i vv. 22.33.37, perché

⁷⁷ J. DUPONT, *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Roma 1975, 831-832.

⁷⁸ Cf. J. DUPONT, *Studi*, 832-835.

⁷⁹ B. PAPA, *L'effusione*, 148.

contengono il verbo *ascoltare*, oggetto della nostra analisi.

Al v. 22 Pietro, dopo aver citato la profezia di Gl 3,1-5, con la quale spiega il senso della Pentecoste, si rivolge agli *uomini d'Israele* con il seguente imperativo: *ascoltate queste parole*, cioè il vangelo su Gesù, la sua vicenda e la sua vita.

A Emmaus è il Risorto che rilegge le Scritture. Ora, a Gerusalemme, è la prima volta che la Chiesa annuncia, riferisce e rilegge la vita del Risorto e la base del kerygma: il mistero pasquale.

Questa rilettura culmina nel v. 33, che rilegge trinitariamente la Pentecoste e rappresenta il vertice della pneumatologia lucana. Con il v. 33 inizia l'ultima parte del discorso di Pietro. La persona di Gesù di Nazaret è al centro dei vv. 22-36.⁸⁰

Dalla struttura del v. 33 possiamo constatare che il tema dell'esaltazione ha come perno il tema dell'effusione:

I	<u>Alla destra di Dio</u>	<u>esaltato</u> ,
	<u>avendo ricevuto</u>	<u>dal Padre</u> la promessa dello Spirito Santo
		<i>ha effuso questo</i>
II	che voi vedete	
	e ascoltate.	

Notiamo che i due participi aoristi⁸¹ (il primo passivo e l'altro attivo, ma il soggetto logico è sempre il Padre) precedono la proposizione principale al centro; seguono due azioni in parallelo. La prima parte (I) riguarda l'azione di Dio, mentre la seconda (II) è l'esperienza umana. Al centro l'effusione dello Spirito funge da cerniera per l'attività divina e quella umana. La prima parte è in forma chiastica:

<u>alla destra di Dio</u>	X	<u>esaltato</u>
<u>avendo ricevuto</u>		<u>dal Padre</u>

«Con il v. 33, dal contenuto trinitario, Luca stabilisce un'intima relazione tra Spirito e Gesù. [...] Secondo Luca la relazione tra Gesù e lo Spirito è irripetibile: non ha precedenti nel tempo di Israele, né può essere imitata nel tempo della chiesa. Lo Spirito in Gesù non è una presenza temporanea, ma *permanente* (Lc 4,1). Gesù non è una figura pneumatica che agisce sotto la forza dello Spirito che irrompe su di lui e lo induce all'azione, ma il Signore dello Spirito che agisce come soggetto attivo di un'opera compiuta nel possesso *pieno* e permanente dello Spirito. Esso non è una realtà esterna a Gesù, ma legata alla sua condizione di Figlio (Lc 1,35; 3,22). [...]

Lo Spirito Santo, comunicato agli apostoli in forma visiva e uditiva (2,2-3,33), è un dono di Cristo risorto che, esaltato da Dio, riceve dal Padre quello Spirito che poi effonde sugli apostoli e su tutti i credenti. L'ascensione di Cristo Gesù, descritta prima in termini di distacco fisico (Lc 24,51; At 1,9-11), è ora riproposta nel suo vero contenuto teologico: il Risorto, esaltato per mezzo della destra di Dio, partecipa alla signoria dello stesso Dio. Tale partecipazione si esprime in concreto nel fatto che egli riceve e comunica lo Spirito. Solo dopo essere stato esaltato alla destra di Dio (2,34), il Risorto può effondere sulla comunità cristiana quella

⁸⁰ Al v. 22 c'è la citazione esplicita e posta in modo enfatico e una implicita (*per mezzo di Lui*); al v. 23 un dimostrativo; al v. 24 il pronome relativo; al v. 31 è citato *Cristo*; al v. 32 riappare in forma sonora e ricapitolante l'espressione *questo Gesù* e, infine, nella conclusione al v. 36 *Gesù* è detto *Signore e Cristo*. Uguale importanza è data alla figura di Dio, che agisce in Gesù (unica eccezione 2,30): 2,22 (accredita Gesù con i segni); 2,24.32.36 (lo risuscita); 2,33 (lo esalta come Signore); 2,36 (lo costituisce Messia).

⁸¹ Sottolineatura punteggiata.

“forza dall’alto” (Lc 24,49) che aveva promesso. [...] Lo Spirito Santo che anima la vita della Chiesa è dunque lo stesso Spirito di Gesù.

*Nell’espressione del v. 33: “esaltato dalla destra di Dio, avendo ricevuto dal Padre... ha effuso...”, c’è un prolungamento cristiano dell’interpretazione giudaica del Salmo 68,19. Questo salmo faceva parte del repertorio della liturgia giudaica della pentecoste. In esso l’esegesi giudaica scopriva un’allusione a Mosè che, salito sul monte Sinai e avendo ricevuto da Dio la legge, la donava al popolo».*⁸²

Luca sviluppa molto la tipologia Mosè-Gesù Cristo: il primo, come abbiamo visto, riceve al Sinai la Legge da donare agli Israeliti; Cristo risorto, invece, intronizzato alla destra del Padre, dal quale riceve lo Spirito, lo effonde sugli uomini, che ne fanno esperienza.

Il v. 33 ha l’enorme importanza di porci davanti i veri protagonisti della storia della chiesa: il Padre, Gesù Risorto e Asceso al cielo, lo Spirito Santo, che è soggetto personale attivamente operante nella Chiesa (2,4b; 4,8; 7,55; 13,9). L’effusione dello Spirito da parte del Cristo nella Chiesa assume l’importanza di costituire la primaria opera del Risorto.

La Chiesa che nasce e cresce attraverso l’azione di questi protagonisti, è chiamata poi a fare e a custodire l’esperienza del *vedere* e, soprattutto, dell’*ascoltare*.

L’effetto dell’*ascolto* del discorso di Pietro è il sempre attuale interrogativo del v. 37: *Che cosa dobbiamo fare?*

La risposta è, dunque, il contenuto dell’*ascolto* è completato dal v. 38. L’apostolo Pietro, pertanto, nel primo discorso che la Chiesa proclama traccia cinque itinerari verso la vita cristiana:

- l’*annuncio della Parola*;
- l’*ascolto nella fede* (At 2,37; 2,14.15;22;23;29;36;41;43);
- l’*ascolto e l’adesione di fede* conducono alla *conversione o penitenza* (2,38);
- il *battesimo*;
- l’*aggregazione alla Chiesa* (2,41).

Queste piste di vita sono tutte sotto il segno del dono dello Spirito.

At 2,33 ci ha posto davanti all’esperienza del *vedere e ascoltare*. Cosa?

La Chiesa di oggi, come quella delle prime comunità cristiane, può vedere e far vedere, può ascoltare e far ascoltare i *segni* che lo Spirito continua a realizzare nell’economia sacramentale e nella storia di ogni giorno.

La Rivelazione progredisce con l’assistenza dello Spirito quando la Chiesa continua ad annunciare l’eterno vangelo del Risorto, a generare ascolto nella fede, ad approfondire lo studio degli eventi di salvezza, a guidare nella conversione, a battezzare e ad aggregare nuovi fratelli, soprattutto quando vive e incarna l’eterno Vangelo di Gesù Risorto.

Dal Sinai, attraverso Emmaus e l’evento dell’Ascensione fino alla Pentecoste, abbiamo evidenziato una scia luminosa e feconda che ci ha permesso di individuare quel filo rosso che tiene insieme la trama di questi eventi di salvezza, di queste *tre giornate*: Dio chiama a operare il passaggio dal vedere senza capire e riconoscere all’*ascoltare* e realizzare i segni della presenza dello Spirito, per comprendere e vivere, in una sintesi appassionata ed esistenziale, il Vangelo di salvezza, ben coscienti di essere stati affidati a Dio e alla Parola della sua grazia (cf. At 20,32).

L’imperativo finale degli Atti, che Paolo rivolge ai Giudei di Roma, è certamente attuale

⁸² B. PAPA, *L’effusione*, 151-153.

anche per noi:

Sia noto dunque anche a voi che ai pagani è stata inviata questa salvezza di Dio: ed essi l'ascolteranno!

Potremmo quasi tradurre: *e statene certi, essi l'ascolteranno, cioè ne saranno testimoni autentici!*

Ecco il nostro compito e la nostra responsabilità di uomini, di cristiani e di studiosi.

IL RAPPORTO PADRE-FIGLIO NEL QUARTO VANGELO

1. DIO-PADRE SI CONOSCE IN GESÙ

Il primo testo nel quarto Vangelo, che si concentra sulla relazione tra il Padre e il Figlio o, meglio ancora, sulla conoscenza di Gesù come Figlio e di Dio come Padre è quello relativo ai vv. 14 e 18 del Prologo. Siamo alla fine di questo testo introduttivo, dove Giovanni descrive Gesù Cristo sul piano della storia. Il tema si può riassumere così: in Gesù-Messia è stata fatta conoscere all'uomo «la grazia della verità» e la rivelazione definitiva, che supera e porta a compimento la Legge mosaica (cf. Gv 1,17).

Il v. 14, dopo aver solennemente affermato l'incarnazione del Figlio di Dio, dice che i discepoli hanno contemplato la gloria del Verbo incarnato, cioè

la gloria che egli possiede come Figlio unigenito venuto da presso il Padre, pieno della grazia della verità (v. 14).

Gesù è la rivelazione di Dio, ma in modo nascosto e umile. In questo Gesù si è resa visibile la gloria piena «della grazia della verità». Nel linguaggio biblico «la grazia della verità» è il dono della rivelazione, che Dio-Padre nel suo immenso amore ha fatto all'umanità in Cristo. Ma di quale rivelazione si tratta? La rivelazione che l'Uomo-Gesù è veramente il Figlio di Dio, soggetto della missione salvifica del Padre (cf. Gv 3,16-18; 1Gv 4,9) e, quale Figlio unigenito, fa conoscere all'uomo la paternità di Dio.

Del Verbo incarnato si dice dunque: «pieno della verità», ossia è tutto quanto rivelazione. Il contenuto di quella rivelazione è indicato con le parole «hòs monogenóus pará patrós»: egli è «la verità», ossia la rivelazione definitiva, in quanto manifestò se stesso come Unigenito che è presso il Padre e che viene dal Padre; e questa verità fu la grazia del Padre, ossia il dono supremo che ci fece il Padre.⁸³

Il v. 18, finale del prologo, offre un'ulteriore spiegazione sul tema: Dio-Padre si conosce in Gesù. Si tratta qui non del Figlio di Dio, vivente nel seno del Padre, ma di Gesù Cristo, il Verbo incarnato. Così va letto il versetto:

Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito che in una unione di amore è (rivolto) verso il Padre, egli lo ha fatto conoscere (v. 18).

Giovanni afferma, anzitutto, la radicale invisibilità di Dio (cf. Es 33,18-23). Solo il Figlio di Dio, proprio perché viene da Dio, è in grado di scoprire il segreto: tutte le ricchezze umane, infatti, passano attraverso il Cristo. Solo il Figlio unigenito ha potuto rivelare il Padre; e la rivelazione messianica e definitiva dell'uomo-Gesù consiste nel fatto che egli si è mostrato ai suoi, vivendo sempre *rivolto verso il seno del Padre*. Il seno del Padre, nel linguaggio biblico, è l'immagine tipica dell'amore e dell'intimità: tutta la vita di Gesù si svolse come vita filiale

⁸³ I. DE LA POTTERIE, *Prologus S. Johannis*, Roma 1975, 113.

in un atteggiamento di ascolto e di obbedienza al Padre, in un rapporto di amore con il Padre e come manifestazione dell'amore del Padre. Ecco perché il Gesù giovanneo non cerca mai se stesso o la propria gloria, non dice le sue parole e non prende le distanze dal Padre: cerca unicamente di ascoltare il Padre per manifestarne il volto. Egli è la rivelazione personificata di Dio. Per questo la vita di Gesù è per l'uomo la rivelazione completa, la pienezza della verità.

Il prologo termina in ginocchio, in adorazione davanti alla Faccia invisibile del Padre, la cui gloria è irraggiata per noi sul volto di un uomo, il suo Figlio unigenito, Gesù Cristo.⁸⁴

2. IL RAPPORTO DI CONOSCENZA TRA GESÙ E IL PADRE

Nel Vangelo di Giovanni diversi testi evidenziano il rapporto di conoscenza e di reciprocità tra il Figlio e il Padre. Cercheremo di sottolinearne alcuni che meglio esprimono l'intimità e la comunione tra loro, per poi cogliere il segreto che fonda il loro legame.

2.1 GESÙ CONOSCE IL PADRE PERCHÉ FIGLIO

La prima volta che Gesù chiama Dio suo *Padre* è quando a Gerusalemme caccia i rivenditori dal tempio

Non fate della casa del Padre mio una casa di mercato (2,16).

Con questo gesto profetico Gesù si proclama Figlio di Dio in senso personale. Egli parla di Dio in modo unico e nuovo, chiamandolo: «Il Padre mio». Questa formula, che dichiara che Dio è il Padre proprio di Gesù, verrà usata per ben 26x nel resto del Vangelo (cf. 5,12.43; 6,32.40; 8,19.38.49.54; 10,18.25.29.37; ecc.).

Ma nella proclamazione fatta nel tempio il Cristo parla anche della *casa* del Padre suo in maniera simbolica. Nell'AT il tempio era considerato la casa di Dio e il centro del culto ebraico (cf. Es 25,40; 1Re 16,1; Sal 122,1). In Giovanni il vero tempio, che sarà distrutto, ma poi in tre giorni risorgerà con la risurrezione del suo corpo, è la persona stessa di Gesù (cf. 2,19-22). Difatti nelle parole, che il Maestro dirà ai discepoli nell'ultima cena, viene ripreso questo linguaggio simbolico: «Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore» (14,2). Ormai non si parla più di tempio materiale o di pietre, ma di familiarità con Dio nel nuovo tempio, quello escatologico e definitivo, cioè la casa dove inabitano il Padre e il Figlio, «luogo» della loro intimità e comunione. In questa casa, che Gesù prepara con il suo esodo pasquale e dove abitano il Padre e lo Spirito, sono chiamati a vivere gli uomini.

2.2 GESÙ CONOSCE IL PADRE PERCHÉ “MANDATO” DA LUI

Un altro aspetto che mette a fuoco, in modo più profondo, il rapporto di conoscenza tra il Padre e il Figlio è quello legato alla missione rivelatrice e salvifica che Gesù ha ricevuto dal Padre. Gesù è l'inviato del Padre che conosce da dove viene e dove va (cf. 8,14). È venuto dall'«alto», da Dio: «Io non sono venuto da me» (8,42), ma «sono venuto in nome del Padre mio» (5,43; cf. 3,2). Il Cristo è tanto consapevole di essere «mandato» (4,34; 5,24.30.37. 38; 6,29.38.39.44; ...), che non si sente mai solo: «Io non sono solo, ci sono io e colui che mi ha mandato» (8,26.29).

All'inizio della sua vita pubblica dirà:

⁸⁴ D. MOLLAT, *Dieci meditazioni sul vangelo di Giovanni*, Brescia 1966, 15.

Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e portare a termine la sua opera (4,34).

Alla fine della sua missione nella preghiera dell'ora dice al Padre:

“Ho portato a termine l'opera che mi hai dato da fare” (17,4), e sulla croce esclama: “È compiuto” (19,28.30).

Ma quale «opera» egli ha portato a termine? Quella di far conoscere Dio all'uomo. Il profeta di Nazaret sa che l'umanità ha bisogno di Dio e che solo lui, il Figlio diletto del Padre, che vive in unità di amore con lui, può introdurla alla conoscenza di un Dio-amore. E chi è l'inviato per questa missione? È colui che rappresenta la persona che lo invia, colui che parla e agisce in nome di questa e si pone a suo completo servizio, cercando di immedesimarsi il più possibile con il pensiero, la parola e la volontà del mandante.

Il testo che meglio sottolinea *l'origine di Gesù nel Padre* è quello di Gv 7,25-30. I pellegrini giunti a Gerusalemme per la festa non sanno nulla del progetto di uccidere Gesù, ordito dai capi del popolo. Questi, infatti, dopo la prima parte dell'insegnamento esposto dal Maestro nel tempio, esprimono varie opinioni sulla personalità e l'operato di Gesù:

Non è lui che cercano di uccidere? Guardate come parla pubblicamente e non gli dicono nulla. Forse i capi hanno conosciuto che è veramente il Cristo? (vv. 25-26).

Anche i capi del popolo credono di conoscere l'origine di Gesù, di conoscere chi egli sia, ma non sanno andare oltre il loro limitato orizzonte. Non sanno che Gesù viene da Dio e che questa è la sua origine. Davanti a queste diverse opinioni, non aderenti alla realtà, Gesù esclama:

Sì, voi mi conoscete e sapete da dove provengo. Eppure non sono venuto per conto mio, ma chi mi ha inviato è degno di fede e voi non lo conoscete. Io lo conosco perché vengo da lui ed è lui che mi ha mandato (vv. 28-29).

Non è dalla conoscenza dell'origine umana che va riconosciuto il Messia, ma solo dal fatto di essere «mandato» da Dio. I giudei possono conoscere l'origine terrena di Gesù, ma non quella celeste. E Gesù fa appello, circa la sua origine divina, all'autorità stessa di Dio, che lo ha mandato. Egli non è venuto da se stesso. La sua missione l'ha ricevuta direttamente da Dio. Chi non conosce l'origine divina di Gesù, non conosce il Messia e non conosce Dio stesso. Gesù, invece, conosce il Padre, perché vive sempre in lui, fondando in lui la sua origine e trovando in lui la radice della sua opera.

Il Cristo ha compiuto tale «opera» fino ad «essere innalzato sulla croce» (cf. 3,14; 8,28; 12,32.34). Egli è vissuto perfettamente sottomesso al volere del Padre. Ha eseguito anche nei minimi particolari il disegno di Dio su di lui. Tutto questo si manifesta chiaramente nei Vangeli, dove c'è una necessità che sovrasta l'intera vita del Cristo (cf. Mt 16,21; 17,12; Mc 9,12; Lc 9,22; 17,25; 24,26). Tale norma sovrana egli la legge nella Scrittura e la esegue con totale obbedienza di Figlio.

2.3 GESÙ CONOSCE IL PADRE PERCHÉ COMPIE LA SUA VOLONTÀ

Il quarto evangelista più volte evidenzia che il Figlio guarda incessantemente il Padre, che è la fonte della sua conoscenza e della sua missione. Tutto trae origine dal Padre: il suo insegnamento, la sua attività, ogni potere:

La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato (7,16). La parola che avete ascoltato non è mia, ma del Padre che mi ha mandato (14,24).

Io non ho parlato da me stesso: il Padre che mi ha mandato, lui stesso ha stabilito che cosa devo dire e che cosa devo insegnare (12,49).

Il Figlio non fa nulla da solo, ma parla secondo l'insegnamento e la volontà del Padre (cf. 8,28). Gesù è in ascolto del Padre con uno sguardo di interiore contemplazione e trasmette le sue parole, anzi fa conoscere la parola del Padre così bene, che lui stesso per l'evangelista è tale Parola. Commenta egregiamente sant'Agostino:

Quale è la dottrina del Padre, se non il Verbo del Padre? Cristo stesso è la dottrina del Padre, dato che egli è il Verbo del Padre. Siccome però il Verbo non può essere di nessuno, ma dev'essere di qualcuno, chiamò sua dottrina, in quanto la dottrina è lui stesso; e la chiamò non sua, in quanto egli è il Verbo del Padre. Infatti che cos'è tanto tuo quanto tu stesso? e che cos'è tanto meno tuo quanto tu stesso, se ciò che tu sei è di un altro?⁸⁵

Tutta la vita di Cristo dal momento dell'incarnazione a quello della sua morte è un accettare il disegno del Padre (cf. Eb 10,5-10). E in Giovanni, in modo particolare, le opere fatte da Gesù e le parole dette da lui rientrano nella volontà del Padre. Tutto è esecuzione fedele di ciò che fa e dice il Padre:

Il Figlio non può far nulla da se stesso, se non ciò che ha veduto fare dal Padre; perché tutte le cose che fa lui, le fa, allo stesso modo, anche il Figlio (5,19).

C'è completa unità e identità nell'operare tra Padre e Figlio: il Padre agisce e il Figlio riproduce. Questo atteggiamento di comunione intima tra Padre e Figlio e di dipendenza totale di questi nei riguardi del Padre, che si esprime nell'amore fiducioso del primo e nell'obbedienza interiore del secondo, è caratteristico del quarto Vangelo (Cf. 1,8; 7,16; 14,10; 17,4; 19,30). Sant'Agostino commenta:

Il Figlio ode e il Figlio vede, e il Figlio è questo vedere e questo udire. Il suo vedere s'identifica col suo essere, come s'identifica col suo essere il suo udire. In te non esiste questa identificazione fra il tuo vedere e il tuo essere; infatti, se perdi la vista puoi continuare a vivere, così come puoi continuare a vivere se perdi l'udito.⁸⁶

Ma su che cosa si fonda tale vita di comunione e questa identità di volontà e di azione? Si fonda sull'amore: «Il Padre infatti ama il Figlio e gli manifesta tutto ciò che fa» (5,20a). È l'amore che spinge il Padre a donare al Figlio le sue opere, a renderlo partecipe della sua attività e ad agire in lui. Tutti i segreti del Padre sono rivelati al Figlio. È per questo che al termine della vita pubblica il Cristo dirà:

Le cose che io vi dico, le dico tali e quali le ha dette a me il Padre (12,50).

La dottrina di Gesù, dunque, le sue parole, la sua verità, le sue opere, tutto viene dal Padre e Gesù compie ogni cosa in adesione perfetta alla sua volontà. È ovvio, allora, secondo Giovanni, che Gesù è il perfetto rivelatore del Padre, la parola del Padre, la verità del Padre. Ciò che il Cristo ha vissuto nella vita pubblica è fedelmente compiuto anche nell'ora della prova finale della sua vita. Sappiamo, infatti, che al Getsemani Gesù accetta interiormente e libera-

⁸⁵ AGOSTINO, *In Johannem* 29,3: PL 35, 1629 (tr. di E. GANDOLFO, *Commento al Vangelo e all'Epistola ai Padri di San Giovanni*, Roma 1968, 653).

⁸⁶ AGOSTINO, *In Johannem* 18,10: PL 35, 1542 (tr. citata, 429).

mente la volontà del Padre. La sua passività assoluta trova la spiegazione proprio nella preghiera dell'orto degli Ulivi:

Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice; tuttavia non quello che io voglio, ma quello che vuoi tu (Mt 26,39 e par.).

E anche in Giovanni, dice ai suoi discepoli che tentano di liberarlo:

Non berrò il calice che il Padre mi ha dato? (18,11).

Per Gesù anche la passione è un volere del Padre, a cui egli risponde entrando nel sacrificio con un'obbedienza docile e totale.

3. OBEDIENZA E FIGLIOLANZA DI GESÙ AL PADRE

Dopo aver riflettuto sull'intimo rapporto tra Gesù e il Padre, viene spontaneo chiedersi: qual è il segreto di questa radicale apertura a Dio? Il fondamento più profondo dell'obbedienza di Gesù al Padre risiede nel legame che esiste tra la sua completa disponibilità e la sua figliolanza divina. Giovanni ha vari testi che illuminano questo aspetto. Entrare nella volontà del Padre per Gesù è l'espressione della sua persona, della sua intimità con Dio. In lui tutta la sua persona, ossia ciò che è e ciò che fa, è filiale.

Un testo chiaro in proposito è il brano di Gv 14,7-11 riportato nel contesto dell'ultima cena. In 14,6 Gesù aveva detto: «Io sono la via, la verità e la vita» e naturalmente i discepoli, per bocca di Filippo, esprimono la loro incomprendimento. Poi il Maestro aggiunge:

Se mi conosceste, conoscereste anche il Padre mio, ma d'ora in poi voi lo conoscete e lo avete veduto. E Filippo: Mostraci il Padre e ci basta (14,7-8).

Ancora una volta Filippo non ha capito che si tratta di andare al Padre nella persona di Gesù, per cui il Maestro, con tristezza mista a tanta pazienza, dice al discepolo:

Da tanto tempo sono con voi e non mi hai conosciuto? Chi vede me, vede il Padre. E come puoi dire: mostraci il Padre? Non credi che io sono nel Padre e il Padre in me? Le parole che Io dico a voi non le dico da me, ma il Padre che dimora in me, è lui che compie le opere (14,9-10).

La gloria di Dio, dunque, risplende sul volto di Gesù, perché la conoscenza vera di Dio non è una filosofia o una teoria, ma l'esperienza storica di Cristo. Per vedere il Padre nel Figlio, occorre credere nella reciproca unione tra loro. È nella fede che si conosce la compresenza tra Gesù e il Padre. Questa unità, pur nella sua distinzione, è un mistero che si può intuire solo attraverso le parole e le opere del Verbo incarnato. Quando Cristo parla, il Padre parla; quando Cristo opera dei segni, è all'opera la potenza del Padre (cf. 5,17-26; 8,28; 9,16-23; 10,25-38; 12,49).

Giovanni rivela, dunque, questa realtà: la dipendenza di Gesù dal Padre, la perfetta sintonia alla volontà del Padre, la completa obbedienza al Padre. Il Figlio, infatti, è interamente relazione al Padre, movimento di amore verso di lui. Gesù in questa condizione filiale sembra annullare fino in fondo la sua volontà in una totale obbedienza da collocarlo in una dialettica di dominio e di alienazione. Tutt'altro. Siamo nell'ordine dell'amore che rinuncia al possesso. È proprio in questa radicale apertura e obbedienza al Padre che egli ritrova la sua libertà e la sua consistenza di Figlio. Per Gesù vanno sempre insieme: potere ricevuto, missione rivelatrice, obbedienza e comunione di amore con il Padre. Ma tutto si fonda sull'amore del Padre per il Figlio.

L'amore del Padre genera il Figlio per inviarlo nel mondo, affinché nel Figlio il mondo conosca il Padre (17,23). Il Padre infatti dimostra il suo amore verso il Figlio mettendogli tutto nelle mani (3,35), facendogli compiere le sue opere (5,20), dandogli i suoi ordini (15,9-10), affidandogli il suo nome perché egli lo faccia conoscere (17,26), senza nascondergli nessun segreto (15,8-9.15). E il Padre lo ama doppiamente, perché egli compie la sua missione interamente e fino in fondo coronandola con la sua morte pienamente accettata (10,17).⁸⁷

4. RECIPROCIÀ E COMUNIONE TRA GESÙ E IL PADRE

Il mistero della filiazione divina, che costituisce la realtà di Gesù, viene espresso da Giovanni con parole semplici ed espressioni di vita umana vissuta: è una relazione vitale di unità di vita (cf. 6,57), di presenza continua (8,16; 10,38; 14,10; 16,32), di conoscenza reciproca e di comunione piena (cf. 16,15). Il reciproco rapporto tra Gesù e il «Padre suo» si manifesta anche in diversi aspetti della loro vita di comunione.

C'è anzitutto *comunione nella conoscenza* in senso assoluto, riservata solo a Gesù e al Padre: «Come il Padre conosce me e io conosco il Padre» (10,15). Qualcosa di simile si trova in Matteo:

«Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare (Mt 11,25-27).

C'è anche *comunione nell'amore*: «Io amo il Padre» (14,31; Cf. 15,10), ma anche «il Padre mi ama» (10,17). Per Giovanni conoscere significa entrare nel mondo dell'amore e sentirsi amati con quell'amore che il Padre nutre verso il Figlio per la disponibilità di questi al dono della vita sulla croce.

C'è poi *comunione nell'inabitazione*: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (14,11); «Tu sei in me, Padre, ed io in te» (17,21). Questa mutua immanenza esprime bene la relazione vitale di tutto l'essere e l'agire di Gesù con Dio Padre (cf. 10,38). Naturalmente questa profonda reciprocità suppone una stretta unità del Figlio con il Padre: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (10,30), che Giovanni spesso esprime con le formule di mutua immanenza: *essere in (éinai en)* e *rimanere in (ménein en)*:

Il Padre è in me e io sono nel Padre» (10,38); «Io sono nel Padre e il Padre è in me (14,11; cf. 14,10).

Come l'amore del Padre al Figlio si realizza nell'autocomunicazione e nel dono della paternità, e l'amore del Figlio al Padre si compie nell'obbedienza e nella totale docilità filiale, così l'amore, a cui è chiamato l'uomo, sta nell'accogliere l'amore divino e nell'entrare in comunione di vita tra il Padre e il Figlio.

Dice bene Origene:

A nostro parere il Signore conosce quelli che sono suoi, in quanto si è mescolato con essi e ha comunicato loro la propria divinità e li ha presi, per dirla col Vangelo (cf. Gv 10,28), nella sua mano: chi crede nel Salvatore, infatti, è nella mano del Padre e, se non ne cadrà da solo per essersi allontanato dalla mano di Dio, non ne sarà strappato: «Nessuno infatti potrà strapparli dalla mano del Padre» (Gv 10,29).⁸⁸

⁸⁷ H. VAN DEN BUSSCHE, *Giovanni*, Assisi 1970, 261.

⁸⁸ ORIGENE, *Comm. in Johannem*, XIX, 4, (tr. di E. CORSINI (ed), *Commento al Vangelo di Giovanni*, Torino 1968, 569).

LA VITA DI COMUNIONE TRA GESÙ E I SUOI LA VERA VITE E I TRALCI (Gv 15,1-17)

L'immagine biblica della «vite» e dei «tralci», presentata nel Vangelo di Giovanni (15,1-17), offre all'evangelista lo sfondo per descrivere il rapporto tra Gesù e il discepolo, tra l'uomo e il suo Dio. Gesù istruisce la sua comunità circa l'identità e la situazione che essa deve vivere nel mondo. L'identità gli viene dallo Spirito che Gesù stesso le dona. L'esistenza le è assicurata dalla partecipazione alla vita di Gesù, tramite il vincolo dell'amore. L'impegno del cristiano, allora, è portare frutto: non qualcosa di esteriore e passeggero, ma il dinamismo di un'esperienza che dal Padre si comunica e si dona agli altri attraverso il comandamento dell'amore vissuto sull'esempio di Cristo. In questa luce la comunità cristiana si qualifica come la società dell'amore vicendevole, espressione della vita e della libertà, che Gesù stesso ha ricevuto dal Padre. L'identità dei discepoli acquista così una dimensione nuova: essi sono gli amici che condividono la gioia del Maestro e ne prolungano la missione fino a contaminare tutti gli uomini.

Per capire la celebre pagina del discorso tenuto da Gesù l'ultima sera della sua vita terrena, soffermiamoci brevemente sul contesto che la precede e che la segue. Gesù sta per lasciare i suoi discepoli e far ritorno al Padre, dopo averli assicurati che non li abbandonerà, anzi tornerà tra loro per dimorare nei loro cuori con il Padre e lo Spirito di verità (cf. 14,12-18). Il futuro dei discepoli è così inaugurato dalla nuova venuta di Gesù e dal dono dello Spirito, resi possibili dal suo ritorno al Padre. L'elemento che caratterizza la comunità dei discepoli è la qualità della fede nei confronti del Maestro, espressa in termini di comunione e di amore. Rimanere intimamente uniti al Signore diventa, allora, la condizione essenziale per portare frutto e partecipare al dinamismo vitale di Cristo risorto e vivo. Gesù, nella sua missione storica, ha rivelato il volto di Dio-Padre. Solo chi aderisce a lui è in grado di fare l'esperienza di fede e di amore e di incontrare Dio stesso e di essere destinatario delle promesse e dei doni dello Spirito (cf. 14,23-29).

Poi Gesù suscita nei discepoli, con immagini suggestive e parole toccanti, il bisogno di vivere legati alla sua persona divina (cf 15,1-17). Siamo di fronte a un secondo colloquio di Gesù (cf. 15,1-16,33). Il messaggio teologico che il quarto evangelista offre alla chiesa è una panoramica sull'esistenza cristiana che la comunità giovannea viveva alla fine del primo secolo e soprattutto un'acuta riflessione sulla situazione esistenziale che ogni discepolo di Cristo, immerso nel mondo tra mille prove e persecuzioni, deve vivere circa l'apertura all'azione dello Spirito Santo, il dinamismo della sua realizzazione nella storia e la vita di comunione con il Signore risorto in mezzo alla comunità cristiana, la cui legge è l'amore fraterno.

Giovanni, nel primo colloquio (14,1-31), ha presentato il Maestro che, prima di lasciare i suoi per ritornare al Padre, consola e rafforza la fede dei discepoli con la promessa del suo ritorno assieme al Padre e allo Spirito Santo per dimorare nell'intimo del loro cuore. Ora, nel secondo colloquio (15,1-16,33), egli ci presenta Gesù che insiste sulla necessità della vita di comunione con la sua persona e sul significato spirituale che essa racchiude per l'intera vita cristiana. Il brano 15,1-17, come si è intravisto nella struttura letteraria, è un'ampia sezione con alcune parole-chiavi che ne determinano l'unità: *Padre* (vv. 1.8.9.10.15), *rimanere in* (vv. 4.5.6.7.9.10), *portare frutto* (vv. 2.4.5.8.16), *amare* (vv. 9.10.12.13.17). Abbiamo accennato al duplice quadro, con il quale si apre il secondo colloquio che presenta il *marshal* della vite e dei tralci (vv. 1-8) e le parole di spiegazione sul tema del rimanere uniti nell'amore (vv. 9-17). Siamo in presenza del consueto schema, familiare all'evangelista: fatto o parabola e discorso di chiarificazione (cf. 5,1-16; 17-47; 10,1-6.7-18 ...). Gesù, dunque,

si presenta come colui che conclude l'alleanza con la sua comunità, identificandosi come la vera vite. A essa il Signore chiede di portare frutti e di trasformare in prassi di vita il suo insegnamento.

La comunità cristiana che pone al centro della sua vita la Parola di Dio e porta i suoi membri a viverla sinceramente nel loro cuore, si purifica, si rinnova e cresce sempre di più. Ed essa, rimanendo legata a Cristo, porta frutti duraturi di vita eterna e stabilisce una mutua immanenza tra lui e i suoi, col realizzare le parole del Maestro: «rimanete in me ed io rimarrò in voi» (v. 4). «Le parole rimangono in noi, quando facciamo quanto ci ha ordinato e desideriamo quanto ci ha promesso; quando invece le sue parole rimangono nella memoria, ma senza il riflesso della vita, allora il tralcio non fa più parte della vite, perché non attinge vita dalla radice».⁸⁹ Rimanere in Gesù senza mai abbandonarlo: ecco ciò che il Cristo chiede a ogni comunità di fede, provata dalle persecuzioni della vita, dalla superficialità e dal pericolo dell'incostanza di fronte alle esigenze della fede.

La legge è questa: rimanere in Cristo per portare frutto.⁹⁰ Chi rimane unito a Gesù nell'ordine della salvezza produce frutti di vita, chi si stacca inaridisce e muore. Il testo a questo punto evidenzia un concetto assai caro all'evangelista: Cristo è l'unico Signore e il centro della vita dell'uomo; la non-unione con lui è destinata a una radicale sterilità. Come non è possibile un'esistenza umana senza riferimento a Dio e al trascendente, così non è possibile un'autentica vita cristiana senza un suo radicamento nella fede in Gesù e un'obbedienza alla sua Parola. Il discepolo che spezza questa intima comunione di vita con il Signore «è gettato via come il tralcio e si secca; poi viene raccolto e gettato nel fuoco a bruciare» (v. 6), cioè viene estromesso dalla comunità dei discepoli come un ramo sterile e viene gettato nel fuoco, cioè sottoposto al giudizio e alla condanna (cf. Ez 15,1-8; Mt 3,10; 13,30.40). Dunque per i discepoli non c'è altra possibilità che rimanere uniti a Gesù-vite, l'unica Persona in grado di vivificarli. Separarsi da Cristo significa non aver altra scelta che il fuoco, o come lapidariamente si esprime il vescovo di Ippona: «Il tralcio deve scegliere tra una cosa e l'altra; o la vite o il fuoco».⁹¹

Al rapporto di intimità tra Gesù e la comunità dei discepoli, va aggiunta l'equivalenza tra Gesù e la sua Parola. Accogliere la Parola di Gesù è accogliere la sua persona e il suo mistero.

CONCLUSIONE

L'esistenza cristiana, come la stessa vita di Cristo, non è solo dono, gratuità, servizio, intimità di amicizia, ma anche qualcosa che è diffuso e travalica l'ambiente in cui si vive, è amore che si dona a tutti con generosità. La fede è comunione in Cristo, è «dimorare» e avere una comune esperienza di vita. Forse farà senso cogliere in Giovanni la sottolineatura di Gesù che il comandamento dell'amore fraterno va vissuto dentro la comunità dei fratelli di fede, a differenza invece dei Sinottici, dove lo stesso comandamento verso il prossimo è inteso come amore universale, fino al nemico (cf. Lc 6,27-36). Giovanni, a ben riflettere, non è restrittivo, ma preferisce porre l'accento sul fondamento dell'amore più che sulla sua universalità: egli

⁸⁹ AGOSTINO, *In Johannem* 81,4: PL 35, 1842.

⁹⁰ Il verbo «rimanere in» è utilizzato frequentemente da Giovanni e ha valore non statico ma dinamico. Esso stabilisce il discepolo nella situazione di unità, di comunione e di amore che scaturisce dalla fede in Gesù ed esprime l'idea di immanenza reciproca tra Gesù e il Padre, tra Gesù e i suoi specie in questo brano (15,4.5.6.7.9.10). Esso si incontra 41x nel quarto Vangelo, specie nei testi 6,54; 10,14-15; 14,20-23.

⁹¹ AGOSTINO, *In Johannem* 81,3: PL 35, 1842.

preferisce insistere sulla vita di comunione intima che unisce il Padre e il Figlio. Ora, proprio questa ragione ci fa capire che il vero amore fraterno non si esaurisce dentro i confini della comunità cristiana, in cui ogni discepolo vive, perché l'amore fondato su quello del Padre e vissuto in pienezza tra fratelli di fede è un elemento di dinamismo apostolico. Più si vive in profondità la fede e l'amore, più tutti sono spinti a conoscere la testimonianza del vero discepolo di Gesù. Con Sant'Agostino diciamo:

Rimanga dunque l'amore: questo è il nostro frutto. Questo amore consiste ora nel desiderio, non essendo ancora stato saziato,⁹²

ma dove regna questo amore scambievole i discepoli diventano segno storico e concreto di Dio-amore nel mondo. Alla spiritualità debole di molti cristiani che sentono la loro religiosità come un obbligo o come un peso da portare, Gesù propone una religiosità della comunione interiore e dell'amore gioioso e donativo. Si tratta, in conclusione, di coltivare bene la vita di Gesù in noi, perché la grande vigna del Signore nel mondo cresca nell'amore scambievole e si sviluppi sempre più verso l'unità.

Gv 19,30: morte di Gesù

A differenza di ciò che si legge in Mt 27,34, dove Gesù rifiuta la bevanda stupefacente (vino mescolato con fiele) che gli viene offerta per attenuare la sofferenza, e in Mt 27,48, dove non si dice che Gesù beva l'aceto,⁹³ il testo giovanneo precisa in maniera esplicita che Gesù «prese l'aceto». Il valore positivo del gesto compiuto da coloro che partecipano alla scena ne risulta sottolineato. Si tratta persino, in base al movimento della frase che esprime la logica dell'adempimento, di ciò che permette a Gesù di giungere alla piena realizzazione dell'amore e di dire: «È stato adempiuto!».⁹⁴ Un conto è infatti, per i testimoni, leggere tutto dall'interno del loro atto di fede alla luce della Scrittura, e un conto è raccogliere questo insegnamento dalle labbra di Gesù morente. Un conto è seguire, con lo sguardo dell'amore, gli ultimi dettagli di una vita che si conclude con la morte dell'Amato, e un conto è cercare di cogliere le sue ultime parole. Queste illuminano tutto, così come la fine illumina e rivela l'origine. Hanno valore di estremo testamento.

L'ultima frase del Verbo consiste in una sola parola: *Tetélestai* = *È-stato-adempiuto*. Questo è l'ultimo verbo del Verbo, senza altro «soggetto» se non colui che lo proferisce: egli stesso. Questa vita, questa morte: questa persona, le sue relazioni e il suo mondo, tutto ciò di cui ci parla il Vangelo secondo Giovanni si condensa in questa Parola che suggella l'amore per sempre.

La descrizione seguente inverte l'ordine della sequenza usuale. Coloro che assistono i morenti lo sanno bene: l'ultimo respiro viene prima dell'inclinazione definitiva del capo. Qui invece, a proposito di Gesù, ci viene suggerito che, anche e soprattutto in questo momento, nessuno gli toglie la vita, ma è lui stesso a donarla.⁹⁵

«Sono molti gli autori che ammettono l'ambivalenza dell'espressione. Essa può significare nello stesso

⁹² AGOSTINO, *In Johannem* 86,3: PL 35,1852.

⁹³ Paralleli in Mc 15,23: «Non ne prese»; 15,36; Lc 23,36 (dove troviamo un solo tempo di questo movimento, senza l'indicazione di una reazione da parte di Gesù).

⁹⁴ Perfetto passivo del verbo *teleô*, già usato in 19,28 con «tutte-(le)-cose» come soggetto, distinto da *teleioô*, presente nel medesimo versetto con la Scrittura come soggetto. I due verbi segnano il punto d'arrivo dell'amore *eis telos* menzionato in 13,1.

⁹⁵ Gv 10,18. In nota, D. Mollat scriveva: «Il quarto Vangelo insiste nello stesso tempo sulla libertà assoluta del Cristo nella sua morte (13,1-3; 14,30; 18,4; 19,30) e sulla sua assoluta sottomissione nei confronti del Padre (5,19.30; 8,28; 14,30; ecc.)».

tempo “rese lo spirito” e “trasmise (diede) lo Spirito”». « È un dato di fatto che l’espressione “dare lo spirito”, nel senso di morire, non s’incontra nell’antichità: né in greco *paradidonai to pneuma*, né in latino: *tradere spiritum*. (...) In primo luogo, le parole “diede lo spirito” dicono che l’ultimo sospiro di Gesù è proprio la sua morte. Ma, come la parola ebraica *ruah*, così la parola greca *pneuma* e quella latina *spiritus* possono avere quattro significati: vento, alito, aria, spirito (cf. 3,1-24). (...) In funzione di questo simbolismo biblico, Giovanni introduce, nel significato primario della formula “diede lo spirito”, un senso più elevato, senso che la nostra lingua, in mancanza di modi migliori, non può esprimere se non ripetendo la formula, ma con una maiuscola: “diede lo Spirito” (cf. 7,39; 14,26; 16,7; 16,13). (...) Alla fine della sua missione, Gesù esprime il suo desiderio che venga colui che deve continuare la sua missione nel cuore degli uomini; e al momento della sua morte, egli stesso inizia il tempo dello Spirito, che darà dopo la sua risurrezione. Da quel momento, lo Spirito guiderà la Chiesa sino alla consumazione dei tempi».⁹⁶

Nel contesto di Gv 18-19, e anche nel contesto più ampio di Gv 13-19, il verbo *consegnare-paradidonai* non può non richiamare, per illuminarle in maniera definitiva, le sue diverse occorrenze a proposito del tradimento di Giuda e della consegna di Gesù.⁹⁷ All’«antidono»⁹⁸ del tradimento corrispondeva il dono del boccone. A tutte le manovre di cui è stato vittima e che sfociano nel suo morire sulla croce, prendendo su di sé ogni malevolenza e ogni possibile segno di benevolenza umana, Gesù ora risponde con il dono per eccellenza del suo Spirito: la sua vita, il suo amore che lo lega al Padre così come agli esseri umani suoi fratelli e sorelle. Nell’Antico Testamento lo Spirito ha soltanto, in questo senso, una connotazione profetica. Il seguito del racconto, in Gv 20,19-23, lo mostrerà con maggior chiarezza. Gesù «soffierà» sui discepoli, con un soffio creatore.⁹⁹ Lo Spirito che viene dato fin da questo momento coincide con lo Spirito che aleggiava sulle acque.¹⁰⁰ È lo Spirito del Verbo tramite il quale tutto è stato fatto (Gv 1,3). Durante la Pasqua giudaica, nel momento in cui Dio è celebrato per aver salvato il suo popolo, viene anche benedetto per i frutti della terra. Il Salvatore è il Creatore del mondo e di tutto ciò che esso contiene. Al momento della sua morte, viene effuso lo Spirito del Signore, per mezzo del quale tutto fu creato. Egli rinnova la faccia della terra (Sal 104,30).

Il quarto Vangelo si sofferma sul momento cruciale del colpo di lancia. Questa fine sembra interminabile. Si direbbe che non finisca mai di finire! È importante insistere su questo punto. Malgrado tutte le precauzioni legali e rituali, e anche a causa di esse, c’è stato spargimento di sangue. E per un semita, per la Scrittura, e quindi per Giovanni, il sangue è la vita (Lv 17,11). Lo è anche per la legislazione deuteronomistica (fondamento essenziale della *halakah* di Israele), che trova un’eco nella necessità di portar via il corpo la sera della Preparazione (Dt 21,22-23). C’è stato un crimine. Ma il criminale non è quello che si pensa! Il suo sangue - al singolare! - non è vendicatore: è eucaristico. Il processo davanti a Pilato lo dimostra in maniera evidente, come tutto il Vangelo: l’accusato è stato condannato in base a una testimonianza falsa, contro un comandamento del decalogo (Es 20,16; Dt 5,20). E un altro ar-

⁹⁶ I. DE LA POTTERIE, *La passione di Gesù*, 143-145. Origene interpreta l’espressione: «dare lo Spirito», nel senso di una descrizione della morte del Cristo e come segno dell’immunità dalla corruzione del sepolcro conseguita attraverso la risurrezione. Per Giovanni Crisostomo, il termine *pneuma* indica la respirazione, segno della vita; il modo in cui Gesù muore manifesta il trionfo della sua maestà, della sua regalità, della sua assoluta signoria su tutti e su tutto. Nell’interpretazione di Teodoro di Mopsuestia, l’accento è posto sulla libertà con cui il Cristo accetta il sacrificio supremo. In Cirillo di Alessandria, lo spirito è la *psychè*, l’anima del Signore; la descrizione evangelica della morte è intesa come rivelazione della nostra salvezza.

⁹⁷ Gv 13,2.21; 18,2.5.30.36; 19,11.16.

⁹⁸ Si potrebbe rendere in questo modo il gioco di parole della coppia verbale greca: *didonai-paradidonai*, intraducibile se non facendo ricorso a una coppia analoga come: «dono-antidono».

⁹⁹ Cf. Gen 2,7; Ez 37,9 (nuova creazione); Sap 15,11. È opportuno ricordare anche i precedenti passi giovannei sullo Spirito, e in particolar modo quelli contenuti nel discorso dell’ultima cena: 14,16-17.26; 15,26-27; 16,7-11.12-16. Il rapporto con Gen 2,7 è indicato da Teodoro di Mopsuestia e da Cirillo di Alessandria.

¹⁰⁰ Gen 1,2; cf. Pr 8,22-31; Gb 38-39; Sal 8; 104.

titolo del decalogo è stato violato: «Non uccidere» (Es 20,13; Dt 5,17). L'accusa di bestemmia formulata contro Gesù si è «ironicamente»¹⁰¹ trasformata in un crimine in cui tutti sono implicati. L'uomo ha toccato il fondo. Ma qui ha incontrato la realtà profonda di Dio. Questo sangue sparso, questo sangue che dovrebbe gridare vendetta al cielo finché non sarà ricoperto,¹⁰² per Giovanni trasforma la violenza in pacificazione, il crimine dell'assassino in offerta oblativa di sé da parte della vittima. Il dono dello Spirito rispondeva al tradimento. Il sangue è accompagnato dall'acqua. Il primo testimone a carico: l'Agnello ingiustamente sgozzato, diventa il primo testimone a discarico (1Gv 5,6; Dt 19,15ss). Copre i nostri crimini, come il Figlio nella sua preghiera copriva l'incredulità dei suoi. Dalla ferita incancellabile sgorgano il rimedio e la guarigione. Il crimine non è seguito dalla maledizione né dalla vendetta, ma dal perdono al di là di ogni speranza per chi vuol «credere». L'ostacolo diventa mediazione suprema. Nella sua stessa condizione di abbandono, il Figlio riceve se stesso dal Padre per donarsi amando *eis telos*, «per (dare) adempimento». In tal modo dà compimento alla Scrittura e quindi alla Legge, la Torah, formulata e data per insegnare ad amare.

Sulla stessa linea si colloca l'Eucaristia: l'amore e la misericordia al posto dell'odio, sia pure mitigato dalla legge del taglione. Il sangue dell'Agnello senza macchia si offre per essere bevuto, affinché si donino le nostre vite. Una goccia di fede è sufficiente, mescolata al sangue dell'alleanza e all'acqua della nuova alleanza. Il sacrificio che rende santi, il Figlio di Dio lo offre per noi offrendo la propria vita nella propria morte. In questa morte, viene al mondo l'amore. L'amore è nato.

INCANTESIMO DI VENERDÌ SANTO

Eppure io sento una certezza
legarmi a questo
legno superstite; sento
ognuno portato da questa
condanna d'esistere.

Anch'Egli è dovuto tornare
fra noi dal regno di morte
in questo impetuoso
sgorgare di sangue.

E furono anzi le nostre
mani, le nostre
labbra, che ne hanno
consumato il cadavere,
a ridarGli la vita:
Egli ormai non può più morire.

Certezza che lega perfino
le pietre al loro essenziale
istinto: potere
d'una magia che erompe
da noi mentre
un reticolato di pensieri
ci esilia...

Davide Maria Turollo

¹⁰¹ In Giovanni indica un capovolgimento di situazione di stampo sapienziale.

¹⁰² Dt 21,8 (cf. le note pertinenti di BJ 1973).

CHIAMATI A ESSERE UOMINI DI FEDE

Nei due Testamenti la fede consiste nel fondarsi sul Dio vivente in seguito a una iniziativa divina; e questo ha poco a che vedere con un atto della psicologia umana: è un'opera di Dio in noi. Pienezza di altro ordine che induce uno sradicamento da se stessi, questa è la risposta dell'uomo.

Nella fede esiste un continuo progresso, che avviene al ritmo delle prove che Dio permette per la sua purificazione. La fede sboccia infine, secondo i temperamenti, in sapienza nell'uomo di azione, in visione nel contemplativo; essa conferisce al credente occhi nuovi che gli consentono di spezzare la crosta opaca degli avvenimenti della storia per raggiungere il Dio che ama e salva il mondo. La fede libera dal rinchiudersi nel sensibile per emergere oltre il tempo nel mistero dell'eternità e cogliere il senso dei racconti evangelici.

Credere, è *fondarsi su Dio solo, il Dio vivo e vero*, la Roccia incrollabile; è non mormorare, ma pazientare quando la promessa tarda a realizzarsi; è non aver paura delle difficoltà e non ricorrere a idoli vani come a un appoggio supplementare nella solitudine della prova, è essere forte della forza stessa di Dio.

Credere è, *nella Chiesa, fondarsi su Gesù, il Signore vivente*; è capire che la croce è il cammino della gloria, è accogliere le verità che ne derivano; è osservare i comandamenti della Parola.

Credere, è *riconoscere operante in sé e nel mondo lo Spirito vivo di Gesù e del Padre*; è ascoltare lo Spirito che fa pregare il Padre senza esitazione, che ripete la parola di Gesù e fa scoprire il suo volto attraverso gli uomini; significa irradiare lo Spirito che è amore; è essere vincitori sul mondo con Gesù grazie allo Spirito per la gloria del Padre.

DIO PER ME OGGI

Al termine della mia lunga ricerca, quale ruolo ha Dio nella mia vita? Dall'infanzia ho sperimentato una profonda mancanza nella mia esistenza sulla terra, un'assenza attraverso la quale avvertivo la presenza di un Altro: lui solo poteva colmare questo vuoto. Lo chiamavo Dio, lo trattavo come una persona che mi amava e mi proteggeva nelle difficoltà che sempre sopraggiungono.

DIO INCONOSCIBILE

Ora, oggi, questo Altro non è più per me un individuo di fronte a me, anche se elevato nell'invisibile. Ho constatato che tendevo spontaneamente a farne una specie di tappabuchi sia nell'ambito dell'onnipotenza che in quello delle consolazioni. Egli non è più sullo stesso mio piano, venendo a completare le mie insufficienze o a rimproverare le mie infedeltà. Non è più il donatore perfetto o il giudice giusto che il mio desiderio o la mia paura proiettavano su una figura ideale. Qual è dunque questo essere la cui esistenza si impone a me? In risposta a questa domanda, non posso accontentarmi di fare appello, con il salmo 19 oppure con Giobbe, né alla grandezza del mondo creato, né alla sua bellezza, perché i progressi della scienza arretrano incessantemente la frontiera dell'impossibile: sempre di più l'uomo diventa signore delle forze sorprendenti della creazione. Mettere in concorrenza Dio e l'uomo significa porre il problema in modo sbagliato, perché vuol dire proiettare la trascendenza divina sul piano umano. Ora, se è necessario rispettare l'alterità dell'Altro, si avrebbe torto a confonderla con un essere che «sta di fronte a noi», pur affermando una differenza, per quanto grande, di statuto e di luogo. Dio non è giustapposto a me: al di là di me stesso.

Ecco che cosa, cerca di esprimere la teologia apofatica proclamando che Dio è l'inconoscibile¹⁰³:

«O tu, che sei al di là di ogni cosa,
(cos'altro, infatti, è possibile dire di te nel canto?),
come potrà inneggiarti la parola?
Nessuna parola infatti può esprimerti.
Come ti contemplerà l'intelletto?
Nessun intelletto infatti può percepirti.
Tu solo sei ineffabile,
poiché le parole a Te devono l'origine.
Tu solo sei inconoscibile,
poiché i pensieri a Te devono l'origine.

Di questo Altro, non posso dire nulla. Devo però riconoscerne l'esistenza. Alcuni pensano allora che, per colmare il vuoto creato dalla «teologia negativa¹⁰⁴», bisogna, nella prospettiva cristiana, rivolgersi verso i poveri e gli umiliati: non è in loro che oggi Dio mi visita?

¹⁰³ L'inno che proclama l'inconoscibilità di Dio è stato inserito nelle opere di GREGORIO NAZIANZENO, *Poesie/1*, Roma 1994, 64-65 mentre, secondo alcuni, sarebbe di Proclo, un filosofo neoplatonico (cf. A. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 67, 2 voll., Paris 1950). Esso esprime molto bene il pensiero di numerosi padri della Chiesa (H. DE LUBAC, *Sulle vie di Dio*, Milano 1974).

¹⁰⁴ H. HÄRING, «A propos de la théologie négative», in *Dieu: expérience et mystère*, in *Concilium* 1(2001), 185-201 (ed. it.).

Mi pare, tuttavia, che non bisogna immediatamente correggere con un agire la deficienza del conoscere: in realtà, i racconti biblici danno un senso alla teologia apofatica. **Dio si rivela nel momento in cui cessa di essere presente sensibilmente.** Giacobbe, nella sua lotta con l'angelo, vuole conoscere il nome di colui con il quale ha appena finito di combattere. Invece di udire una risposta, riceve una benedizione, e si ritroverà claudicante, segnato dall'incontro con l'Angelo (Gen 32,24-32). Quando Mosè chiede a Dio il nome di colui che deve liberare il popolo, sente il misterioso «Io sarò colui che sono» (Es 3,14): il personaggio misterioso che gli parla sarà sempre presente al popolo. È nel suo agire che potrà essere riconosciuto. Gli Ebrei, nel sec. IV a.C., non tolleravano più che si pronunciasse il santo nome di Dio, quello di Yahweh, scritto YHWH, senza vocali, e dicevano il termine «Adonai», cioè «mio Signore».

Quando Dio parla, non rivela la sua essenza, invita a non trattarlo come un oggetto, ma a scoprire che la sua presenza è di altro ordine, un ordine che non è oggetto di una conoscenza razionale: non posso formulare nessun concetto che incapsuli Dio come egli è in se stesso.

IL DIO DI GESÙ CRISTO

Ne deriva che non posso entrare in relazione con l'Altro inconoscibile? Certamente no, poiché posso rivolgermi verso di lui nella preghiera. Ma ciò avviene nell'oscurità: con quale nome invocarlo? Interviene allora l'esperienza di un uomo, Gesù di Nazaret, del quale i vangeli attestano che è vissuto in unione costante, senza uguali, con Dio. Non solamente sotto una speciale influenza di Dio come i profeti e i giusti che prima di lui avevano costellato la storia del suo popolo e che rimanevano degli esseri fallibili, ma a un grado tale che in nessun momento egli era sfasato rispetto a Dio, che chiamava «Padre» suo.

Questo appellativo non comporta di per sé l'idea di una generazione eccezionale, così che non è possibile, secondo l'esegesi, dichiarare che Gesù è il Figlio per eccellenza. *Gesù*, tuttavia, *si mostra di avere una relazione unica con Dio*; riconosce in Dio colui che ha un disegno d'amore illimitato non solo per Israele, ma per tutti gli uomini, ne è consapevole al punto da accogliere la morte per suggellare questo messaggio di portata universale.

Secondo il IV vangelo c'è di più: *l'agire di Gesù non può essere separato dall'agire dello stesso Padre*: il suo agire esprime la volontà vivificante del Padre. Non ne consegue tuttavia che Gesù sia Dio personificato: sarebbe misconoscere l'alterità che il Padre rappresenta agli occhi di Gesù. Bisogna piuttosto modificare la nostra concezione della natura di Dio: lungi dall'essere un individuo, Dio è nella sua essenza «relazione». Gesù si manifesta in relazione col Padre suo.

DIO E TRINITÀ

La riflessione ecclesiale ulteriore permette di intravedere meglio il mistero di Dio, di cui i credenti riconoscono l'esistenza in «tre persone», il Padre, il Figlio e lo Spirito, il che è diventato il mistero della Trinità. La sua formulazione offre materia a grandi difficoltà, specialmente a causa della nozione stessa di «persona». Conviene non vedervi tre individui; ma, tenendo conto del senso che offre la relazione tra due esseri, il mistero può essere descritto secondo la formulazione classica: il Padre è padre in quanto genera il Figlio, vale a dire - simbolicamente - che egli comunica al Figlio - a un Altro da sé - la «vita» che possiede in se stesso, in proprio; chiamarlo Padre, significa affermare che Dio è comunicazione di sé, che è intrinsecamente relazione; il Figlio è Figlio nella misura in cui si riceve dal Padre; lo Spirito

è la relazione stessa tra il Padre e il Figlio. Il mistero di Dio è quello della «relazione» fra le persone. Quindi gli uomini sono figli di Dio solo se costituiscono una comunione di individui, uniti dall'amore.

Ma Gesù, avrebbe potuto formulare il mistero della Trinità come tre persone in una natura? D'altronde questo ricorso alla filosofia non corrisponde al gusto del credente medio. Per cui vorrei proporre una piccola parabola.

Al ritorno da una passeggiata in montagna, avrei voluto dissetarmi bevendo l'acqua di un ruscello che si offriva a me; siccome era fangoso sono salito fino alla sorgente; là, dopo aver bevuto a sazietà, ho guardato attentamente: un leggero movimento agitava l'acqua che usciva dalla terra. Mi sono allora ricordato di ciò che diceva un padre della Chiesa: Dio Padre è l'occhio della sorgente, invisibile, ma presente; il Figlio è il bacino che si riempie d'acqua; lo Spirito è il fiume che diffonde l'acqua della sorgente. Il Padre è l'invisibile perfettamente trascendente; il Figlio è Dio diventato visibile; lo Spirito è Dio che si fa immanente. Dio non è immobile; è sempre in movimento, portando con sé la sua opera. A ciascuno l'invito a entrare nella meravigliosa danza delle Persone della Trinità!

In Gesù, dunque, avremmo Dio stesso? Tale è il rischio della conoscenza sensibile che pensa di afferrare l'Inconoscibile; contro questo atteggiamento si erge il Risorto: i discepoli di Emmaus riconoscono Gesù solo nel momento in cui scompare ai loro occhi (Lc 24,31). Nel IV vangelo, Tommaso riconosce la presenza del Vivente, non verificando la realtà tangibile delle piaghe di Gesù, ma ascoltando lui che manifesta la sua presenza con la sua Parola: Tommaso è portato ad accogliere nella pura fede la presenza del Vivente (Gv 20,27s).

Gesù di Nazaret rimane la questione aperta per ogni uomo. L'evangelista Giovanni l'ha affrontata nel suo Prologo quando dichiara successivamente che il Logos era «presso» Dio e che era Dio lui stesso. Questo è il mistero di Dio UNO che tuttavia è DUE.

A questo punto possono essere proposti due linguaggi, non separatamente, ma nella relazione che li unisce dialetticamente. Secondo il linguaggio tradizionale, uso il DUE. Dio non rimane nella sua trascendenza, ma scende dal cielo in terra. Gesù è il frutto della discesa del Verbo nel seno della Vergine Maria; in Gesù, Dio è vicino agli uomini, essendo il Verbo diventato un uomo fra gli altri. Gesù dialoga con il Padre, riconoscendo che egli dipende da lui, giungendo fino a morire per fedeltà. Risorgendo egli manifesta che questa dualità esprimeva l'UNITÀ del suo essere con il Padre. Dai suoi discepoli egli richiede un comportamento analogo, cioè la dipendenza dal Padre che si esprime nella preghiera dialogale e nell'accoglienza della sua volontà. Essi vedono in Gesù il modello del loro agire: devono imitare Cristo per manifestare la loro dipendenza dal Padre e così tendere, attraverso la dualità delle persone, verso l'uno che solo permette di esistere in Dio.

Il linguaggio del DUE che tende verso l'UNO si ispira alla tradizione sinottica, mentre il linguaggio dell'UNO è proprio della tradizione giovannea. Allora Gesù non è più soltanto un intermediario indispensabile, egli è «mediatore». Immediatamente, il Logos che è verso Dio è detto Dio. Gesù non è più solamente un modello a cui bisogna ispirarsi, è lui stesso la realtà verso cui si tendeva. Si tratta di vivere in lui: il discepolo diventa così un «altro Cristo». Diventa, in Cristo, Dio stesso. Ecco ciò che la tradizione ortodossa intende parlando della «divinizzazione» dell'uomo credente in Gesù. Non per misconoscere certo l'alterità che rimane tra Gesù e il credente: l'UNO suppone che i DUE siano riconosciuti come tali.

I due linguaggi hanno diritto di cittadinanza, l'uno e l'altro, l'uno con l'altro; ma non possono essere usati separatamente, perché sono dialetticamente uniti.

Con il primo, quello dei DUE, rischio di cosificare l'Altro facendone un «oggetto» del

pensiero. Rischio che appare nettamente nell'uso della preghiera che chiede all'Altro un oggetto terreno: in questo modo misconosco che l'Altro è del cielo. Non è questo un comportamento idolatrico? Abbassando l'Altro al mio stesso livello, terreno, tratto Dio come un idolo; non è il rischio della preghiera?

Con il secondo linguaggio, quello dell'UNO, rischio di ignorare il cammino attraverso cui ero passato per lasciarlo sbocciare nell'unità. Invece di ricordarmi della trascendenza nella quale avevo riconosciuto il dono della presenza, rischio di cosificare il dono ignorando il donatore; ho perfino concluso che ero un Dio che si ricorda del cielo. Mi trovo in una situazione paradossale: sono in possesso del dono, e tuttavia non lo possiedo pienamente.

Come spiegare che nello stesso tempio io ho e non ho, anche che è e non è la realtà? Questo si può esprimere in un linguaggio simbolico. Vorrei tentare una presentazione di Gesù, Uomo-Dio, secondo i due modi di espressione.

Di solito, il mistero si esprime così: Dio non rimane in un cielo solitario, entra nel mondo, un mondo di peccato che conduce alla morte. Ora, dobbiamo necessariamente accontentarci di un unico linguaggio, quello che afferma che Gesù è il frutto di una fusione realizzata tra il corpo della Vergine Maria e il seme di Dio? Se abitualmente si parla di Dio fatto Carne, non si potrebbe dire, con i cristiani ortodossi, che l'uomo diventa Dio?

Perché non proporre che Gesù, sotto l'azione dello Spirito, è il risultato di un progredire dell'uomo verso Dio, come se nel corso dei secoli l'umanità fosse orientata a diventare Dio, al termine di una traiettoria unica, al tempo stesso di Dio e dell'uomo verso l'Uomo-Dio? Giovanni, infatti, presenta il rapporto del Logos con il mondo come segue: il Logos era nel mondo che egli ha creato, poi di fronte al fallimento della sua relazione con gli esseri umani, diventa Carne lui stesso per aprirli alla sua propria vita. Dunque si potrebbe dichiarare che Gesù appare come il risultato di un progredire dell'essere umano verso Dio: egli è diventato vivente grazie al soffio di Dio (Gen 2,7), ora riceve lo Spirito. In Gesù l'uomo diventa Dio.

L'UOMO E DIO

L'orizzonte si allarga, perché quest'Uomo-Dio è colui in cui e attraverso cui il cristiano scopre la propria condizione: Gesù è il prototipo di una moltitudine di fratelli, il primo fra loro¹⁰⁵. Attraverso Gesù Cristo al quale si configura, il cristiano scopre la sua relazione effettiva con Dio, l'aprirsi a una Presenza che conduce all'unione. Certo il mistero di Dio, la sua trascendenza, rimane al di là delle nostre possibilità di comprensione. Ma in Gesù noi vediamo non solo la discesa dall'alto di una trascendenza assoluta, ma anche come l'uomo sia in progresso verso Dio, come se, lungo i secoli, l'umanità si incamminasse verso questo pieno compimento.

La comunione con Dio stesso suppone che l'Altro è più presente a me di quanto io non lo sia a me stesso, e dunque che le mie azioni, pur essendo opera mia, sono nello stesso tempo la sua opera. Nell'azione buona, tutto è di Dio, tutto è dell'uomo.

Ecco una realtà strana: Lui e io, siamo DUE e tuttavia siamo UNO. Non è vero che lui è in me e io in lui? Non è questo l'unico modo per riconoscere che la sua «trascendenza» è una vera «immanenza»?

A motivo della sua presenza in me, posso dire che, nella misura in cui lo lascio passare attraverso me, io esprimo Dio; ogni persona che incontro ha il potere di manifestarmi Dio che lo abita. Si tratta di una partecipazione reale a Dio, e tuttavia rimaniamo capaci di commettere il male. Affrontiamo dunque, per un istante, il problema dell'origine del male e prima quello

¹⁰⁵ Mt 12,50; 28,10; Eb 2,11.12.17; Rm 8,29; Col 1,15.18...

della creazione dell'uomo.

Siamo abituati a rappresentarci Dio che crea l'uomo come un artigiano vasaio, cioè facendo di Dio un altro diverso da me, ma ancora sullo stesso piano, e ciò falsa il dato, perché Dio non è a questo livello. Penso che un altro modo di presentare la creazione sia quello del parto. Dio non lavora su una materia preesistente, egli è Amore che cerca di liberare la vita che è in lui; ha fatto esplodere quest'amore producendo degli esseri diversi da lui, ma simili a lui, capaci di amore. La creazione non è un atto momentaneo: è presenza nuova che continua a esprimere, a modo suo, Dio stesso.

La creatura è quindi chiamata a lasciarsi fare da Dio, con la dignità e il rischio della libertà, che è la condizione necessaria perché ci sia amore reciproco. Ma la creatura, da parte sua, cerca di diventare «come» Dio con le proprie forze senza ricorrere a Dio. Il peccato d'orgoglio, di esaltazione di sé, non è forse connaturale alla creazione? Ogni peccato è l'opera dell'uomo che fallisce nell'usare della sua libertà secondo le esigenze dell'amore. Nella sua essenza, il male è, prodotto dall'uomo senza Dio.

È certamente a causa del dono della libertà, dono essenziale ma a doppio taglio, che Dio non si era semplicemente voluto creare degli esseri autonomi, dei veri soggetti, ma egli viene incontro a loro con la luce del Logos, presente fin dalle origini per rischiarare le tenebre senza che queste possano arrestarla, poi con l'ammirabile scambio nella persona dell'Uomo-Dio: il Figlio è diventato uomo, in un mondo di peccato, con le conseguenze che ciò comporta, in particolare la sofferenza e la morte.

COMUNICARE DIO

Sono spinto a comunicare ai miei fratelli l'esistenza di questo Altro, con le mie parole o con le mie azioni. Dalle riflessioni precedenti risulta che **Dio è in ogni realtà di questo mondo, e dunque che non si tratta di farlo venire, ma piuttosto di scoprirlo presente, cioè di essere in comunione con lui, senza più dover cercare altro.**

Sono invitato quindi a essere me stesso, semplicemente, nella libertà e nel rispetto dell'altro. Il modello del mio comportamento si trova nel racconto evangelico che si presenta in due modi diversi: l'uno, sinottico, solleva il problema di Gesù; l'altro, giovanneo, suppone che Gesù è il Figlio di Dio; ambedue propongono due modi di accesso alla persona di Gesù: posso quindi invitare a scoprire Dio nelle realtà di questo mondo, oppure comunicarlo tale e quale, semplicemente.

Invece di arrestare il mio sguardo su realtà che si definiscono «oggettive», mi preoccupo di sapere come la realtà viene considerata. Mi chiedo se una lettura propriamente simbolica non è più rispettosa di un dato che è contemporaneamente terreno e ultraterreno; invece di fermarsi sul vuoto su cui si basa la «teologia negativa», si tratta di elevarsi a una conoscenza che non è più concettuale: l'esperienza di Dio è e non è ciò che io ne percepisco, né ciò che io ne dico. La mia esperienza simboleggia Dio. Perciò, piuttosto che di «teologia negativa», preferisco parlare di «teologia simbolica», per conservare la realtà attraverso l'apparenza immediata.

Tutto sommato, se Dio per me, oggi, non è più un essere al mio fianco, egli scende dalla sua altezza trascendente per darsi lui stesso; egli viene in me, egli è più che me stesso, facendomi essere pienamente. *Questo è il mistero della sinergia di Dio e di me: ogni uomo che accoglie Dio l'esprime a sua misura.* A me di riconoscerlo e di vivere.

Per concludere, riprendo una poesia che rimanda alla liturgia della Quaresima¹⁰⁶:

¹⁰⁶ D. RIMAUD, *À force de colombe: chants et poèmes*, Paris 1994.

Dio al di là di ogni cosa creata,
 Non potevamo che chiamarti Inconoscibile!
 Sii benedetto per l'altra voce
 che sa il tuo Nome, che viene da te
 e dona alla nostra umanità
 di rendere grazie!

Te che nessun uomo ha potuto vedere,
 noi ti vediamo prendere la tua parte
 nelle nostre sofferenze.
 Sii benedetto per aver mostrato
 sul Volto prediletto
 del Cristo offerto ai nostri sguardi
 la tua gloria immensa.

Te che nessun uomo ha udito,
 noi ti ascoltiamo, Parola nascosta
 là dove noi siamo!
 Sii benedetto per aver seminato
 nell'universo da consacrare
 parole che parlano oggi
 e ci plasmano!

Te che nessun uomo ha toccato,
 noi ti abbiamo preso: l'Albero è innalzato
 in piena terra!
 Sii benedetto per aver rimesso
 fra le mani dei più piccoli
 questo corpo dove nulla può nascondere
 il tuo cuore di Padre!

PREGHIERA "ABSORBEAT"

**Rapisca, ti prego, o Signore,
 l'ardente e dolce forza del tuo Amore
 la mente mia da tutte le cose che sono sotto il cielo,
 perché io muoia per Amore dell'Amore tuo,
 come Tu ti sei degnato morire
 per Amore dell'Amore mio.**

IO NON HO PIÙ PAURA

Io non ho più paura,
sono già oltre il tramonto,
dietro la fila degli alberi neri,
trapassati di sangue
e
di luce.

Ho lasciato la notte.

Immerso nel caldo
dell'oceano di fuoco,
io vengo con te.

Francesca Rebecchini