

Marco Ceccarelli

APPUNTI DI
CRISTOLOGIA BIBLICA

Ad uso degli studenti

Roma 2002

Le seguenti pagine riproducono in buona misura (circa l'ottanta per cento) gli appunti da me preparati per la parte biblica del corso "Cristologia e Mariologia. Il mistero del Dio Uno e Trino" che tengo attualmente all'Istituto Ecclesia Mater. Ho pensato di fare cosa utile nel metterli a disposizione degli studenti. Ciò ovviamente non dispensa dalla frequenza alle lezioni che sono invece necessarie per sciogliere il concentrato che costituiscono questi scritti.

Marco Ceccarelli

SIGLE E ABBREVIAZIONI¹

AT	Antico Testamento
CCC	Catechismo della Chiesa Cattolica
cfr.	<i>confer</i> , confronta
DH	Denzinger–Hünemann, <i>Enchiridion Symbolorum</i>
DV	Costituzione dogmatica "Dei Verbum"
e.g.	<i>exempli gratia</i> , ad esempio
FR	Lettera enciclica "Fides et Ratio"
GS	Costituzione pastorale "Gaudium et Spes"
LG	Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"
LXX	Versione greca della Bibbia ebraica, detta dei "Settanta"
NT	Nuovo Testamento
RM	Lettera enciclica "Redemptoris Mater"
v. vv.	versetto, versetti

¹ Per le abbreviazioni dei testi biblici faccio riferimento a quelle offerte dalla *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna ⁹1989.

INTRODUZIONE

Questa è la vita eterna: che conoscano Te l'unico vero Dio e colui che hai mandato Gesù Cristo (Gv 17,3).

La vita eterna che il Figlio ha potere di dare agli uomini (Gv 17,1-2) consiste nella conoscenza dell'unico vero Dio e del suo Inviato. Il Dio invisibile, che nessuno ha mai visto, ha voluto farsi conoscere e lo ha fatto pienamente nel Suo Figlio (Gv 1,18; Eb 1,1-3; cfr. DV 4). Vogliamo perciò metterci di fronte al mistero di Cristo, chiedendo a Dio Padre di rivelarci il Figlio, di attirarci a lui, sapendo che nessuno viene a Cristo se non lo attira il Padre (Gv 6,44) [e d'altro lato nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare (Mt 11,27)]. Cristo è una persona che noi possiamo incontrare, conoscere, amare, scoprendo che è stato lui per primo ad incontrarci, a conoscerci e ad amarci. Con la sua incarnazione Cristo è entrato in qualche modo in relazione con ogni uomo¹, ma questa relazione deve diventare qualcosa di personale. Egli vuole entrare in una relazione personale con ciascun uomo, perché egli è venuto per la salvezza di ogni uomo.

La domanda su Cristo ci viene posta da lui stesso: Mc 8,27.29. È lui che provoca i discepoli a porsi la domanda sulla sua identità. Non si tratta di una specie di esame, ma di un invito a porsi continuamente davanti alla questione della sua identità. Quel suo *interrogare in modo continuato* i discepoli (il verbo è all'imperfetto) sta ad indicare che la risposta va continuamente approfondita. Occorre capire che abbiamo a che fare innanzitutto con una persona nella sua completezza di essere e agire², e come per ogni persona la conoscenza si sviluppa e approfondisce per mezzo di una relazione costante e aperta all'ascolto. Quando Pietro riconosce Gesù come il Messia mostra di essere giunto ad una notevole traguardo di conoscenza; eppure subito dopo dà prova di avere capito ancora molto poco. Il Vangelo di Mc sottolinea continuamente la difficoltà che hanno i discepoli nel comprendere. Oltre all'episodio di Pietro che fa seguito alla sua professione di fede (8,33), molte altre volte i discepoli non capiscono le parole di Gesù o le sue opere: 4,13; 6,51-52; 8,17-18.21; 9,10.32; 10,38. Come per ogni persona, la conoscenza di Gesù si acquisisce attraverso la comprensione delle sue opere e parole³. E tuttavia ci può essere una sordità e una cecità di fronte a tali parole e azioni che impediscono di arrivare alla verità tutta intera.

¹ “Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in un certo modo ad ogni uomo” (GS 22).

² Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 11-12.

³ La stessa cosa possiamo dire per Dio. È nota l'espressione di DV 2: “Questa economia della rivelazione avviene con eventi e parole (gestis verbisque) intimamente connessi”.

Possiamo credere di conoscere Cristo mentre invece lo conosciamo ben poco. Possiamo stare molto tempo con lui e tuttavia essere ciechi sulla sua realtà profonda, sul mistero della sua identità, sul significato e l'essenza della sua missione. Basti pensare alla famosa espressione di S. Girolamo, ripresa da DV 25, per cui «l'ignoranza delle Scritture è ignoranza di Cristo». Per questo il nostro accostarci a Cristo non può che essere in primo luogo attraverso le Sacre Scritture⁴.

L'importanza dell'AT per la conoscenza di Cristo è messa in luce innanzitutto da lui stesso in Lc 24,25-27. I due discepoli sono immagine dell'estrema incomprensione davanti alla figura di colui che era considerato il Messia ed invece era morto miseramente in croce. L'incomprensione cristologica raggiunge qui il suo culmine. Quello che occorre sottolineare è che Cristo rivela loro come tale incomprensione sia dovuta alla loro incapacità di comprendere le Scritture. Essi conoscono le Scritture, ma le interpretano male, secondo i loro schemi. Solo attraverso una corretta comprensione dell'AT possiamo riconoscere nel Gesù crocifisso il salvatore; in questi libri infatti «è nascosto il mistero della nostra salvezza» (DV 15). D'altro lato, una corretta comprensione della Scrittura è possibile soltanto alla "scuola" di Cristo.

⁴ "La Sacra Scrittura e la Sacra Tradizione costituiscono un solo sacro deposito della parola di Dio affidato alla Chiesa" (DV 10). Esse costituiscono la fonte della Divina Rivelazione. Riguardo a questa tematica, che non possiamo trattare in questo luogo, cfr. DV 8-10. "Lo studio della sacra pagina sia dunque come l'anima della sacra teologia" (DV 24).

I. PREPARAZIONE VETEROTESTAMENTARIA

L'economia dell'Antico Testamento era ordinata soprattutto a preparare, ad annunciare profeticamente (cfr. Lc 24,44; Gv 5,39; 1Pt 1,10) e a indicare attraverso varie figure (cfr. 1Cor 10,11) la venuta di Cristo redentore dell'universo e del suo regno messianico (DV 15).

L'AT prepara la venuta di Cristo e ci offre quindi una luce per comprenderne il mistero. Se i discepoli saranno confusi davanti alla morte del loro maestro è perché essi sono "stolti e duri di cuore" nel comprendere le Scritture (Lc 24,25-27). L'AT illumina e spiega il NT: DV 16.

Nell'enciclica *Fides et Ratio*, il papa parte da quella «verità basilare che deve essere assunta come regola minima» per ogni uomo che ricerchi la sapienza, vale a dire «il monito: *Conosci te stesso*» (FR 1). In ciascun uomo ci sono delle "domande di fondo" riguardo il senso della sua esistenza: *chi sono? Da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male?* C'è una «richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo» (ibid.). È fondamentale quindi porsi la domanda circa noi stessi, chi siamo realmente, in cosa consiste la nostra condizione e la nostra vocazione di uomini. Possiamo osservare che anche la Scrittura parte da queste domande fondamentali.

I.1 L'UOMO IMMAGINE DI DIO

Il racconto della creazione presentato da Gen 1 ci mostra come ci sia un progetto originario di Dio nella creazione, un progetto di felicità, di bene. Questo è evidenziato soprattutto dalla continua considerazione che nel guardare la sua opera Dio riconosce che tutto è buono (1,4.10.12.18.25.31). Dio crea tutto per il bene e non c'è nulla di cattivo nella sua opera (cfr. Sap 1,14). Dio stabilisce un ordine nel *cosmos* affinché si realizzino le condizioni necessarie per la vita. Quando appare la vita sulla terra appare anche la benedizione; Dio infatti comincia a benedire dal quinto giorno, dopo aver creato i primi esseri viventi (Gen 1,20-23). La benedizione è il sigillo del progetto di bene che Dio ha per il creato. Ciò raggiunge il suo apice nell'apparizione della vita umana. Infatti al culmine della creazione, nel sesto giorno Dio crea l'uomo.

I.1.1 GEN 1,26-27¹

Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sul bestiame e su tutta la

¹ Le citazioni dei testi biblici presenti in queste pagine sono una mia traduzione il più possibile letterale.

terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra. Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò.

Il testo mette in evidenza la peculiarità dell'uomo e la sua condizione privilegiata rispetto alle altre creature. L'uomo è creato per volere divino ad immagine di Dio. L'uomo partecipa in un certo modo di qualche qualità divina. Infatti il "dominio" che Dio gli affida su tutto il creato fa di lui una specie di rappresentante di Dio sulla terra. L'uomo è in qualche modo signore del creato, continuando nel mondo l'opera creatrice di Dio. Allo stesso tempo però l'uomo è totalmente creatura e quindi totalmente dipendente e soggetto a Dio. Infatti l'uomo è creato, così come gli animali (1,25), e come loro egli si deve nutrire (1,29). L'uomo dunque porta in sé questa duplicità: è l'essere vivente più alto, quasi divino, che essendo immagine di Dio lo rappresenta sulla terra; d'altra parte egli è anche completamente creatura (da notare la triplice ripetizione del verbo "creare" nel v. 27), e quindi non-Dio, e quindi a Lui soggetto. L'uomo potrà realizzare la sua dimensione divina nel creato nella misura in cui mantiene la sua sottomissione creaturale a Dio. Queste due stesse componenti dell'essere umano sono descritte in altro modo da Gen 2,7:

Il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere dalla terra e soffiò nelle sue narici un alito di vita; e l'uomo divenne anima vivente.

In questo testo si esprime la stessa idea con un'altra immagine. Da un lato l'uomo appartiene alla terra, ma dall'altro egli ha un alito di vita che gli viene da Dio. Soltanto nell'equilibrio fra queste due dimensioni l'uomo sarà in grado di vivere nella benedizione divina, cioè nella felicità che Dio ha pensato per lui. La perdita di questo equilibrio provocherà la sua miseria.

1.1.2 IMMAGINE DI DIO

Questa espressione è stata soggetta a numerose interpretazioni attraverso tutta la tradizione giudaica e cristiana. Per il lettore del testo biblico essa fa meraviglia, soprattutto perché rimane enigmatica; infatti, ci si può chiedere, che significa "immagine di Dio" se il testo non ne ha per nulla parlato? Non appare nel racconto della creazione una descrizione di Dio così da poter capire in che senso l'uomo sia a sua immagine. Il testo sembra dunque volutamente ambiguo. Quello che possiamo comunque notare è che il v. 27 specifica il modo con cui l'essere umano (*hâ'âdâm*) realizza questa immagine:

Dio	<i>creò</i>	<u>l'uomo</u> (<i>hâ'âdâm</i>)	a sua immagine,
ad immagine di Dio	<i>creò</i>	<u>lui</u>	
maschio e femmina	<i>creò</i>	<u>essi</u>	

Il parallelismo è evidente. Quello che occorre sottolineare è che l'essere umano creato ad immagine di Dio è specificato con "maschio e femmina".

Questa è una indicazione molto importante. Il testo biblico, anche se non specifica come sia l'immagine di Dio, ci dice tuttavia che essa va trovata nell'essere umano, ma non tanto nel singolo essere umano, quanto piuttosto nell'unità di maschio e femmina. L'immagine del Dio invisibile va trovata eminentemente nell'unione fra uomo e donna, che per l'autore biblico non può essere altro che l'unione matrimoniale. L'uomo e la donna continueranno, dopo il riposo di Dio, a produrre la vita sulla terra (1,28), e in questo modo realizzeranno un'opera tipicamente divina².

I.1.3 MASCHIO E FEMMINA

Nella creazione dell'essere umano in quanto maschio e femmina c'è però qualcosa di più della semplice constatazione della necessità della relazione coniugale come fonte di trasmissione della vita. Gen 1,27 dicendo che l'essere umano è maschio e femmina sta dicendo qualcosa di molto vicino a quello che Dio afferma in Gen 2,18:

Non è bene (lo' tôv) che l'uomo (hâ'âdâm) sia solo. Farò per lui un aiuto che gli sia corrispettivo.

Come si vede chiaramente la solitudine dell'uomo contraddice a quel "bene" a quella "bontà" di Dio espressa nel creato. La solitudine è contraria al bene (e quindi è contraria anche a Dio). L'uomo non è creato per essere solo; deve avere qualcuno che "gli sta di fronte", con il quale si può relazionare. L'uomo è creato per il "tu", è creato per amare. Questo si realizza in 2,24:

L'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e saranno i due una carne sola.

L'essere umano creato ad immagine di Dio realizza la sua vocazione, la sua felicità nell'unione. Dicendo perciò che Dio ha creato l'uomo "maschio e femmina" il testo biblico ci sta dicendo che il destino dell'uomo, la sua felicità, il suo "bene", sta nell'amare, nel diventare uno con chi gli è simile (ma anche diverso; Dio non crea dall'uomo un altro uomo, bensì una donna, che è "corrispettiva" all'uomo, che gli sta "di fronte" cioè ha la stessa dignità, e tuttavia è diversa da lui). La vocazione dell'essere umano, la parola fondante che Dio ha pronunciato su di lui, è che egli è creato per amare, per sposarsi ad un altro, che consiste nel donare la sua vita a qualcuno.

² Per questo ai genitori va dato quell'«onore» che di per sé è tipico di Dio (Es 20,12).

I.2 IL PECCATO

I.2.1 LA CADUTA: GEN 3

Nonostante che Dio abbia creato tutto buono e che da lui non possa venire nulla di cattivo, risulta che sulla terra esiste il male. L'autore biblico deve ora in Gen 3 spiegare questa realtà. Come sappiamo, questi capitoli non raccontano fatti storici in senso stretto. Vogliono piuttosto spiegare una situazione realmente esistente attraverso una narrazione simbolica. Perciò Gen 3 non è ovviamente un racconto storico nel senso moderno del termine, ma nondimeno vuole indicare una realtà storica, qualcosa che ha un reale effetto nella storia dell'umanità³. Il racconto inoltre non tratta solamente di quanto è accaduto ai primordi dell'umanità, ma anche ciò che avviene ad ogni uomo sottoposto alla tentazione del peccato.

Il nostro capitolo presuppone quanto precede. Dio ha posto l'uomo e la donna nel giardino di cui possono mangiare ogni frutto, tranne dell'albero della conoscenza del bene e del male (2,16-17). Il racconto comincia con un dialogo fra la donna e il serpente. L'uomo e la donna si trovano nel giardino e godono di un'ampia libertà (possono mangiare di tutti gli alberi tranne uno). I versetti iniziali del cap. 3 descrivono l'esercizio di questa libertà che Dio ha concesso all'uomo⁴. Il segno di questa libertà è il dialogo che la donna può instaurare con il serpente. Non è la donna che ha cercato questo dialogo, però lo ha accettato. La "furbizia" del serpente si nasconde sotto una affermazione (domanda?) apparentemente stupida; v. 1:

E così Dio ha detto: Non potete mangiare di ogni albero del giardino (?).

L'espressione sembra improntata da una tonalità di scherno. Il serpente, dicendo una cosa evidentemente errata, sta come deridendo la mancanza di libertà dei due esseri umani. Dietro l'ironia si nasconde però l'implicita affermazione che essi non possono fare ciò che vogliono, che non sono liberi, che c'è un altro che decide per loro, che essi non sono Dio. Se non possono mangiare di un albero, sta dicendo fra le righe il serpente, è come se non ne potessero mangiare di nessuno. La provocazione del serpente serve a fare reagire la donna. In questo si vede la furbizia dell'animale; la tentazione vuole provocare un dialogo in chi la subisce, e spesso si è convinti che nel dialogare con la tentazione abbiamo le carte in regola per vincerla. La don-

³ "Il racconto della caduta utilizza un linguaggio di immagini, ma espone un avvenimento primordiale, un fatto che è accaduto *all'inizio della storia dell'uomo*"; CCC 390.

⁴ La libertà è la massima espressione dell'amore. Chi ama lascia libero l'altro, fino al punto di permettergli di rifiutare totalmente l'amore che gli è offerto.

na pensa ingenuamente di potere mettere a tacere facilmente il serpente senza alcun pericolo, ed entra in dialogo con lui⁵.

Accettando il dialogo si entra già senza accorgersene nell'inganno della tentazione, si cade già nel sofisma della tentazione⁶. Volendo difendere il comandamento si finisce per non capirlo più. Nel v. 3 la donna aggiunge al comando di Dio la proibizione "non toccare", che Dio non aveva dato. Inoltre confonde l'albero della vita che stava in mezzo al giardino (2,9) con quello della conoscenza del bene e del male. Volendo difendere una ovvietà, la donna si ritrova estremamente confusa; è già ad un passo dal non distinguere più il bene dal male.

A questo punto il serpente è pronto per dare il colpo decisivo. Nei vv. 4-5 ci troviamo di fronte alla menzogna primordiale. Gesù dirà che il demonio è stato omicida fin dal principio e che è padre della menzogna (Gv 8,44). La menzogna è: Dio non è buono, Dio non ti ama, Dio non esiste. Tu sei dio e puoi decidere autonomamente. La menzogna è la presunta possibilità, anzi il diritto di essere dio. Siccome c'è qualcuno che mi limita, che mi impedisce di decidere autonomamente, occorre che io rompa con lui per potere prendere il suo posto. La tentazione vuole rompere l'equilibrio fra le due dimensioni divina e creaturale presenti nell'essere umano. Peccando l'uomo nega la sua dimensione creaturale e si fa dio di se stesso.

E questo è ciò che accade. Una volta che si è accettato il ragionamento del serpente, il peccato appare come qualcosa che serve a realizzarmi, a farmi felice. Mangiando del frutto la donna acconsente in forma esistenziale all'argomentazione del serpente, avvallo con un segno, con un gesto concreto, quanto ha ascoltato, che è vero che Dio non mi ama. Con l'azione che ella compie Eva conferma che il serpente ha ragione, ella fa come un "atto di fede" in quanto ha ascoltato. Con tale atto ella ratifica a livello esistenziale il sofisma del serpente. Se peccare significa dire: sì, è vero, Dio non mi ama (e quindi in fondo: Dio non c'è), ciò si realizza esistenzialmente in colui che pecca. Il peccato invece di farmi dio oscura la dimensione divina che c'è in me e appare soltanto la condizione creaturale soggetta alla morte. È questa l'esperienza (e conobbero: v. 7) di essere nudi. La nudità è simbolo di quella precarietà della condizione creaturale che è la morte. Con il

⁵ A questo proposito si può osservare come il serpente sia un animale con il quale è pericolosissimo trattare, anche se può essere di dimensioni minuscole. Ci si accorge della sua pericolosità quando ormai è troppo tardi. Possiamo poi segnalare come gli stessi libri sacri hanno visto nel serpente il simbolo del demonio. Ricordiamo ad esempio Sap 2,24 che fa riferimento esplicito al nostro testo, e nel NT Gv 8,44; 2Cor 11,3.14; Ap 12,9.17; 20,2.

⁶ Il sofisma è un ragionamento, una concatenazione di idee apparentemente logica, che ha come obiettivo di persuadere di qualche cosa, indipendentemente dalla verità di tale cosa. Il sofisma più nefasto è quello che porta a mostrare bene ciò che è male, e viceversa.

peccato, la morte diventa insopportabile; per questo l'uomo ha paura e si copre (vv. 9-11). In questi versetti vediamo lo sviluppo del peccato:

frutto mangiato	→ conoscenza della nudità	→ paura
tradotto: peccato	→ esperienza della morte	→ paura

I.2.2 LA CONDIZIONE DELL'UOMO

Dobbiamo capire che questo “meccanismo” avviene a tutti noi. Il peccato, la trasgressione, si presenta come desiderabile, come buono per la nostra realizzazione. Al contrario la sottomissione alla legge appare come una limitazione, come una frustrazione. La tentazione ci invita sempre a qualcosa di buono. Il demonio fa un sofisma, cioè fa un ragionamento con il quale ci convince che quello che la legge dice essere un male è invece un bene. Peccando l'uomo compie un segno con il quale produce una frattura nei confronti di Dio. Ma siccome noi siamo creature e viviamo in quanto Dio ci dà l'esistenza, rompere con Dio provoca in me un smarrimento esistenziale; io non capisco più chi sono, perché vivo, da dove vengo e dove vado. Peccando mi sono fatto dio, sono effettivamente diventato dio di me stesso, come dirà Gen 3,22; però la realtà mi mostra che non sono dio, perché non ho potere sugli eventi, sulla malattia, sulla morte. Se prima era possibile accettare la precarietà della condizione umana perché il rapporto con Dio mi assicurava della sua protezione, del suo amore, ora avendo rotto con lui, avendo detto attraverso un segno concreto, cioè con il peccato, che Dio non mi ama, che Dio non c'è, allora tutto quello che va contro di me, tutto quello che mi minaccia, tutto quello che mi rappresenta la morte, diventa qualcosa di insostenibile, qualcosa di spaventoso. Il peccato produce in me una morte esistenziale ben più grave che la morte fisica⁷. In questo senso Sap 2,24 dirà che «per invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo».

[Occorre tenere presente che nel linguaggio biblico di tipo sapienziale la morte è molto spesso una realtà che si colloca all'interno di questa esistenza, di questa vita. I termini “morte” e “vita” acquistano una dimensione esistenziale; essi esprimono due “stati” dell'esistenza umana. Lo Sheol entra già nella nostra esistenza e ci schiaccia⁸. Ugualmente anche il concetto di “vita” si riferisce a qualcosa di molto

⁷ Nella natura sembra essere annunciato che la morte fisica è solo momentanea. L'uomo ha sempre visto la natura morire e poi risorgere. Così è l'alternarsi della notte con il giorno, dell'inverno con l'estate; così è il ciclo della campagna dove la flora muore per poi rinascere in primavera. Quello che spaventa l'uomo non è tanto la morte fisica ma quella angoscia esistenziale di finitudine e di frustrazione che l'uomo sperimenta nel non riuscire a raggiungere veramente la sua propria realizzazione.

⁸ Cfr. ad esempio Sal 16,10; 30,4; 40,3; ecc. Riguardo a questa tematica, cfr. H. J. KRAUS, *Teologia dei Salmi*, Brescia 1989, 271ss.

più profondo che il semplice senso fisico-biologico. Si tratta invece di quella vita piena e realizzata che noi in genere sintetizziamo con la parola “felicità”]

Il segno di questa morte ontologica che c'è in me è la paura. Questa morte che l'uomo si porta dentro lo rende soggetto alla paura di tutto quello che in qualche modo minaccia la sua esistenza. Questa paura causata dal peccato, dalla rottura con Dio, rende l'uomo incapace di vivere in relazione d'amore con l'altro. Ora l'altro non è più uno con il quale entrare in relazione, a cui donarmi, ma uno dal quale mi devo difendere per paura che mi tolga la vita. L'uomo diventa dominato dalla paura e a causa di questo è ridotto in schiavitù per tutta la vita (Eb 2,15). Ogni uomo è stato racchiuso dentro questo mistero di iniquità; Rm 5,12:

Come a causa di uno il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato la morte, così anche la morte è entrata in tutti gli uomini, per il fatto che tutti hanno peccato.

Al di là delle diverse sfumature che si possono dare a questo versetto, resta il fatto che la morte causata dal peccato è qualcosa che appartiene a tutto il genere umano. Ogni uomo partecipa del peccato di Adamo per via genealogica⁹. Questa debolezza della condizione umana contratta dai progenitori, questa «privazione della santità e giustizia originali» (CCC 405), fa sì che l'uomo finisca lui stesso in qualche modo per peccare dello stesso peccato di Adamo. Il peccato genera in noi la morte (Rm 6,23).

Non si tratta tanto della morte fisica quanto di quella esistenziale nel senso che abbiamo visto prima¹⁰. Siccome peccando ho rotto con la fonte della vita che è Dio, qualsiasi cosa che va contro di me, che non mi fa sentire amato, che non mi fa sentire che “io sono”, diventa insopportabile. L'uomo si trova così soggetto alla paura della morte, che viene rappresentata da qualsiasi fatto che mi minaccia. Così anche il dolore, la fatica, la sofferenza diventano una “maledizione”, qualcosa di insopportabile, perché mi fanno presente la mia creaturalità, la mia finitudine, la mia morte¹¹.

L'uomo per la paura della morte è schiavo per tutta la vita; Eb 2,14-15:

Poiché i figli hanno in comune il sangue e la carne, anche lui (Cristo) ugualmente ne è divenuto partecipe, per rendere impotente per mezzo della morte

⁹ Riguardo al “peccato originale”, cfr. CCC 402-405.

¹⁰ Da notare che in realtà l'uomo dopo aver mangiato dell'albero non muore. La vera morte è la sua separazione dalla comunione con Dio. Cfr. inoltre CCC 403 che parla di “morte dell'anima” sulla scia del Concilio di Trento (DH 1512).

¹¹ Ciò che si descrive in Gen 3,16-19 non si tratta di una “maledizione” divina, di una punizione per il peccato commesso, ma la manifestazione delle conseguenze che il peccato ha prodotto e che peseranno sull'uomo e sulla donna.

colui che ha il potere della morte, cioè il diavolo, e liberare coloro che per paura della morte erano tenuti in schiavitù per tutta la vita.

Questi versetti sono una sintesi stupenda di antropologia e cristologia e ci mostrano come la seconda debba essere mantenuta in connessione con la prima. L'uomo si trova in una condizione di schiavitù permanente a causa della paura della morte. Questa condizione impedisce all'uomo di realizzare la sua vocazione, quella di donarsi all'altro, quella di amare. Amare significa morire per l'altro. Ma se io sono terrorizzato dalla morte, ogni volta che amare l'altro comporta morire a me stesso io sperimento una incapacità di farlo. Anche nei rapporti più intimi, romantici, o familiari, succede sempre lo stesso. Si ama fino ad un certo punto, fino a che l'altro non mi domanda troppo, fino a che l'altro corrisponde almeno in parte ai miei desideri, fino a che l'altro è come dico io. Ma quando l'altro diventa mio nemico, quando va contro tutte le mie idee e per amarlo devo annientarmi, questo diventa insopportabile e sperimento una incapacità a farlo, perché sono schiavo della paura della morte. L'uomo pare condannato ad essere frustrato, a non riuscire a realizzare la felicità per cui è stato creato. L'uomo è creato per amare, ma non può farlo.

Tutto ciò è esplicitato molto bene in Rm 7,14-24. S. Paolo dice che c'è in noi il desiderio del bene, ma non la capacità di farlo (v. 18). Infatti il peccato non ha annullato in noi l'immagine di Dio. Ogni uomo sa nel suo profondo che la verità è amare, ma quando va per compiere il bene sperimenta in sé una forza che glielo impedisce. L'uomo vive in questa profonda divisione interiore; sa qual è il bene ma non riesce a farlo. E questa è l'origine delle sue frustrazioni. Raramente ci fermiamo a riflettere su questa realtà, perché guardare dentro noi stessi e accorgerci del vuoto che c'è ci terrorizza. Per questo l'uomo continuamente fugge, si aliena in tante cose, illudendosi di essere felice nel conseguimento di tante stupidaggini che lo lasceranno più vuoto e frustrato di prima. L'uomo creato per la relazione, per amare, per passare all'altro, dopo il peccato si trova chiuso in una prigione di morte, "schiavo del peccato" (v. 23). La relazione con Dio permette all'uomo di vivere in relazione con gli altri; ma la rottura della prima impedisce la seconda. L'uomo è dominato dalla legge del peccato che gli impedisce di realizzare la sua vocazione e di essere felice. Ciò significa appunto che l'uomo è schiavo. Per questo non è sufficiente il moralismo, un appello cioè alla volontà umana perché con le sue forze smetta di peccare e compia il bene; CCC 407:

Ignorare che l'uomo ha una natura ferita, incline al male, è causa di gravi errori nel campo dell'educazione, della politica, dell'azione sociale e dei costumi.

L'uomo è schiavo; ciò significa che non può liberarsi da solo¹²; soltanto qualcuno "libero", qualcuno fuori di lui potrà liberarlo. Chi libererà l'uomo da questo corpo di morte? (Rm 7,24).

I.2.3 IL PROTOVANGELO

Nel racconto di Gen 3, nella maledizione di Dio al serpente, troviamo un annuncio che è stato definito come la prima buona notizia, il primo vangelo¹³; Gen 3,15:

Porrò inimicizia fra te e la donna e fra la tua discendenza e la sua discendenza; essa ti colpirà (shûf) la testa e tu gli colpirai (shûf) il calcagno.

La prima parte del versetto può essere intesa in senso lato come una eterna inimicizia tra la stirpe umana che discende dalla donna e la realtà del male, dell'opposizione a Dio personificata dal serpente simbolo del demonio. Questa inimicizia si concretizza però in una lotta, come specifica la seconda parte del versetto, che occorre tuttavia intendere correttamente. Il verbo *shûf* che viene usato per descrivere sia l'azione contro il serpente che quella del serpente non può essere tradotto con "schiacciare". Prima di tutto perché se si schiaccia la testa di un serpente questo muore, mentre ciò non è il caso nel nostro testo; inoltre il verbo sembra doversi tradurre allo stesso modo nelle due ricorrenze e non si può certamente intendere che il serpente schiaccia il calcagno. Molto probabilmente si deve capire come quella "stretta" al capo del serpente che lo immobilizza e gli impedisce di nuocere, ma gli lascia libera la coda per potere "stringere" con essa il calcagno di chi lo sta bloccando¹⁴. Fuori di metafora, possiamo dunque interpretare che il demonio non viene ucciso, ma reso innocuo, anche se occorre fare attenzione perché comunque continua a godere di una certa libertà di azione.

Si potrebbe chiedere: quando questo si realizza? Certamente non con gli immediati discendenti della donna i quali, come si può constatare nei capitoli successivi, sono sempre più soggetti al male. Sappiamo che la tradizione cristiana ha visto la realizzazione di questo annuncio nella vittoria che Cristo ha riportato sul demonio. Cristo, come afferma Eb 2,14-15 (che appare così come la proclamazione del compimento del Protovangelo), ha vinto il dominio del demonio e ha dato all'uomo la capacità di fare altrettanto (Rm 16,20). Nel protovangelo cogliamo comunque anche la continua

¹² Riguardo la libertà di cui l'uomo gode nonostante il peccato e come essa non possa procurargli la salvezza, cfr. *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione*, 19-21.

¹³ "Questo passo della Genesi è stato chiamato «Protovangelo», poiché è il primo annuncio del Messia redentore, di una lotta tra il serpente e la Donna e della vittoria finale di lei": CCC 410.

¹⁴ Questa sembra essere anche l'interpretazione dei LXX nel tradurre *shûf* con *τηρεω*.

insidia che il demonio tenderà nei confronti di coloro che lo hanno vinto. Essi gli “stringeranno” il capo, impedendogli così di nuocere; ma egli con la coda tenderà comunque di far cadere i discendenti della donna fino alla fine dei tempi (Ap 12,17).

Il protovangelo ci indica già che ci sarà una salvezza dalla condizione miserevole dell’uomo, e che l’origine di questa salvezza sta in Dio (“Porrò ...”). L’uomo necessita una salvezza che gli può essere soltanto donata da qualcuno che comunque deve essere figlio della donna, deve appartenere alla stirpe umana. La storia della salvezza attuata da Dio a cominciare da Gen 12 in avanti non potrà non culminare in quell’ingresso di Dio stesso dentro la storia umana attraverso il Suo figlio che sarà tuttavia anche figlio di donna (Gal 4,4).

I.3 IL DIO DELLA ALLEANZA

Vediamo ora alcuni elementi di quella rivelazione veterotestamentaria che ha preparato la rivelazione definitiva di Dio in Cristo. Dio si rivela all’uomo facendosi conoscere. È lui che prende l’iniziativa, che si mostra, mettendosi in contatto con l’uomo. Jahveh¹⁵ è un Dio di rivelazione. Tuttavia l’AT non possiede un termine ben definito che corrisponda esattamente al nostro termine “rivelazione”. Il fatto indicato dalla parola “rivelazione” nell’AT è espresso in diversi modi. Il Dio dell’AT presenta se stesso, si esprime nella sua parola, si fa conoscere, si comunica, fa un’azione, diventa manifesto per sua opera personale, tramite la creazione e tramite la storia. L’AT afferma che Dio si è rivelato come un “Dio per noi”, “in relazione a”, un Dio che ha voluto stare in rapporto con l’uomo. La rivelazione di Dio fonda una comunione, e l’uomo è reso capace di incontrare Dio; CCC 53:

Dio si comunica gradualmente all’uomo, lo prepara per tappe a ricevere la Rivelazione soprannaturale che egli fa di se stesso e che culmina nella persona e nella missione del Verbo incarnato, Gesù Cristo.

Il Catechismo poi illustra queste tappe della rivelazione con le varie alleanze, che culmineranno in quella “nuova” e definitiva stabilita in Cristo (CCC 56ss.).

Non è facile definire il rapporto di alleanza fra Dio e l’uomo con gli stessi termini che usiamo per esprimere l’alleanza fra gli uomini. Una alleanza che ha come partner Dio è senza dubbio del tutto peculiare. Il dato biblico pone davanti a noi il fatto che dopo la caduta (Gen 3) e la progressiva frattura fra Dio e l’uomo (Gen 4-11), è Dio stesso che prende l’iniziativa di entrare in relazione con l’uomo. La volontà di creare di nuovo un rapporto

¹⁵ Il tetragramma JHWH appare nell’AT 6848 e si ritiene debba essere vocalizzato Jahveh secondo l’opinione più diffusa e più probabile.

con l'essere umano che spinge Dio a relazionarsi con lui sfocerà in alcuni momenti fondamentali chiamati "alleanza" (in ebraico *b'êrit*). Dio vuole una *b'êrit* con l'uomo per ristabilire la comunione perduta. L'iniziativa per stabilire una *b'êrit* viene da Dio, Dio agisce per primo. L'alleanza è un dono gratuito di Dio. Dio non è costretto a dare come se l'uomo avesse il diritto di ricevere una *b'êrit*. Dio stabilisce la sua alleanza con chi ha già eletto. Così è stato per Noè, per Abramo, per Davide, e per Israele.

In Es 19-20 viene riferita la preparazione dell'alleanza che Dio stipula con il popolo d'Israele dopo l'uscita dall'Egitto e che è descritta nel cap. 24. Non si può pensare alla liberazione di Israele solo in funzione della terra promessa. Quello che è importante non è tanto la terra, ma che in quella terra il popolo viva una vita di comunione con Jahveh. Questa è la volontà di Dio. Possiamo dire perciò che l'uscita dall'Egitto è finalizzata principalmente all'alleanza con la quale Dio vuole entrare e rimanere con Israele, per offrirgli una vita di comunione con lui. La vita nella terra sarà solo un segno di questa comunione la quale, quando verrà a mancare a causa dell'infedeltà del popolo, farà venir meno anche il possesso della terra (esilio). Nel dono dell'alleanza sinaitica abbiamo la manifestazione massima nell'AT della volontà di Jahveh di comunicare con gli uomini. Offrendo il rapporto di alleanza Dio offre anche le chiavi necessarie per rimanere in tale relazione, offre le "parole di vita" che permetteranno al popolo di non uscire dalla comunione con Jahveh.

Nella liturgia descritta in Es 24,1-8 il popolo accetta di entrare nella comunione dell'alleanza obbedendo ai comandamenti (vv. 7-8). Di tutti i precetti dell'AT, il decalogo rappresenta la stipulazione fondamentale; esso mostra cosa significa vivere insieme con Dio nella comunione della *b'êrit*. I cosiddetti "dieci comandamenti" costituiscono un elemento fondamentale di questa alleanza, tanto da essere identificati con l'alleanza stessa; Dt 4,13:

Egli vi ha riferito la sua alleanza che vi ha comandato perché la eseguiate, le dieci parole, e le scrisse su due tavole di pietra.

L'alleanza si identifica con le due tavole su cui è scritto il Decalogo¹⁶. Questo mostra l'importanza che esso svolge all'interno della comunione della *b'êrit*¹⁷. Va sottolineato inoltre che i dieci comandamenti si chiamano in ebraico *'aseret hadd'êbârîm* cioè "le dieci parole", così come anche appare in Es 34,28:

¹⁶ L'arca sarà denominata appunto "dell'alleanza" per il fatto che conteneva le due tavole del Decalogo.

¹⁷ Cfr. anche a questo proposito Dt 9,9.11.15, dove esplicitamente le due tavole sono chiamate le "tavole dell'alleanza". Questo preparerà l'annuncio profetico di un'alleanza scritta sulle tavole del cuore.

[Mosè] stette là con Jahveh quaranta giorni e quaranta notti; non prese cibo e non bevve acqua. E scrisse sulle tavole le parole dell'alleanza, le dieci parole.

Nel linguaggio teologico, la “parola del Signore”, il *debar Jahveh* è il pensiero e la volontà di Dio. Jahveh regola i suoi rapporti con il mondo mediante la sua parola (in ebraico *dâbâr*, in greco *λογος*). La parola, la volontà di Dio, ha chiamato il mondo all'esistenza, e mediante la parola egli mantiene l'ordine nel mondo¹⁸. I dieci *d'ebârîm* manifestano l'intima natura di Dio che si esprime nella sua volontà. Comunicando le “dieci parole” Jahveh non sta imponendo un trattato arbitrario sul partner più debole dell'alleanza, ma sta rivelando al popolo ciò che permetterà ad esso di mantenersi in vita, cioè nella comunione con Dio. Quello che consentirà ad Israele di avere una vita prospera e felice nella terra sarà l'osservanza di queste parole di vita¹⁹. Le dieci parole sono il dono che Dio fa al suo popolo nel contesto della *b'êrît*. La torah non è un peso gravoso, ma una rivelazione di Jahveh all'uomo perché possa conservarsi in vita. Se l'uomo si allontana da essa si allontana dalla vita. Dio non punisce nessuno, ma il peccato, l'allontanamento dalla via della vita produce inevitabilmente una conseguenza di morte, come Israele sperimenterà tragicamente con l'esilio.

[Questo è vero però non solo per Israele, ma per ogni uomo al quale Dio, attraverso Israele, vuole comunicare le sue parole di vita, la sua rivelazione. Le dieci parole sono una rivelazione su Dio e sull'uomo, qualcosa di oggettivo, che hanno cioè il loro valore per tutti, per ogni tempo, per ogni uomo, in ogni situazione, tempo e cultura. Israele era convinto della intangibile validità del Decalogo per tutte le generazioni; Dt 31,10-13:

¹⁰Mosè comandò loro: “Alla fine di ogni sette anni, al tempo dell'anno del condono, nella festa delle capanne, ¹¹quando tutto Israele viene a presentarsi al Signore tuo Dio, nel luogo che avrà scelto, leggerai questa legge davanti a tutto Israele, agli orecchi di tutti [...] ¹³I loro figli, che non la conoscono, ascolteranno e impareranno a temere il Signore vostro Dio”.

In questo passo la parola di Dio si trova al centro e al vertice di una celebrazione solenne che aveva luogo ogni sette anni. Qui si vede come la parola che Israele ha ricevuto sul Sinai è qualcosa che non deve essere mai dimenticata. Con tale ripetuta celebrazione Israele voleva significare che la parola della rivelazione sinaitica aveva per tutti i tempi e per tutte le generazioni uguale attualità. Dunque il Sinai non è un evento passato, ma una realtà vivente per tutte le generazioni]

¹⁸ Cfr. Sal 33,6-9; 147,15-20; 148,6-8.

¹⁹ Cfr. Dt 6,17-18.24; 11,26-28; 28,1-2.

I.4 IL FALLIMENTO DELL'ALLEANZA

Che Israele abbia avuto difficoltà a mantenersi fedele all'alleanza è un dato biblico assodato, che appare sia nei libri storici che profetici. Il tema dell'alleanza attraversa esplicitamente o implicitamente tutto l'AT e mostra gli alti e bassi in cui il popolo si è trovato. La situazione, come ci è presentata dal dato biblico, va inesorabilmente peggiorando dopo la divisione del regno fino a precipitare con gli ultimi re, prima del regno del Nord e poi di quello del Sud. Non entriamo nell'esaminare nei particolari che cosa Jahveh rimproveri al suo popolo. Essenzialmente l'attacco fondamentale è al primo comandamento, il "comandamento principe" quello dell'unicità di Dio: "Non avrai altro Dio di fronte a me". Tutte le altre trasgressioni sono una conseguenza del peccato contro il primo comandamento. Il primo comandamento non è solo il primo della lista, ma quello da cui tutto il resto dipende. Israele deve avere con Jahveh un rapporto unico ed esclusivo, come si richiede ad una moglie nei confronti del marito. Per questo la relazione di alleanza sarà spesso parafrasata con l'immagine nuziale.

I.4.1 LA ROTTURA MATRIMONIALE

I profeti useranno abbondantemente questa metafora per parlare del rapporto privilegiato fra Jahveh e Israele. Il primo a parlare in questi termini è il profeta Osea nel famoso brano di 2,4-25. Jahveh accusa la "madre" Israele (il regno del Nord) di essere stata una moglie infedele, di essere andata dietro ad amanti, di essersi macchiata di "adulterio" (metafora per indicare l'idolatria). Nella seconda parte del poema Dio promette di ristabilire un rapporto rinnovato come ai tempi del "fidanzamento", potremmo dire del "primo amore", cioè come al tempo del deserto. Jahveh promette che Israele sarà sua sposa per sempre. Si può notare qui quello che sarà una costante di questo tipo di metafora. Nonostante la gravità del tradimento, dell'infedeltà, Jahveh continua comunque ad essere fedele; per quanto duro sia il giudizio divino, rimane comunque una parola di speranza per una continuazione del rapporto.

Esaminiamo per esempio il testo di Ger 2-3²⁰. Questa sezione è attraversata dall'inizio alla fine da un immaginario di tipo matrimoniale o, come qualcuno lo ha chiamato, dalla "metafora della famiglia spezzata". La nazione a cui viene applicata l'immagine della "sposa", viene ripetutamente biasimata da parte del suo "sposo" Jahveh il quale, per bocca del profeta, si lamenta in diversi modi di essere stato abbandonato. La sposa si è allontanata dal marito per seguire gli amanti. Tutto il cap. 2 è pieno di immagini e

²⁰ L'analisi sarà ovviamente limitata soltanto ad alcune cose che vogliamo sottolineare relativamente alla nostra tematica.

di termini legati al “movimento”; il soggetto di tale movimento è il popolo e la direzione è generalmente quella di allontanamento da Jahveh. Il risultato di ciò è la rottura del rapporto “matrimoniale”, che viene espresso in termini di “separazione”. In 3,8 si parla esplicitamente di “mandare via” (*shlh*□) e di “documento di divorzio” (*sêfer k'êrîut*) con il quale Jahveh ha ratificato il ripudio del regno del Nord e che ora sta per ripetere con Giuda. Di ciò si fa accenno anche in 3,1 con l'espressione “se un uomo manda via (*shlh*□) sua moglie”. I due passi appena menzionati alludono evidentemente alla norma sul caso di divorzio riportata in Dt 24,1-4. Ci troviamo dunque in un contesto di rottura matrimoniale, che viene sancita, come è prescritto dalla legge, dal marito; è Jahveh che dichiara conclusa la relazione sponsale con il suo popolo. La gravità e l'apparente irrimediabilità della situazione sono descritte in più punti, ma in particolare in Ger 3,1:

Se un uomo manda via la sua moglie, ed essa se ne va da lui e diventa di un altro uomo, forse che egli ritornerà a lei ancora?

Il testo rimanda come già detto alle disposizioni di Dt 24,1-4, nel cui contesto si proibisce il ritorno al primo marito di una ripudiata che è andata in sposa ad un altro. Il riferimento a questa norma sembra segnalare la condizione irreversibile in cui si è venuto a trovare Israele; la domanda retorica porta a rispondere, proprio sulla base del testo deuteronomico, che una ripresa della relazione è diventata impossibile. Il rapporto di alleanza fra Jahveh e il popolo è estremamente compromesso e praticamente irrimediabile.

La cosa strana però è che il Signore continua a parlare come se invece ci fosse ancora una possibilità di rimediare la situazione; Egli continua ad invitare la nazione al “ritorno”, alla conversione a Lui, come vediamo chiaramente in Ger 3,12:

Va' e proclama queste parole al nord e di: Ritorna o apostata Israele, oracolo di Jahveh, non mi mostrerò sdegnato contro di te; poiché misericordioso (h□âsîd)io sono, oracolo di Jahveh, non sarò risentito per sempre.

Nonostante tutto Dio offre ad Israele, attraverso il profeta, una opportunità di ristabilire il rapporto, e il fondamento di tale insperata opportunità risiede nel fatto che Jahveh è *h□âsîd*. C'è però una condizione che sta alla base di questa possibilità di ritorno, ed è il riconoscimento della propria colpa. Per il ristabilimento dell'alleanza al popolo è chiesto come condizione fondamentale una sincera ammissione dei propri peccati; Ger 3,13:

Soltanto ('ach) riconosci la tua colpa, che contro Jahveh hai trasgredito.

Perché ci sia un vero ritorno, perché si instauri di nuovo una relazione che sia duratura, è assolutamente necessario che il popolo riconosca la sua colpa. L'avverbio *'ach* ha in questo caso tutta la forza di una condizione *sine*

qua non. Come a dire: tutto è possibile, anche il ritorno dal primo marito di una moglie che se ne andata ed è stata di molti amanti; ma questo *solo* a condizione che tu riconosca la tua colpa²¹. L'unico vero ostacolo per la ripresa del rapporto fra Jahveh e Israele è l'ostinazione di quest'ultimo nel non ammettere i suoi peccati, come appare in Ger 2,35:

Ma tu dici: Io sono innocente, certamente ha ritirato la sua ira da me. Ecco che sto per entrare in giudizio, perché hai detto: Non ho peccato.

Da ciò ricaviamo due conclusioni: 1) Non c'è limite alla fedeltà di Dio nei confronti dell'alleanza che ha stretto con il suo popolo. Egli rimane fedele eternamente, nonostante tutto. 2) Il ristabilimento della comunione, della relazione di alleanza è tuttavia possibile soltanto se avviene una vera *conversione*, un sincero pentimento, e questo può esserci solo se si riconosce la gravità del male commesso. Non è sufficiente che Dio sia *hāśîd*, che continui ad amare la sua sposa, per poter riallacciare di nuovo un rapporto; occorre che il popolo riconosca la sua colpa e torni indietro.

I.4.2 LA CAUSA DEL FALLIMENTO

Sappiamo che la Rivelazione va via via progredendo. C'è un progresso nella Rivelazione che culmina in Gesù Cristo. Nell'AT si nota perciò uno sviluppo nella conoscenza delle realtà teologiche. Una di queste è la natura di ciò che ha compromesso il rapporto di alleanza, vale a dire il peccato del popolo. Sempre nel libro di Geremia (che è il profeta di un momento di svolta nella storia del popolo eletto, il momento in cui la rottura dell'alleanza si visibilizza con la tragica distruzione del Tempio e la deportazione) troviamo dunque alcune affermazioni fondamentali relative alla natura del peccato. Prendiamo per esempio Ger 17,1:

Il peccato di Giuda è scritto con stilo di ferro, con una punta di diamante; è inciso sulla tavola del loro cuore, e ai corni dei vostri altari.

L'immagine usata nel nostro versetto è certamente forte e originale. Il termine "tavoletta" indica quell'oggetto ricavato da materiale resistente, spesso di pietra, usato come base di scrittura, la quale doveva essere effettuata ovviamente *incidendo* il materiale. Il termine usato rimanda inevitabilmente alle famose "tavole dell'alleanza", o "tavole della testimonianza"²², le due tavole di pietra su cui erano scritte le "dieci parole". Queste tavole rendevano "testimonianza" dell'avvenuta alleanza fra Jahveh e Israele. Va da sé che nell'uso metaforico che ne fa Geremia il riferimento ad una tavola su

²¹ Questo è un tema frequente in Ger 2-3. Notiamo infatti che l'imperativo del verbo "ri-conoscere", in riferimento appunto ai peccati, appare oltre che in 3,13 anche in 2,19.23.

²² Cfr. Dt 9,9.11.15; Es 31,18; 32,15; 34,29.

cui è scritto intendeva sicuramente richiamare alla mente la relazione di alleanza del popolo con Jahvè.

Quello che tuttavia colpisce in Ger 17,1 è che nella tavola del cuore di Giuda non c'è inciso il Decalogo, bensì il "peccato". L'immagine è resa ancor più scioccante dall'insistenza con cui si afferma ciò. Il verbo "scrivere" è infatti rafforzato da un altro che significa "incidere", ma in forma alquanto profonda, come il solco dell'aratro nel terreno; la menzione poi dei duri attrezzi usati per compiere tale scrittura completa il quadro. Ciò che è inciso nel cuore di Giuda non è la torah, non è la fedeltà all'alleanza; è al contrario una realtà di peccato talmente profonda e radicata da risultare come incancellabile, e potremmo dire connaturale con il cuore di questo popolo. Questo è confermato anche dalla menzione dei "corni dell'altare". L'altare era il luogo dove si eseguiva l'espiazione dei peccati (cfr. Lv 16,16ss.); quel sangue asperso sull'altare, e in particolare su quei punti di esso a cui si attribuiva una speciale santità che erano i corni, "lavava" il popolo dai suoi peccati. Ora, l'espressione di Ger 17,1 con la quale si afferma che il peccato di Giuda è inciso oltre che sulla tavola del cuore anche sui corni dell'altare, sembra indicare la realtà di un peccato talmente impresso, talmente "sculpto", che è diventato impossibile rimuovere. Il peccato di Giuda appare come qualcosa di incancellabile.

Tale conclusione è veramente sorprendente. L'espiazione dei peccati lasciava supporre la perpetuità della possibilità di venire purificati. In altre parole, si dava per scontato che siccome il popolo avrebbe continuato inevitabilmente a peccare ci sarebbe stato sempre bisogno di una periodica remissione di quei peccati. A questo proposito è interessante il testo di Gen 8,21 dove Jahveh afferma, dopo il diluvio, che «l'inclinazione del cuore dell'uomo è malvagia fin dalla sua giovinezza», e perciò Egli non avrebbe più colpito gli esseri viventi. Questa affermazione fa seguito all'accoglienza gradita da parte di Dio del sacrificio di Noè, quasi ad indicare la forza che aveva tale rito, se non nel produrre un miglioramento della condizione umana, nell'ottenere comunque la misericordia divina. Vale a dire: da un lato c'è una inclinazione malvagia nel cuore dell'uomo e quindi sarà inevitabile che egli pecchi; d'altro lato tuttavia il Signore gradisce il sacrificio e in forza di ciò non maledice più la terra e non colpisce più le creature.

Ora però sembra apparire la convinzione che tutto questo non basti più. Se da un lato il testo di Ger 17,1 si pone sulla linea di Gen 8,21 nel rilevare la radicalità della condizione malvagia del cuore umano, d'altro lato esso sembra anche indicare l'insufficienza di sterili sacrifici che non hanno potere di cambiare la situazione. Ger 17,1 sembra quindi dire: per quanto si lavino col sangue i corni dell'altare, il peccato di Giuda rimane inciso su di essi come una malattia che continuerà a provocare i suoi effetti nefasti. Questo viene confermato da almeno altri due testi; Ger 2,22:

Anche se ti lavassi con soda [...] rimane macchiata la tua iniquità davanti a me, dice il Signore.

L'affermazione è certamente scioccante tenuto conto che va a ribaltare le simili immagini, a cui forse il nostro testo si riferisce, di Is 1,16-18 e Sal 51,9. Inoltre abbiamo Ger 13,23:

Cambia forse un etiope la sua pelle o un leopardo le sue macchie? Allo stesso modo voi, siete capaci (forse) di fare il bene (voi) ammaestrati a fare il male?

Il versetto è alquanto chiaro. Come è impossibile che un uomo o un animale possa cambiare la sua pelle, così è impossibile che gli interlocutori del nostro profeta *siano capaci* di compiere il bene. Il “male” del popolo è diventato per esso come qualcosa (per così dire) di *connaturale*; si sono talmente “ammaestrati” nel fare il male che ora anche se volessero liberarsene per fare il bene non potrebbero²³. Sono ormai diventati *incapaci* a comportarsi diversamente, a convertirsi (cfr. Ger 9,4).

I.5 LE SPERANZE D'ISRAELE

In mezzo ai suoi continui fallimenti, Israele riceve tuttavia degli annunci che Jahveh sta preparando qualcosa di nuovo, una salvezza diversa dalle precedenti, più piena e definitiva.

I.5.1 LA NUOVA ALLEANZA

Abbiamo visto nel punto precedente come si sia ormai giunti alla percezione che non basti più perdonare un peccato che comunque rimane scolpito nel cuore e che continuerà a produrre i suoi effetti nefasti²⁴. È necessario qualcosa di nuovo; occorre una rimozione del peccato stesso, che consiste nell'incapacità di rimanere fedeli all'alleanza. Quella “tavola” del cuore su cui è scritto il peccato deve trasformarsi nelle “tavole” dell'alleanza su cui sono incise le dieci parole, la volontà di Jahveh. Allora «si cercherà [...] i peccati di Giuda ma non si troveranno» (Ger 50,20). Tale cambiamento di situazione è espresso magnificamente dal testo di Ger 31,31-34:

³¹Ecco, verranno giorni, oracolo di Jahveh, quando io stipulerò con la casa di Israele e la casa di Giuda una alleanza nuova, ³²non come l'alleanza che ho stipulato con i loro padri [...] ³³ [...] Porrò la mia legge dentro di loro e sul loro cuore la scriverò [...]

²³ “A forza di praticare il male, l'abitudine si tramuta come in una seconda natura invincibile”: ALONSO SCHÖKEL–SICRE DIAZ, *I Profeti*, 549.

²⁴ Riguardo al “cuore” come sede del male e di ciò che quindi necessita di una purificazione, cfr. anche Ger 4,14.18; 5,23; 17,9; e inoltre Mc 7,17-23.

Come si vede, questo passo ribalta mirabilmente quanto affermato in Ger 17,1. Mentre lì si evidenziava la incancellabilità del peccato del popolo scritto sulla “tavola del cuore” loro, ora invece Jahveh afferma che ci sarà una nuova alleanza, diversa da quella precedente; la diversità consiste nel fatto che in questa seconda alleanza Jahveh scriverà la Sua torah nel loro cuore. Se la fedeltà nel contesto della prima alleanza risultava impossibile giacché il peccato era inciso sul cuore umano, Dio ora annuncia un tempo in cui sul cuore dell’uomo ci sarà scritto il Decalogo, quelle dieci parole di vita che sono il fondamento della relazione di alleanza con Jahveh. Egli quindi non solo rimane fedele al suo patto, ma anche annuncia che darà al suo popolo la capacità intrinseca di rimanere nella comunione con lui. Sappiamo bene come questo annuncio sarà esplicitato ancora di più da Ez 11,19-20 e 36,26-27, in cui si profetizza che Jahveh eseguirà un “trapianto” di cuore, togliendo quello di pietra e ponendo al suo posto uno di carne, affinché possano osservare le sue leggi.

Questa alleanza nuova avrà come artefice un uomo consacrato da Dio, un “unto” del Signore, un servo di Jahveh attraverso il quale Egli compirà la sua opera; Is 42,6:

Ti ho preso per mano e ti ho formato per porti come alleanza del popolo, come luce per le nazioni.

Siamo nel primo canto del servo. Come si vede appare qui anche una apertura alle nazioni. La stessa cosa si afferma nel secondo canto; Is 49,6-9:

⁶Ti porrò come luce per le nazioni e per essere la mia salvezza fino ai confini della terra [...] ⁸ [...] Come alleanza del popolo ti ho stabilito.

Parleremo in seguito dei canti del servo e di questa misteriosa figura²⁵. Per ora ci basti sottolineare il ruolo centrale che questo personaggio deve svolgere in relazione al suo popolo e ai pagani. La volontà di Dio riguardo ad Israele e a tutte le genti si realizzerà attraverso di lui: Is 53,10.

I.5.2 IL DIO CON NOI

Galot parla di un “dinamismo d’incarnazione nell’antica alleanza”²⁶. Ciò significa che Dio per comunicare con l’uomo scende in qualche modo al suo livello. Lo stesso concetto di “alleanza” per quanto diverso possa essere in riferimento alla relazione Dio-uomo, non può tuttavia essere preso se non dall’ambito umano. L’esperienza di fede di Israele è l’esperienza di un popolo che ha visto la presenza del Dio trascendente in mezzo a loro. Il Dio santo e inaccessibile scende in mezzo agli uomini; Dt 4,7:

²⁵ Riguardo invece ai testi messianici presenti nell’AT, rimando a J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 51-57.

²⁶ Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 43ss.

Quale grande nazione ha un dio così vicino a sé come Jahveh nostro Dio ogni volta che lo invochiamo?

L'esperienza di Israele è quella di un Dio che cammina con lui e che dimora con lui. Non si tratta soltanto di una «semplice presenza morale di aiuto e di assistenza [... ma di] una presenza reale»²⁷. Questo è espresso dalla tematica dell'inabitazione di Dio in mezzo al suo popolo. Tale presenza si esprimeva attraverso dei segni come quello della tenda del convegno dove Jahveh parlava con Mosè faccia a faccia (Es 33,11). Al tempo di Salomone questo luogo della presenza di Dio si consoliderà nell'edificio del Tempio. L'importanza del Dio-con-noi è sottolineata dalla famosa profezia di Is 7,14:

Il Signore vi darà un segno: ecco, la vergine concepirà e partorerà un figlio (maschio) e lo chiamerà Immanuel.

Il nome del bambino significa appunto "Dio con noi", come annuncio che la presenza di Jahveh in mezzo a Giuda faceva sì che la nazione sarebbe rimasta inviolata (cfr. Is 8,8.10).

Sappiamo come questa profezia sarà interpretata cristologicamente dagli evangelisti. Tuttavia l'idea che la presenza di Dio in un luogo costruito da mani d'uomo fosse problematica appare già in 1Re 8,27:

Ma è proprio vero che Dio abita sulla terra? Ecco, i cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti, e come (potrà) questa casa che ho costruito?

Salomone ha appena inaugurato il Tempio nel quale è scesa la nube divina. Eppure egli ha un dubbio: come può l'inaccessibile Dio abitare in una costruzione umana? La stessa cosa sarà affermata in un testo che preparerà la rivelazione cristiana; Is 66,1-2:

Così dice Jahveh: I cieli sono il mio trono e la terra lo sgabello dei miei piedi. Quale casa potreste costruirmi e in quale luogo io dimorerei? Tutte queste cose ha fatto la mia mano ... Su chi volgerò lo sguardo? Sul povero e sull'umiliato, su chi ha timore delle mie parole.

Sebbene nessun luogo è degno di essere la dimora di Dio, Egli si volgerà verso l'essere umano (cfr. anche Is 57,15). C'è dunque un passaggio dalla presenza di Dio in un tempio di mura a quella in un tempio umano, che prepara l'accoglienza della Rivelazione del Dio fatto uomo.

I.5.3 L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO

Connessa con la tematica dell'inabitazione di Dio è quella dell'effusione dello Spirito. Non entriamo ad esaminare i vari significati di questo termine nell'AT, per cui rimando ai Dizionari Biblici. Soprattutto nei profeti ve-

²⁷ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 50.

diamo questa immagine di uomini “animati” dallo Spirito divino per cui Dio si manifestava in loro in modo particolare. Dio si manifestava in loro o attraverso il suo Spirito o attraverso il suo dâbâr.

Noi tuttavia prendiamo in considerazione la profezia di Ez 36,25-27:

²⁵*Vi aspergerò con acqua pura e vi purificherò ...* ²⁶*Vi darò un cuore nuovo e uno spirito nuovo metterò dentro di voi. Toglirò il cuore di pietra dalla vostra carne e vi darò un cuore di carne.* ²⁷*E il mio Spirito metterò in voi e vi farò camminare nei miei decreti ...*

Il testo è agganciato fortemente a quello di Ger 31,31ss. relativo alla nuova alleanza. Però Ezechiele aggiunge qualcosa di nuovo. Egli sembra dire: occorre non solo una legge scritta nel cuore dell'uomo, ma che questo cuore sia anche “vitale”. Per questo occorre lo Spirito di Jahveh, quello Spirito creatore che ha fatto dell'uomo un essere vivente. L'espressione “cuore di pietra” sta per “cuore morto, senza vita” (cfr. ad esempio 1Sam 25,37). Il nostro testo vuole dire che occorre un nuovo principio vitale, quasi una nuova creazione → Ez 37,1-14. Ciò che ridà vita ad una situazione morta è lo Spirito di Dio (cfr. 37,14). Il “cuore di pietra” di Ez 36,26 è sinonimo di quel “cuore indurito” di cui tante volte si parla nell'AT a proposito del popolo che si ostina a seguire la propria volontà invece che quella di Dio. Si tratta della situazione “mortale” prodotta dal peccato. Quindi il profeta annuncia un “trapianto” di cuore, la possibilità di ricevere una vita nuova, e questo avverrà per il dono dello Spirito divino. Questa vita nuova infusa dallo Spirito permetterà di vivere secondo la volontà di Dio (cfr. anche Ez 11,19-20). Il principio teologico della nuova alleanza annunciata da Geremia sarà lo Spirito che dà la vita. Questo prepara la Rivelazione del NT riguardo allo “Spirito Vivificante” (Gv 6,63)²⁸. Anche in questo caso l'essere umano diventa dimora di una realtà divina, quella del Santo Spirito²⁹.

I.5.4 IL SERVO DI JAHVEH

Nel Deutero-Isaia appaiono quattro poemi che hanno come protagonista un personaggio misterioso che viene chiamato da Dio suo “servo” (*'ebed*). Anche se non possiamo ovviamente esaminare a fondo questi testi, tuttavia per la loro importanza in rapporto al mistero di Cristo è necessario soffermarci su di essi sottolineando alcuni punti principali. Vediamo una sintesi grafica di questi canti³⁰.

I 1. Presentazione del Servo (42,1-4).

²⁸ Da notare come il Simbolo N.C., fra le tante possibili qualificazioni dello Spirito Santo, ha riservato quelle di “Signore e Vivificante” DH 150.

²⁹ Cfr. Is 63,10-11; Sal 51,13.

³⁰ Cfr. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, 26.

- 2. Oracolo rivolto al Servo (42,5-7).
- II 3. Discorso del Servo (49,1-6).
- 4. Oracolo di incoraggiamento al Servo (49,7).
- 5. Oracolo sulla missione del Servo (49,8-9).
- III 6. Discorso del Servo perseguitato (50,4-9a).
- 7. Esortazione all'ascolto del Servo (50,10-11).
- IV 8. Discorso sulla sofferenza del Servo (52,13-15 + 53,11b-12).
- 9. Discorso in prima persona plurale sullo stesso tema (53,1-11a).

I.5.4.1 Il primo canto del Servo (Is 42,1-7)

Si inizia con una presentazione del servo; 42,1:

Ecco il mio servo, io lo sostengo; il mio eletto, la mia anima si è compiaciuta (in lui). Ho posto il mio spirito sopra di lui; egli esporrà il diritto alle nazioni.

Che questo servo sia un personaggio molto importante si capisce dalla insistenza con cui Jahveh dichiara la sua predilezione per lui. Dio lo sostiene, lo ha eletto, si compiace in lui, ha posto su di lui il Suo Spirito. Di nessun altro personaggio nell'AT troviamo una così alta concentrazione di espressioni indicanti la benevolenza divina. Altri soggetti nella Scrittura sono chiamati servi di Dio, ma chi si descrive in questo canto è sicuramente qualcuno molto particolare. La presentazione di questo versetto fa di lui una figura del tutto peculiare, dalle caratteristiche uniche. Dio lo ha scelto, lo ha eletto, ha posto su di lui il Suo Spirito perché egli dovrà compiere una missione precisa, quella di "esporre il diritto alle nazioni". Questa espressione sarà ripetuta al v. 3; il v. 4 amplia questa idea:

Non cederà e non si abatterà finché avrà posto sulla terra il diritto e la sua legge (tôrâh) attenderanno le isole.

La missione del servo è quella di trasmettere alle nazioni il diritto e la *tôrâh*. Visto che questa missione gli è data da Dio tale diritto non può che essere la legge divina, la Sua volontà. Il Servo ha il compito di annunciare a tutti gli uomini la volontà di Dio; egli è presentato come il rivelatore *universale* della volontà divina. Va sottolineato infatti come la missione sia rivolta a tutte le nazioni e non solo ad Israele. La stessa idea apparirà anche in seguito (42,6; 49,6).

Nei vv. 2-3a abbiamo il centro di questa prima parte, in cui si descrive il modo con cui il Servo svolgerà la sua missione:

Senza gridare né alzare (il tono) e senza far udire in piazza la sua voce; senza spezzare la canna incrinata e senza spegnere la fiammella vacillante.

Nonostante che la missione del Servo abbia una autorità somma perché è Dio stesso che lo invia col compito di trasmettere la Sua volontà, egli però la svolgerà in una forma molto dimessa, umile, quasi nascosta. Il diritto che

egli espone non lo impone. Il Servo sarà tenace e fermo (v. 4), perché non si arrenderà finché abbia adempiuto la sua missione. Ma allo stesso tempo si presenta come estremamente debole, nonostante la grandezza della sua missione. Siamo lontani dalla manifestazione possente del Sinai, quando Jahveh scese per trasmettere la sua legge a Mosè tra fiamme, terremoto e tuoni. Ora invece Egli sceglie un servo che non alzerà la voce, né si imporrà con la forza, sia fisica che orale. Siamo lontani anche dalle grandi manifestazioni con cui i profeti del passato hanno dimostrato la loro autorevolezza divina. Jahveh ora sceglie un'altra via, una via umile e mite. Queste righe ci presentano dunque la figura di un Servo di Jahveh che sarà allo stesso tempo estremamente fermo e estremamente mansueto.

Nella seconda parte del primo poema (vv. 5-7) abbiamo un oracolo rivolto in forma diretta al servo che rivela qualcosa in più riguardo la sua missione. Innanzitutto il Dio creatore, potente, che è l'origine di ogni vita, dichiara che la chiamata e la missione del servo viene da Lui e che Egli si fa suo protettore; v. 6:

Io Jahveh ti ho chiamato secondo giustizia, perciò ti prendo per mano; e ti conservo e ti pongo come alleanza del popolo, come luce delle nazioni.

Quello che Jahveh dichiara del Servo in questo versetto rimane abbastanza misterioso. Infatti l'espressione "alleanza del popolo" è alquanto originale e appare in tutta la Bibbia ebraica soltanto in Is 49,8 sempre riferita al Servo. Anche l'espressione "luce delle nazioni" è originale e la si ritrova nella Bibbia ebraica soltanto in Is 49,6, di nuovo riferita al Servo³¹. Ci troviamo così senza dubbio davanti ad un personaggio del tutto peculiare. È vero che egli si presenta con dei connotati profetici. Egli è un inviato di Dio per una missione che ha delle caratteristiche "orali" (vv. 1-4); inoltre si incontrano nei canti delle espressioni tipiche dell'attività profetica. E tuttavia il Servo ha delle qualità così particolari che fanno di lui un personaggio del tutto unico.

Le due espressioni, "alleanza del popolo" e "luce delle nazioni", vanno forse comprese con l'aiuto del versetto successivo; v. 7:

Per aprire gli occhi ciechi: per far uscire dalla prigione il carcerato, dalla situazione di prigionia chi abita nella tenebra.

"Aprire gli occhi ai ciechi" significa in questo caso farli uscire da una situazione di prigionia, di schiavitù. Poiché le prigioni erano dei luoghi molto tenebrosi³², uscire di lì significava ritornare alla luce, ritornare a vederci, come lascia intendere la frase conclusiva del versetto. Se il Servo è (o "sa-

³¹ È vero che anche in Is 51,4 abbiamo "luce dei popoli", ma qui si usa 'ammym e non gôyim (anche se i LXX traducono con ἐθνῶν).

³² Per il rapporto tenebre-prigionia cfr. ad esempio Sal 107,10.14.

rà”) “luce delle nazioni” ciò sembra doversi intendere nel senso che egli darà la libertà ai prigionieri. Per la mentalità ebraica l’umanità è divisa in due; da una parte il “popolo”, Israele, e dall’altra le “nazioni”, tutti gli altri popoli pagani. Ora, il Servo viene presentato con una funzione universale. Egli impersonifica l’alleanza di Jahveh con Israele (lui stesso è costituito “alleanza del popolo”), ma allo stesso tempo sarà luce delle nazioni: esponendo il diritto alle nazioni egli illuminerà gli occhi dei ciechi e li libererà dalle loro tenebre. La luce è la metafora privilegiata per indicare la verità³³; essa è costituita dall’insegnamento divino, dalla Sua torah. Essere nelle tenebre significa ignorare la verità riguardo l’Unico Dio e la sua volontà (cfr. At 17,27). Il Servo fa conoscere la verità alle genti, e facendo questo li “libera” dalle loro tenebre. Il Servo è l’universale rivelatore divino.

I.5.4.2 Il secondo canto del Servo (Is 49,1-9)

Nel primo brano del secondo canto è il Servo stesso che parla per descrivere l’esperienza della sua chiamata e della sua missione. Il poema inizia nominando l’uditorio a cui si rivolge. Vediamo ancora una volta che i destinatari si trovano oltre ai confini del popolo d’Israele; v. 1:

Ascoltatemi isole, fate attenzione popoli lontani; Jahveh (fin) dal seno (materno) mi ha chiamato, dalle viscere di mia madre ha pronunciato il mio nome.

Questo tipo di chiamata “fin dal seno materno” sta ad indicare qualcosa di particolare, una specie di destino che determinerà tutta la vita. Chi è chiamato fin dal seno della madre non è come chi viene chiamato ad un certo punto della sua esistenza per un servizio temporaneo che deve svolgere per il Signore. Si tratta invece di una elezione che Dio fa fin dal concepimento e che il personaggio si porterà con sé per tutta la sua vita (cfr. in particolare Ger 1,5). Il Servo, essendo chiamato fin dal seno materno dovrà dedicare tutta la sua vita a una ben precisa missione che Dio gli ha preparato e per la quale lo sta preparando appunto fin dal seno materno. Come dicevamo tale missione si presenta con delle caratteristiche profetiche; v. 2:

Ha reso la mia bocca come spada affilata, all’ombra della sua mano mi ha nascosto; mi ha reso come freccia appuntita, nella sua faretra mi ha riposto.

I profeti erano spesso presentati metaforicamente come armi di Dio con le quali Egli combatteva la sua battaglia³⁴. La bocca del profeta è come una spada affilata perché da essa esce la parola di Dio.

Nel v. 4 il Servo esprime la sua percezione di inutilità riguardo alla missione:

³³ Cfr. ad esempio Sal 43,3; Sap 5,6; At 26,23; Rm 2,19-20; 1Gv 1,5-8.

³⁴ Cfr. Os 6,5; Ger 1,18; 5,14; 15,19-20; 23,29.

Ma io ho detto: Inutilmente mi sono stancato, per nulla e per la vanità ho consumato le mie forze. Eppure il mio diritto è con Jahveh e la mia ricompensa con il mio Dio.

Si tratta di uno dei versetti più intensi nell'insieme dei canti. Abbiamo tre termini molto forti che esprimono l'inutilità dell'opera del Servo. Siamo davanti al dramma profondo in cui si viene a trovare l'inviato di Dio. La grande tentazione da superare non è né quella della grande fatica o della sofferenza a cui si è sottoposti, ma quella dell'apparente inutilità della missione. Ciò che veramente sgomenta e annichilisce è l'angoscioso sentimento che sorge da quella apparente inutilità con cui molte volte una pena si rivela, è la mancanza di una speranza di qualche conclusione positiva. Ed è questa la tentazione alla quale il nostro personaggio sembra sottoposto. Prima ancora di manifestare la realtà di sofferenza a cui egli è destinato (ciò avviene nei due canti successivi), il Servo rivela in cosa consista la vera prova che deve affrontare, quella dell'apparente inutilità della missione. Al culmine di questa tentazione, e come per annullarla, il Servo esprime una specie di professione di fede nel Dio provvidente che darà un esito alla sua "opera". Davanti alla tentazione dell'estrema inutilità delle proprie sofferenze occorre confidare in Dio, credere che in Lui nulla è inutile, ma che Egli trarrà un frutto anche dall'apparente fallimento.

Nel v. 7 appare un forte contrasto fra l'umiliazione e la glorificazione del Servo:

Così dice Jahveh, redentore d'Israele, il suo Santo, a colui che è disprezzato nella sua persona, abominevole per la nazione, al servo dei potenti: I re vedranno e si alzeranno i principi e si prostreranno, a motivo di Jahveh che è fedele, il Santo d'Israele che ti ha scelto.

Il Servo viene presentato in uno stato di profonda umiliazione, di disprezzo, come un oggetto ripugnante. Per la prima volta nei Canti si accenna a questa condizione del Servo. Si può immaginare che il disprezzo che subisce e il relativo rifiuto siano la causa dell'espressione di amarezza del v. 4a. A lui si rivolge Jahveh annunciandogli però un capovolgimento della situazione. Questa figura dei capi delle nazioni che si alzano e si prostrano al cospetto del Servo, pur non avendo nulla di glorioso, è alquanto singolare. L'immagine evoca la figura e la storia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, che come sappiamo subì una grande umiliazione, venduto dai fratelli come schiavo (in ebraico il termine è lo stesso che "servo"³⁵), ma che poi Dio innalzò fino a diventare l'uomo più potente dell'Egitto dopo il Faraone, tanto che i suoi fratelli si prostreranno davanti a lui. Nella storia di Giuseppe appare chiaro che, affinché egli potesse divenire causa di salvezza per la sua famiglia, a-

³⁵ Il termine 'ebed riferito a Giuseppe appare in Gen 39,17; 41,12 e in Sal 105,17.

veva dovuto passare per diverse umiliazioni (cfr. Gen 45,5.7; 50,19-20). Ciò significa che esse erano in qualche modo “necessarie”. La stessa conclusione possiamo trarla anche per il Servo già a questo punto (nel quarto canto ciò sarà evidente). Affinché i re riconoscano in lui l’eletto di Dio egli “deve” passare per il disprezzo e il rifiuto.

I.5.4.3 Il terzo canto del Servo (Is 50,4-11)

Nella prima parte (vv. 4-9) è il Servo che parla. Quello che dice appare in stretta connessione con il canto precedente; v. 4:

Il Signore Jahveh mi ha dato la lingua degli iniziati perché io sappia sostenere lo spossato (con) una parola; egli risveglia al mattino, al mattino mi risveglia l’orecchio perché io ascolti come gli iniziati.

Il Servo manifesta il compito datogli da Jahveh di parlare in Suo nome. Innanzitutto va notato che è Dio l’origine del suo parlare e della sua “istruzione”. Quello che egli dice lo dice perché lo ha imparato da Dio stesso. Quello che lui comunica non è altro che la dottrina di Dio. Egli svolge un compito nei confronti degli spossati attraverso (sembra) una parola di consolazione. Ciò tuttavia è possibile soltanto perché prima egli si è posto all’ascolto di Jahveh. C’è fra il Servo e Colui che lo ha inviato una forte “familiarità” che permette al primo di imparare dal secondo, di assimilarne, potremmo dire, il pensiero e il volere. Egli riceve da Dio la facoltà di capire i Suoi misteri per poterli esporre alle nazioni, secondo la missione descritta nei primi canti. Il Servo è un vero discepolo che ascolta e impara ad obbedire al Signore. Egli afferma ciò mostrando che non si è ribellato alla volontà di Dio, che non si è volto indietro (v. 5), cioè non è scappato dalla missione, nonostante che questa gli procurasse una serie di sofferenze; v. 6:

Ho offerto il mio dorso a coloro che colpivano e la mia guancia a coloro che strappavano (la barba); il mio volto non ho sottratto agli oltraggi e sputi.

Per la prima volta si vede il Servo esplicitamente oggetto di maltrattamenti. Essi sono conseguenza della missione che Dio gli ha affidato. Il rifiuto, il disprezzo già accennato nei canti precedenti, si concretizza ora in precise violenze.

In questi versetti possiamo notare due cose.

1) Il Servo accetta volontariamente tali maltrattamenti senza opporsi al male che riceve, o fare qualcosa per evitarlo. Quando nel v. 5 egli dice: “Non mi sono ribellato, non mi sono tirato indietro”, questo può avere un doppio significato. Da un lato egli non si è ribellato alla volontà di Dio, ma ha obbedito fino in fondo; dall’altro egli non si è ribellato al male che ha ricevuto. Egli stesso ha offerto il dorso e la guancia alle violenze dei suoi avversari; non ha nascosto il volto ai maltrattamenti. Egli non è semplicemente una

vittima impotente davanti ai suoi nemici; al contrario. È lui stesso che si sottopone alle violenze, che “si offre” a chi lo maltratta. Ciò significa che avrebbe potuto evitarlo, che avrebbe potuto sottrarsi a tali sofferenze, ma non lo ha fatto (possiamo chiederci: perché?).

2) Tale atteggiamento remissivo è conseguenza dell’ascolto di Dio, della sua totale sottomissione e familiarità con Jahveh. L’ascolto di Dio produce l’accettazione della Sua volontà. Qui abbiamo dunque una prima risposta alla domanda precedente: egli non si ribella al male perché così vuole il Signore (ma di nuovo: perché il Signore vuole così?).

Nei versetti successivi appare in ogni modo la convinzione che Dio si sarebbe messo dalla sua parte e lo avrebbe sostenuto. Per questo egli ha reso il suo volto come la pietra durissima. I vv. 7-9ab esprimono la convinzione del Servo di uscire comunque vincitore contro i suoi avversari. Questa prima parte finisce con una frase illuminante; v. 9ab:

Ecco, il Signore Jahveh mi aiuterà; chi mi incolperà?

L’ultimo verbo (*rsh'*) si potrebbe tradurre: dichiarare malvagio, colpevole. C’è dunque un tentativo degli avversari del Servo di dichiararlo colpevole di qualcosa di grave e quindi meritevole dei maltrattamenti che gli fanno subire. C’è come un processo accusatorio contro il nostro personaggio (cfr. la terminologia del v. 8). Egli però proclama la sua innocenza e afferma che Dio stesso si farà suo difensore.

Queste affermazioni di grande certezza nel soccorso divino e nell’esito positivo della sua missione sono molto interessanti. Infatti se paragoniamo il Servo con un profeta che ha avuto similmente notevoli umiliazioni a causa della sua missione come Geremia, vedremo che questi abbonda di espressioni di protesta e di sconforto nei confronti di Dio (anche se porterà avanti fino in fondo la sua missione). Il Servo invece mostra una notevole sicurezza, una fede incredibilmente salda, che fa di lui ancora di più un personaggio del tutto peculiare. Le ultime parole del Servo (nel proseguo dei canti egli non parlerà più) sono una manifestazione di profonda fiducia, nonostante la notevole opposizione che riceve, nel Dio che lo ha inviato e che darà successo alla sua missione³⁶. Con questa fiducia egli affronterà la prova definitiva, quella descritta nell’ultimo canto.

I.5.4.4 Il quarto canto del Servo (Is 52,13-53,12)

È il più lungo dei quattro canti e ne costituisce il culmine. Possiamo notare che non c’è esattamente una prima e una seconda parte come più o meno appare nei canti precedenti, ma una lunga parte centrale che descrive le

³⁶ A questa convinzione sembra rispondere e confermare Dio stesso nel primo intervento che farà, cioè in Is 52,13, dicendo: “Ecco, il mio servo avrà successo”.

sofferenze del Servo, la quale è racchiusa in una cornice di due brevi brani (52,13-15 e 53,11b-12) che ne presentano l'esito positivo. Va detto tuttavia che nella "cornice" l'aspetto glorioso è comunque intrecciato con quello sofferente.

I due brani di 52,13-15 e 53,11b-12 costituiscono l'inizio e la conclusione del poema. Li accomuna il soggetto parlante, che è in entrambi i passi Jahveh, e l'espressione "mio servo" che richiama quella iniziale del canti (Is 42,1). Il poema inizia annunciando il successo e la glorificazione del Servo; 52,13:

Ecco il mio servo avrà successo, si eleverà e sarà esaltato e molto si innalzerà.

I due versetti successivi continuano su questo tono sottolineando lo stupore che tale glorificazione provocherà alle genti; 52,14-15:

¹⁴*Come erano state inorridite a causa sua i molti, così sfigurato da quello umano (era) il suo aspetto³⁷ e la sua bellezza da quella dei figli dell'uomo, ¹⁵così si meraviglieranno molte nazioni a causa sua e i re si chiuderanno la bocca, poiché hanno visto ciò che non è mai stato raccontato ad essi e hanno inteso ciò che non avevano mai ascoltato.*

La cosa più rilevante in questi versetti è il motivo dello stupore delle genti che comprende due aspetti.

1) La causa dello stupore è innanzitutto dovuta al ribaltamento della situazione. C'è un passaggio da un estremo all'altro, dall'orrore che il Servo suscita alla meraviglia per la sua glorificazione. In questi versetti si annuncia una "pasqua", un passaggio da una condizione al suo opposto.

2) Queste genti si trovano davanti ad un fatto completamente nuovo e imprevisto. Quello che si realizza nella vicenda del Servo è qualcosa di assolutamente originale. Dio compirà in lui un'opera mai compiuta prima e inaspettata da chiunque. Se in diversi passi della Scrittura si fa riferimento ai fatti che Jahveh ha compiuto nel passato e che vengono raccontati di generazione in generazione (Es 12,24-27; Sal 44,2; 78,3), anche alle nazioni straniere (Sal 105,1-2), quello che Egli realizzerà nel Servo sarà qualcosa di cui mai prima si era sentito parlare. La peculiarità di questo personaggio, già evidente nei canti precedenti, raggiunge qui il suo culmine.

Dunque il capovolgimento di situazione di cui qui si parla non può essere semplicemente analogo a qualcuno di quelli che Dio ha operato nel passato. Si tratta invece di qualcosa di nuovo e imprevedibile. Non solo il Servo avrà successo contro ogni probabilità, ma attraverso di lui, attraverso il suo insuccesso, otterranno salvezza i molti; 53,11b-12:

a) *Il giusto mio servo giustificherà i molti e le loro colpe egli si addosserà.*

b) *Perciò spartirò per lui le moltitudini e con i potenti spartirà il bottino,*

³⁷ L'espressione ebraica *ken mishhat me'ish* non è del tutto chiara.

c) come ricompensa perché³⁸ versò la sua anima (= consegnò se stesso) alla morte e (perché) fu annoverato con i malfattori;

a¹) eppure egli portò il peccato dei molti e intercedeva per i malfattori.³⁹

L'ultimo versetto dei canti mostra di nuovo come l'aspetto sofferente sia intrecciato con quello glorioso. Ciò è presentato qui in modo sommo. Infatti si afferma che il disprezzo e il rifiuto che il Servo subisce culminerà nella sua morte. Tuttavia tale morte non è semplicemente subita poiché è egli stesso che "si versa", cioè si consegna alla morte. Quello che mi pare maggiormente importante in queste affermazioni è il motivo per cui il Servo viene ricompensato, vale a dire il modo con cui egli ha compiuto la sua opera. Il motivo è duplice: 1) Egli si consegna volontariamente alla morte; 2) "Fu annoverato tra i malfattori": significa probabilmente che ha subito un processo ingiusto ed è stato posto immeritatamente alla stregua dei criminali⁴⁰. Inoltre, l'ultimo stico afferma che mentre veniva considerato un malfattore egli intercedeva per i veri malfattori, e questo sembra suggerire che grazie alla sua condanna i veri colpevoli sono stati risparmiati.

Dunque il Servo si consegna volontariamente alla morte lasciandosi condannare ingiustamente come un criminale, senza opporre resistenza, senza difendersi, e facendo questo salva la vita ad altri. Questa è la modalità dell'opera del Servo, ciò che fa di lui un personaggio del tutto particolare, e ciò che gli ha permesso di essere strumento della salvezza divina in favore del popolo. A motivo di questo egli riceverà una ricompensa. Questo è però paradossale. Come può infatti un morto ricevere una ricompensa?⁴¹

La parte centrale del poema è costituita da 53,1-11a. Questo brano che descrive in forma prolungata la "passione" del Servo e ne fa una specie di elogio funebre, è caratterizzata dalla prima persona plurale ("noi"). Si direbbe una riflessione collettiva riguardo alla vicenda del Servo. La comunità, il popolo, dopo aver assistito a un fatto inaudito, ora ne trae una valutazione teologica, una interpretazione di quanto è accaduto in base alla luce che essi hanno ricevuto dalla glorificazione che il Servo ha ottenuto da Dio. L'inizio di questa parte (v. 1) si può intendere in questo modo: Chi ci a-

³⁸ L'espressione *taḥat 'asher* significa appunto "in ricompensa per", "in cambio del fatto che" (cfr. JOÜON-MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, § 170g; BDB 1066).

³⁹ a-a¹: opera del Servo; b) ricompensa; c) modalità dell'opera del servo e motivo della ricompensa. Con questa divisione (che può essere migliorata; e.g. a¹ può essere considerato come una sintesi delle affermazioni precedenti) si vuole evidenziare il fatto che la ricompensa del Servo (b) non è semplicemente dovuta alla sua opera (portare i peccati di molti; a-a¹) ma soprattutto al modo con cui egli ha fatto ciò (c).

⁴⁰ Cfr. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, 55.

⁴¹ C'è in questo canto un accenno alla ricompensa dopo la morte? Cfr. commento ai vv. 10-11a.

vrebbe mai potuto dire che in questo personaggio così umiliato si sarebbe manifestato il braccio del Signore, cioè la sua potenza? L'espressione "braccio di Jahveh" indica la sua estrema potenza manifestata nei grandi prodigi che Dio ha compiuto per la salvezza del suo popolo, in primo luogo nei fatti dell'Esodo (cfr. Is 51,9-10; Es 6,6; 15,16). Dunque quello che è apparso agli occhi del popolo è il fatto incredibile che Dio ora ha compiuto gli straordinari prodigi del suo potere attraverso un personaggio che apparentemente mostrava di essere invece bersaglio del castigo divino.

Quello che stupisce d'ora in poi è il realismo della descrizione. Chi parla del Servo e di quanto gli è successo lo fa come uno che sia stato spettatore di tali scene, come se il Servo fosse un personaggio ad essi contemporaneo. Se ciò fosse il caso sarebbe però inspiegabile perché non se ne riporti il nome. E nemmeno si può pensare che il silenzio sul nome indichi che il Servo rappresenti il popolo perché il profeta parlando in nome del popolo stesso ("noi") e come parte di tale popolo considera il Servo come un personaggio che ha sofferto a favore della comunità. Il fatto poi che se ne parli al passato e non al futuro, come uno cioè che ha già realizzato l'opera di salvezza rende ancora più misteriosa la sua figura. Vediamo ora alcune linee principali dell'opera del Servo.

Si tratta di un personaggio che non ha nulla di attraente; egli è privo di qualsiasi gloria umana che permetta alla gente di aspettarsi qualcosa da lui; vv. 2-3:

Senza bellezza e senza splendore che noi potessimo vedere, senza apparenza che lo rendesse desiderabile. Disprezzato e respinto dagli uomini, uomo dei dolori e conoscitore della malattia, come uno davanti al quale si nasconde il volto; disprezzato, non gli abbiamo dato alcuna considerazione.

Queste frasi sono estremamente eloquenti. Il Servo non solo non ha nulla per essere apprezzato, ma la sua condizione miserevole non può che farlo disprezzare. Di lui non si può assolutamente avere alcuna considerazione. Le espressioni "uomo dei dolori" e "conoscitore della malattia" fanno di lui un concentrato di ogni miseria e sofferenza umana. Di nessun altro nella Scrittura si era mai detto tanto.

Se è vero che queste immagini possono evocare la figura di Giobbe (che in ogni caso rimane un personaggio "sapienziale"), il versetto successivo toglie subito ogni dubbio sul fatto che nel Servo stia avvenendo qualcosa di unico; v. 4:

Eppure la nostra malattia lui ha portato (nś'), dei nostri dolori egli si è caricato (sbl); mentre noi lo consideravamo colpito, percosso da Dio e umiliato.

Le grandi sofferenze del Servo hanno indotto il popolo a ritenerlo bersaglio della punizione divina. Invece inaspettatamente si è rivelata una realtà diversa; quei dolori e quella malattia non erano i suoi, non gli erano dovuti.

Egli si è fatto carico di quello che era destinato al popolo. I verbi *nś'* e *sbl* sono in questo contesto sinonimi; indicano entrambi il portare un peso sopra di sé. La "malattia" e i "dolori" di cui il Servo si è caricato sono metafore per indicare i peccati del popolo, come risulta chiaramente anche dal parallelismo con i vv. 11b-12 dove appaiono gli stessi verbi⁴². Risulta chiaro quindi che i "dolori" e la malattia destinati al popolo sono i loro peccati, o la punizione conseguente, o entrambe le cose. "Portare la colpa" o il peccato significa esserne responsabile, farsi carico delle sue conseguenze, come il castigo e la riparazione. Secondo il rituale levitico i peccati del popolo dovevano essere "scaricati" sopra di un capro il quale li avrebbe allontanati da esso (Lv 16,21-22). Il capro si fa carico delle colpe le quali spariranno con la sua morte nel deserto. Il Servo sembra svolgere la stessa funzione del capro espiatorio.

Inoltre il verbo *nś'* spesso viene usato, avente come oggetto la parola "peccato" o simili, nel senso di "perdonare" il peccato, la colpa, l'iniquità, ecc.⁴³. Per perdonare il peccato occorre in un certo senso "farsene carico". Perdonare il peccato significa togliere dal peccatore il peso del suo peccato. Ma per toglierlo occorre che qualcuno lo prenda su di sé. Il Servo adempie questa missione. Egli è uomo dei dolori e conoscitore della malattia perché si è addossato i peccati dei molti.

Per l'uomo biblico il peccato non è una semplice trasgressione giuridica e nemmeno soltanto una specie di ferita spirituale; è piuttosto un male che si colloca nella sfera potremmo dire fisico-psichica dell'uomo. Peccato significa sofferenza, come quella di una malattia. E se tale malattia non è curata e rimossa rischia di condurre alla morte. Per questo davanti al peccato l'uomo chiede a Dio "perdona", cioè "togli il peccato"; Es 10,16-17:

Il Faraone disse: Ho peccato contro Jahveh vostro Dio e contro di voi. Ora ti prego, perdona (nś') il mio peccato soltanto questa volta e supplica Jahveh vostro Dio di rimuovere da me questa morte.

Sal 25,18:

Vedi la mia miseria e il mio affanno e perdona (nś') tutti i miei peccati.

Perdonare il peccato significa dunque "liberare" l'uomo da esso e dai suoi nefasti effetti⁴⁴. Liberare l'uomo dal peccato significa ridargli l'integrità to-

⁴² I due verbi li abbiamo incontrati nei due versetti conclusivi. Infatti *sbl* appare nel v. 11 avente come oggetto "le colpe di essi", cioè dei molti, mentre *nś'* nel v. 12 ha come oggetto "i peccati dei molti".

⁴³ E.g. Gen 50,17; Es 10,17; 32,32; Sal 32,1.5.

⁴⁴ Questo viene messo bene in luce dal vocabolo che i LXX usano per tradurre *nś'* in questi casi, vale a dire il verbo ἀφίημι, che significa appunto liberare, sciogliere, lasciare (qualcuno) libero.

tale del suo essere, significa ridargli vita in tutti i sensi. Ed è questo che il Servo ha fatto in favore del popolo, caricandosi dei loro peccati.

Ciò è ampiamente confermato nel proseguo del Canto; 53,5-6:

Ma egli era trafitto per le nostre trasgressioni, schiacciato per le nostre colpe; il castigo del nostro shâlôm (fu) su di lui e per le sue percosse (fu) la guarigione per noi. Tutti noi eravamo erranti come pecore, ciascuno di noi era rivolto al suo cammino; e Jahveh ha fatto ricadere su di lui la colpa di noi tutti.

Grazie al suo annientamento, al suo essere schiacciato, percosso, castigato, il popolo ha beneficiato dello *shâlôm*, cioè del “totale” benessere⁴⁵, e della guarigione. Poiché il Signore lo ha reso bersaglio della colpa di tutti, il popolo ha potuto uscire dalla sua situazione di smarrimento. Il termine “pecore” rimanda in qualche modo di nuovo all’idea del capro espiatorio. Il Servo si sacrifica perché il resto del gregge sia salvato. Il Servo è parte del gregge di cui si carica i peccati.

[Rimane però ancora aperta una domanda fondamentale: in che modo i peccati possono “passare” da una persona ad un’altra? Finché consideriamo le conseguenze del peccato, possiamo allora capire che una persona si sacrifica per tutti accettando su di sé il castigo affinché sia risparmiata la moltitudine. Ma il nostro testo sembra dire più di questo. Il peccato è inteso come una vera malattia. L’infermità non è solo conseguenza del peccato, ma il peccato stesso. Ora per togliere la malattia occorre togliere lo stesso peccato, non solo la conseguenza di esso. Questo è quanto emerge nei vv. 3-4 in cui si usano appunto i termini “malattia” e “dolore” come sinonimo di “peccato” e “colpa”. Ma in che modo qualcuno può togliere una malattia ad un altro prendendosela su di sé?]

Il v. 7, continuando con lo stesso tipo di metafora del versetto precedente, sembra volere rispondere alla nostra domanda:

Egli fu maltrattato e lui si è umiliato e non apriva la sua bocca, come un agnello condotto al macello e come pecora davanti ai suoi tosatori era muta, e non aprì la sua bocca.

Qui si presenta l’atteggiamento remissivo del Servo davanti ai maltrattamenti. Che significato ha l’immagine dell’agnello condotto al macello? Possiamo paragonare il nostro versetto a Ger 11,19 in cui appare la stessa espressione “condotto al macello”. Qualcuno sta tramando contro il profeta per ucciderlo e Geremia si paragona ad un agnello ingenuo, *inconsapevole* della sorte che gli stavano preparando. Is 53,7 però lascia intendere qualco-

⁴⁵ Il senso di *shâlôm* è molteplice; esso indica non solo la pace ma soprattutto il benessere completo della persona umana, e non di rado anche il perdono dei peccati. Nel nostro caso, dato il parallelismo, il senso più probabile è forse quello di “salute”, ma nel senso metaforico di salvezza dai peccati.

sa di diverso. Infatti siamo sempre in un contesto di stupore per il comportamento del Servo; ciò significa che quello che qui si descrive non è per nulla ovvio. Che un agnello ignaro del suo destino non apra la bocca per lamentarsi è qualcosa di prevedibile, e anche se lo sapesse non potrebbe fare nulla. Perciò qui non si vuole sottolineare l'impotenza o l'inconsapevolezza del Servo davanti alla sua sorte (anche perché è stato già ampiamente descritto quanto abbia sofferto), ma piuttosto la sua volontaria arrendevolezza. Ciò suppone che egli avrebbe potuto difendersi, ma che invece spontaneamente abbia deciso di non reagire, pur potendo farlo.

Siamo sulla stessa linea del già commentato v. 12. Il Servo non si difende, non oppone resistenza al male che gli viene fatto, esattamente "come" un agnello non oppone resistenza nemmeno quando lo si conduce al macello. Tutto ciò viene esplicitato dalla frase "e lui si è umiliato"⁴⁶. È il nostro personaggio che davanti ai maltrattamenti si umilia e accetta di non difendersi e di non aprire la sua bocca. L'insistenza su questa condotta sembra indicare il fatto che potendo difendersi da accuse ingiuste, o protestare la sua innocenza, o gridare a Dio perché lo liberasse, egli non lo ha fatto. Questa è la cosa sorprendente. Non solo che egli abbia sofferto ingiustamente, ma che pur potendo difendersi non lo abbia fatto. Egli si è volontariamente comportato da agnello.

I versetti successivi completano il quadro riguardo la sorte del Servo, sottolineando ulteriormente l'ingiusto trattamento da lui ricevuto; vv. 8-9:

⁸Con coercizione e con giudizio fu tolto (di mezzo), e la sua generazione chi ha considerato? Poiché fu reciso dalla terra dei viventi, per la trasgressione del mio popolo, una percossa (ci fu) per lui. ⁹Egli pose il suo sepolcro con i malvagi e con il ricco nella sua morte (?), sebbene non avesse commesso violenza e non (ci fosse) inganno nella sua bocca⁴⁷.

Nonostante le difficoltà di traduzione il testo sembra indicare decisamente che la vicenda del servo si sia risolta in una morte ignominiosa. L'espressione "reciso dalla terra dei viventi" e la menzione del sepolcro sembrano non lasciare dubbi, senza contare gli altri probabili accenni ("tolto di mezzo", "una percossa *mortale*", "nella sua morte"). Tale sorte, si sottolinea ancora una volta, risulta completamente ingiusta, poiché il Servo era del tutto innocente; la violenza che subisce è dovuta al peccato del popolo.

Il riferimento alla morte, a cui si accennava già nel v. 12, suscita però, come abbiamo rilevato, la questione di come egli possa ricevere una ricom-

⁴⁶ Accettando questa traduzione invece che il passivo "fu umiliato" (cfr. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, 57).

⁴⁷ Questi due versetti, come anche i due successivi, presentano notevoli difficoltà testuali (e quindi di traduzione) per le quali rimando alla citata opera di Grelot.

pensa o ottenere quel destino glorioso annunciato in 52,13. E tuttavia anche nei versetti successivi si ribadisce questa idea; vv. 10-11a:

¹⁰ *Ma Jahveh si è compiaciuto di schiacciarlo e lo ha afflitto pesantemente; quando la sua vita sarà offerta per la colpa, egli vedrà una discendenza, prolungherà i suoi giorni (anni); e la volontà di Jahveh per mezzo suo riuscirà.*

¹¹ *Per l'afflizione della sua vita vedrà [la luce], si sazierà con la sua conoscenza.*

In queste righe, per quanto testualmente problematiche, appaiono chiaramente due verità. 1) Dietro alla sorte del Servo c'è il volere divino (cfr. v. 6); Jahveh ha dato al suo Servo una missione che è quella di essere annientato in favore del suo popolo. Egli adempie, dà successo alla "volontà di Jahveh" (*hāpes*) attraverso il suo essere schiacciato e afflitto pesantemente; e di questo Jahveh si compiace (*hāpes*). 2) Il finale glorioso del Servo è diretta conseguenza dell'offerta della sua vita. Proprio facendo questo, lasciandosi distruggere in questo modo egli avrà un duplice esito positivo: a) Vedrà una discendenza, cioè avrà la possibilità di generare figli⁴⁸; b) Prolungherà la sua vita⁴⁹.

Possiamo chiederci: cosa intendono queste espressioni dopo che del Servo si è annunciato il suo tragico destino? Si contempla qui la possibilità di una risurrezione a cui anche la frase "vedrà la luce" potrebbe riferirsi? In ogni modo, comunque vogliamo intendere queste espressioni, questo poema si conclude presentando un paradosso forse unico in tutto l'AT, quello di un personaggio che pur morendo, e morendo ignominiosamente, continua a vivere. Appare l'annuncio che esiste una possibilità di tornare a vivere dopo che si è morti. Tuttavia non siamo sulla linea di Dn 12,1-3 dove si parla della risurrezione escatologica dei morti. Qui si parla soltanto di un personaggio preciso, di un personaggio che ha adempiuto una precisa missione ed è morto in un modo preciso. Non è un personaggio qualunque; è il Servo designato da Dio per adempiere la Sua volontà e adempierla in un modo del tutto unico e imprevedibile. Il braccio di Jahveh, quel braccio che aveva operato i grandi prodigi del passato, ora si è manifestato pienamente ricompensando con la vita e una lunga vita colui che davanti agli occhi di tutti veniva considerato come un maledetto.

⁴⁸ Si può notare il contrasto con l'espressione del v. 8: "La sua generazione chi ha considerato?".

⁴⁹ Secondo alcuni i verbi che seguono la parola "discendenza" sarebbero da applicare a questa; vale a dire, non sarebbe il Servo a prolungare i suoi giorni, ecc., ma la discendenza di lui (cfr. P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore*, 61). A mio parere questo è assolutamente escluso sia dal contesto (se il Servo vedrà una discendenza è perché è in vita; è per la sua afflizione, e non per quella della discendenza che egli vedrà *la luce*; è per mezzo di lui che si compie la volontà di Jahveh), sia dal fatto che la protasi "quando offrirà ..." implica che quanto segue sia applicato al Servo come apodosi.

Conclusione

Sintetizziamo i punti principali emersi in questo brano.

1) Quello che si realizza nel Servo è qualcosa di unico e impensabile. Abbiamo visto come il nostro personaggio si distingua da qualsiasi altro per caratteristiche del tutto singolari. Questo è vero in particolare riguardo alla sua missione e al modo con cui la svolge. Egli funge da “capro espiatorio” che si carica delle colpe del popolo per eliminarle attraverso la sua morte. Lo stupore suscitato dalla sua vicenda sta ad indicare che ciò che si compie in lui è qualcosa del tutto inaspettato, imprevedibile, incredibile. Potremmo chiederci: in quale figura storica questo si è realizzato? Gli esegeti tendono ad identificare il Servo con qualche personaggio esilico o post-esilico, o addirittura con il popolo stesso. Ma queste posizioni sono alquanto fuori luogo e non tengono conto del contenuto del testo, finendo per considerarlo puramente simbolico, quando invece le sue affermazioni sono cariche di un intenso realismo. Il Servo deve essere un personaggio storico, ma quale? Possibile che se fosse stato un contemporaneo dell'autore non ne sapremmo il nome? Occorre qui osservare una cosa importante. I verbi dal secondo stico del v. 10 fino alla fine del v. 11 sono al futuro (non solo l'eventuale risurrezione del Servo, ma anche la sua morte [“Quando la sua vita sarà offerta”] è posta al futuro). Questo vuol dire che anche se in precedenza il profeta parla al passato, il personaggio che descrive è qualcuno che deve ancora venire. Il Servo deve essere un personaggio futuro⁵⁰.

2) La morte del Servo è necessaria per il compimento della volontà di Dio. Secondo alcuni autori ci troviamo di fronte ad una novità assoluta nella teologia profetica. Quanto si afferma nel v. 10 è certamente chiaro e allo stesso tempo impressionante. Forse la maggior fonte di meraviglia riguardo la vicenda del Servo sta proprio in questo punto, nell'aver capito che “era necessario” che un uomo subisse la morte, e una morte ignominiosa, perché si realizzasse il disegno salvifico di Dio. Addirittura il testo dice che Dio stesso si è compiaciuto nello schiacciarlo in questo modo.

[Il motivo di questa “necessità” sembra sfuggire a prima vista e va probabilmente ricercata in un'analisi della soteriologia veterotestamentaria di cui il nostro canto sembra essere l'espressione e la rivelazione più alta. Non possiamo in questo contesto esaminare tale questione. Facciamo soltanto un brevissimo accenno. Sappiamo che la legislazione veterotestamentaria prevedeva la pena di morte per alcuni

⁵⁰ Questo può sembrare strano dato che la tribolazione del Servo viene descritta in precedenza come qualcosa di già compiuto. Ciò si può spiegare in questo modo: il profeta che parla a nome del popolo usa il “perfetto profetico” riferendosi cioè al Servo come un personaggio così certo che è come se fosse già esistito e avesse già compiuto la sua opera; ma in realtà egli ancora deve offrire la sua vita e poi riaverla di nuovo.

peccati considerati estremamente gravi, come ad esempio l'omicidio volontario, l'idolatria, l'adulterio⁵¹. Questo tipo di pena viene giustificata con la necessità di eliminare il "male"⁵². Uccidere il peccatore non era un atto di vendetta. C'era la consapevolezza da un lato che la causa del male è il peccato e che occorreva eliminarlo; e d'altro lato che il peccato era una realtà così "incarnata" nell'uomo, talmente radicata nel cuore dell'uomo (cfr. Gen 8,21) che non si vedeva altra possibilità di eliminare il peccato se non eliminando il peccatore stesso. Per "togliere il male di mezzo a te" occorreva togliere di mezzo il peccatore. Il quarto canto del Servo riflette questa ottica; ma allo stesso tempo annuncia qualcosa di estremamente nuovo e inaspettato: ci sarà un uomo che, prendendo su di sé il peccato di tutti, si sacrificherà affinché venga distrutto il male senza il peccatore]

3) L'innocenza del Servo e la non resistenza al male. Se il Servo nel terzo canto sosteneva fieramente la sua incolpevolezza, ora nel quarto canto è il popolo stesso che la riconosce. Personaggi biblici che hanno subito delle condanne e dei castighi immeritati non mancano (anche in questo caso la figura che più si avvicina al Servo è quella di Geremia). E tuttavia ci troviamo di nuovo di fronte a qualcosa di peculiare perché, come abbiamo notato, egli non accenna la minima difesa, non protesta la sua innocenza per poter evitare la condanna, ma "si umilia", non apre la sua bocca, cioè accetta silenziosamente la sorte che gli stanno assegnando. L'accettazione remissiva della condanna fa sì che nessuno dubiti della sua colpevolezza. Quale innocente si lascerebbe giustiziare senza fare il possibile per dichiararsi tale? Eppure il Servo non fa nulla per protestare la sua innocenza, per difendersi. Quando poi apparirà chiara la verità, anche questa sua non resistenza al male sarà causa dell'estremo sconcerto del popolo.

4) Nonostante la morte la sua vicenda avrà un esito positivo anche per lui stesso, perché continuerà a vivere. Benché sia quasi impossibile trovare un commentatore che lo sostenga, il nostro testo sembra contemplare la possibilità di ritornare in vita dopo la morte. Nel NT abbiamo certamente dei testi che indicano come la primitiva comunità cristiana abbia inteso in questo senso il nostro testo. Ma è possibile che già al tempo della composizione dei canti la fede giudaica fosse arrivata a questa illuminazione, a considerare cioè la possibilità di una risurrezione dai morti? A mio parere questo non si può escludere, anche sulla base di altri testi non posteriori al nostro; ma non entriamo qui in questa analisi. Dobbiamo comunque tenere presente l'estrema peculiarità dei nostri canti, i quali si distinguono eminentemente dal resto del corpo scritturistico (pur rimanendone profondamente radicati). Se nel corso della lettura e dell'esame dei nostri poemi abbiamo continuamente rilevato le tante caratteristiche singolari del nostro perso-

⁵¹ Cfr. R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, 165s.

⁵² Cfr. ad esempio Dt 13,6; 17,7; 19,19; 22,21.24; 24,7.

naggio rispetto agli altri presenti nell'AT, perché non potremmo accettare anche che di lui si possa annunciare un finale così unico come quello di chi risorge dai morti?

II. LA CRISTOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO

Un approccio metodologico per una lettura cristologica del NT può essere svolto in vari modi. Basti pensare alla ormai classica distinzione fra cristologia dall'alto e cristologia dal basso¹. Poiché il nostro corso non è solo cristologico ma anche mariologico e trinitario, cercheremo di mantenere una prospettiva prevalentemente storica che ricalchi il movimento della Rivelazione. Partendo dall'analisi dei Vangeli avremo la possibilità, oltre che di tenere insieme le due parti della cristologia classica, quella del Cristo in sé e della Soteriologia, anche di unire a ciò la persona di Maria e il suo ruolo nel piano di salvezza.

II.1 LA PERSONA E LA MISSIONE DI CRISTO (E DI MARIA) NEI SINOTTICI

Partiamo dal Vangelo di Matteo. Il titolo ci offre una chiave di interpretazione dell'opera, la prospettiva dell'autore con cui occorre leggere il testo; Mt 1,1:

Libro dell'origine di Gesù Cristo figlio di Davide figlio di Abramo.

Se in Mc 1,1 si presenta Gesù in quanto figlio di Dio, Mt invece lo introduce come “figlio di Davide” e “figlio di Abramo”. Abbiamo qui due titoli cristologici. Il figlio di Davide è destinato ad Israele, è il messia atteso; dire invece figlio di Abramo significa intendere un allargamento della promessa a tutte le nazioni che in lui saranno benedette secondo la promessa di Dio (cfr. Gal 3,14). All'inizio e alla fine di Mt troviamo infatti l'apertura alle nazioni pagane.

II.1.1 IL MESSIA: FIGLIO DI UNA VERGINE E “FIGLIO” DI DAVIDE

La presentazione di Gesù in quanto Messia appare in Mt fin dalla prima pericope (dopo la genealogia), cioè in 1,18-25². Si tratta dell'annuncio dell'angelo a Giuseppe. Per una corretta interpretazione di questo testo occorre una traduzione adeguata; v. 18a:

Di Gesù come Messia l'origine ebbe luogo nel modo seguente: ...

L'inizio del brano ci mostra lo scopo dell'autore, quello di mostrare l'origine di Gesù *in quanto* Messia (così deve essere inteso Τοῦ δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ). Mt inizia presentando la genealogia di Gesù (1,1-17), o meglio la sua “origine” (γένεσις). Come abbiamo detto, l'evangelista vuole presentare

¹ Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 23ss.

² Per un approfondimento di questa pericope che non possiamo esaminare in tutti i dettagli, cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 65-92, a cui mi ispiro per il commento.

Gesù come figlio di Davide e quindi come il Messia atteso³. Per questo la genealogia che parte da Abramo, passa per Davide e arriva a Gesù. In questa genealogia appare però un problema. Al v. 16 si interrompe la “generazione”; non si dice infatti che Giuseppe generò Gesù, ma che era “il marito di Maria, dalla quale nacque Gesù chiamato Cristo”. Il problema che sorge è chiaro: come può Gesù essere il figlio di Davide se non è stato generato da Giuseppe, discendente di Davide? La pericope di 1,18-25 vuole dunque rispondere a tale questione. Perciò il v. 18a vuole indicare che quanto segue ci mostra in che modo Gesù sia il Messia, pur non essendo stato generato da Giuseppe. Non dobbiamo quindi capire che il testo ci voglia descrivere la *nascita* di Gesù, così come viene presentata a Giuseppe dall’angelo⁴, ma piuttosto l’origine di Gesù “in quanto” Messia⁵. L’evangelista dunque è a conoscenza della concezione verginale di Maria; e proprio perché ne è a conoscenza (e dà per scontato che ne sia a conoscenza anche la comunità a cui il vangelo è diretto), vuole nonostante ciò mostrare che Gesù è effettivamente figlio di Davide.

Gesù quindi, pur non essendo figlio corporale di Giuseppe, poteva tuttavia avere gli stessi diritti ereditari di Davide ed essere il Messia di Israele; vv. 18b-21a:

¹⁸*Prima che venissero ad abitare insieme, ella si trovò in cinta per opera dello Spirito Santo.* ¹⁹*Allora Giuseppe, suo sposo, che era un uomo giusto e non voleva svelare [il suo mistero] decise di separarsi da lei in segreto.* ²⁰*Ma quando ebbe preso questa decisione, ecco che un angelo del Signore gli apparve in sogno e gli disse: «Giuseppe, figlio di Davide, non temere di prendere con te Maria tua sposa; perché, certo, ciò che è stato generato in lei viene dallo Spirito Santo, ²¹ma ella [ti] partorerà un figlio e tu gli darai il nome di Gesù.*

Come si vede da questa traduzione, l’angelo non rivela a Giuseppe la concezione verginale di Maria, che invece è già un dato di fatto, posta come premessa alla pericope. Maria si trova in cinta (e non: “fu trovata”) per opera dello Spirito Santo, e Giuseppe, che si trova davanti a questa opera divina che lo trascende, pensa di ritirarsi, di rinunciare al suo diritto su Maria, per lasciarla all’opera che Dio vuole fare con lei. In questo consiste il suo “essere giusto”. Proprio perché sa che in lei ha operato Dio, egli si vuole ritirare, rinuncia al suo diritto di coabitare con lei.

³ “Il titolo «figlio di David» non ricorre nell’AT; ma la sua apparizione nei Salmi di Salomone convalida la testimonianza di Mc 10,47 che esso era un titolo equivalente a «Messia» nel primo secolo d.C.”: R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 2002, 74, n. 10.

⁴ Innanzitutto γένεσις del v. 18 non significa “nascita”, così come nel v. 1; in secondo luogo nella pericope di 1,18-25 non si parla di alcuna nascita.

⁵ Il termine “Cristo” in 1,18 non è una apposizione a Gesù (Gesù *il Cristo*), ma un complemento predicativo (Gesù in quanto *il Cristo*, il Messia).

Però l'angelo gli rivela una cosa; non che Maria è in cinta per opera dello Spirito Santo, perché questo già lo sapeva (Maria deve averglielo detto), ma che *nonostante* che Maria sia in cinta per opera dello Spirito Santo *tuttavia* ella partorirà a Giuseppe un figlio al quale egli dovrà dare il nome, e con il nome i suoi diritti ereditari (da notare come l'angelo si rivolga a lui con "figlio di Davide"). Giuseppe deve prendere Maria come sua sposa e così riconoscere il bambino come legittimamente suo e dare a lui il nome.

Che questo sia il cuore della pericope si capisce da due indizi: 1) Il vocabolo "nome" è ripetuto 4 volte, di cui due si dice che è Giuseppe che deve dare il nome al bambino (vv. 21.25); 2) Mt modifica la citazione di Is 7,14, nella quale è la madre che dà il nome al bambino; l'evangelista invece usa un generico plurale, aprendo così la strada alla possibilità che sia il padre a dare il nome. Questo è l'intento e il messaggio di Mt: nonostante che Maria abbia concepito verginalmente per opera dello Spirito Santo, Gesù è legittimamente figlio di Giuseppe e quindi "figlio di Davide" e quindi il Messia. Questo breve racconto presenta Gesù come veramente Figlio di Dio, concepito per opera divina attraverso lo Spirito Santo nel grembo di una vergine, e allo stesso tempo come veramente il Cristo, il Messia davidico. Questo è esattamente quanto sintetizza la professione di fede da parte di Pietro in Mt 16,16⁶.

II.1.2 IL MESSIA-SERVO

Una volta presentato Gesù come il Messia gli evangelisti devono subito mostrare in che modo egli abbia concepito la sua messianicità. Gran parte dei Vangeli sono dedicati a questo. Per capire come Gesù ha concepito la sua messianicità partiamo da Mc 8,27-33 (= Mt 16,13-20). Siamo al centro e nel cuore del Vangelo di Mc. Finora Gesù si è dedicato alla sua doppia attività di insegnamento e di guarigione. I suoi miracoli testimoniano della sua messianicità. Egli però non vuole farsi troppa propaganda e proibisce ai demoni di testimoniare riguardo alla sua identità e a coloro che guarisce di divulgare la notizia del miracolo (Mc 1,25.34.43; 7,36; 8,26). Questo atteggiamento è ciò che è stato definito già da lungo tempo come il "segreto messianico". Gesù si trova stretto tra due esigenze: da un lato egli deve manifestare la sua messianicità attraverso i segni del Messia annunciati dai profeti; dall'altro siccome c'era una forte attesa di un Messia politico che avrebbe liberato il popolo dai romani e avrebbe restaurato l'antico regno davidico, egli non voleva assolutamente assecondare questa prospettiva, poiché il suo tipo di messianismo era del tutto diverso.

⁶ E sarà anche il capo di accusa fondamentale contro Gesù: Mt 26,63.

Egli dunque deve mantenere un equilibrio fra queste due esigenze e svelare la sua identità e la sua missione poco alla volta, a cominciare dai suoi discepoli (Mc 8,27-30). Il Vangelo di Mc sottolinea particolarmente la difficoltà dei discepoli nel riconoscere la vera natura del loro maestro. In questo caso per la prima volta Gesù si lascia riconoscere esplicitamente dai suoi discepoli come il Messia; e, come ha fatto finora con gli ammalati guariti o con i demoni, egli impone loro di non rivelare nulla della sua identità. Tuttavia ora appare qualcosa di nuovo: Mc 8,31-33:

E cominciò ad insegnare loro che il figlio dell'uomo doveva (δεῖ) soffrire molto e essere rigettato [...] ed essere ucciso e dopo tre giorni risuscitare.

Per la prima volta Gesù annuncia ai discepoli in cosa consista la sua missione. Il verbo δεῖ non lascia dubbi sul carattere vincolante del suo mandato. Egli non ha per nulla lo scopo di restaurare l'antico regno davidico in una forma politica, cominciando con l'ottenere una autonomia dall'invasore romano. Al contrario, egli annuncia il fallimento della sua missione fino alla sua uccisione. È vero che egli annuncia anche la risurrezione. Ma questo ultimo aspetto deve avere poco colpito l'uditorio, che invece è rimasto scandalizzato da quanto Gesù ha detto prima (cfr. anche Mc 9,32). Tant'è vero che la reazione di Pietro è alquanto eloquente. Egli è irritato per questo discorso, anche perché in tal modo potrebbe scoraggiare i discepoli dal seguirlo. Il fatto è tanto grave che egli si sente in diritto di rimproverare Gesù. Questo atteggiamento esprime molto bene lo shock che l'annuncio di Gesù ha provocato. Tutto si potevano aspettare tranne che colui che avevano appena riconosciuto come Messia (e implicitamente confermato da lui stesso) potesse annunciare la sua fine tragica. Il Messia doveva fare ben altro. Che tipo di Messia è mai questo?

La risposta la troviamo alla fine della sezione⁷, in Mc 10,45:

Il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire e dare la sua vita (come) riscatto per i molti.

L'affermazione che troviamo in questo versetto conclude l'insegnamento di Gesù prima della sua salita a Gerusalemme. Per tre volte Gesù ha annunciato che egli doveva soffrire molto e morire (8,31; 9,31; 10,32-34). I discepoli però non solo mostrano di non capire molto, ma addirittura si contendono i primi posti del regno messianico che si aspettano da Gesù (10,33ss.). Egli approfitta di questo per fare una catechesi sul servizio (10,42-45). Nel dichiarare che il servizio che essi dovranno compiere è identico al suo egli rivela in cosa consiste il suo essere servo: "Dare la sua vita come riscatto

⁷ Gli esegeti riconoscono una sezione in Mc 8,27-10,52. In essa si presenta da un lato una progressiva rivelazione di Gesù come Messia sofferente (prima del suo ingresso a Gerusalemme) e dall'altro la continua incapacità dei discepoli di capire la figura di Cristo.

(λύτρον) al posto di molti”. La frase fa riferimento evidentemente a Is 53,10-12. Gesù è venuto per servire, ma il suo non è un *qualsiasi* essere servo. Egli specifica che il suo servizio è precisamente il medesimo descritto nel quarto canto del Servo; egli compirà la missione del Servo di Jahveh, quella di dare la vita per i peccati dei molti⁸.

II.1.3 GESÙ IL SERVO DI JAHVÈ

II.1.3.1 Nei Vangeli

Già nei cosiddetti Vangeli dell’infanzia abbiamo un riferimento esplicito ai canti del Servo. Nel cantico di Simeone (Lc 2,29-32) si afferma al v. 32:

Luce delle genti per una rivelazione e gloria del tuo popolo Israele.

Abbiamo visto che l’espressione “luce delle genti”, cioè luce per le nazioni pagane, appare nell’AT soltanto in Is 42,6 e Is 49,6, vale a dire in due canti del Servo. Simeone, avendo il piccolo Gesù fra le braccia, profetizza che egli avrà una missione non solo nei confronti di Israele, ma di tutti i popoli; egli adempirà la missione descritta nei canti del Servo. Anche la profezia successiva che Simeone pronuncia rivolgendosi a Maria (Lc 2,34-35) sembra confermare questa prospettiva. La luce di rivelazione che egli porta provocherà una “rivelazione” dei pensieri di molti cuori; egli sarà inoltre un segno “contraddittorio”, cioè non facilmente decifrabile. E tutto ciò sembra essere fonte di una profonda sofferenza (la spada che trafigge).

All’inizio della sua vita pubblica Gesù riceve testimonianza riguardo la sua persona e la sua missione da Giovanni Battista; Gv 1,29:

(Giovanni) vide Gesù venire verso di lui e disse: Ecco l’agnello di Dio che toglie il peccato del mondo.

Anche se non tutti sono d’accordo, la frase del Battista ha sicuramente a che fare sia con il quarto canto del Servo che con l’agnello pasquale. Per quanto riguarda il riferimento al Servo (lasciamo per ora quello relativo all’agnello pasquale), in Is 53,7 l’immagine dell’agnello, come abbiamo visto, sintetizza molto bene l’atteggiamento del Servo; egli rimane totalmente inerme e senza reagire di fronte al male che riceve. L’immagine dell’agnello condotto al macello evoca inevitabilmente i sacrifici espiatori o di purificazione⁹. Quello che va sottolineato nell’immagine dell’agnello usata in Is

⁸ Il termine λύτρον “è usato nel greco non-biblico innanzitutto per la manomissione di schiavi e il rilascio di prigionieri di guerra”: W. D. DAVIES–D. C. ALLISON, *Matthew*, III, 95.

⁹ I testi di riferimento sono numerosi; ricordiamo qui soltanto Es 29,38-41 in cui l’altare viene purificato dai peccati per sette giorni (vv. 36-37) con il sangue di agnelli.

53,7 è soprattutto l'atteggiamento docile dell'animale, la sua completa arrendevolezza, evidenziata dalla ripetizione di "non aprì la sua bocca". Il Servo di Jahvè è colui che "porta" le iniquità del popolo (Is 53,4-6). Il Servo, come un agnello mansueto, compie docilmente la missione che Dio gli ha affidato di farsi carico dei peccati del popolo e fungere da espiazione. Egli prende su di sé il peccato per toglierlo di mezzo.

Il riferimento più evidente ai canti si trova in Mt 12,18-21. Si tratta di una lunga citazione (la più lunga fra tutte quelle dell'AT che appaiono in Mt) del primo canto del Servo che viene usata dall'evangelista per commentare l'ordine di Gesù di "non divulgare" la notizia delle sue guarigioni (12,16). Mt vede in questo il compimento dell'atteggiamento dimesso del Servo descritto in Is 42. Se da un lato le guarigioni di Gesù testimoniano il suo potere divino e l'elezione che Dio ha fatto su di lui perché compia una missione in favore del popolo, d'altro lato Gesù svolge tale missione in una forma umile, dimessa, quasi nascosta. Gesù sta così adempiendo la sua missione nella forma che è stata profeticamente annunciata nel Servo.

Il passo di Mt appena commentato è molto vicino a quello che troviamo in Mt 8,16-17. Anche in questo contesto Gesù sta guarendo diversi ammalati e l'evangelista vede in ciò il compimento di Is 53,4. Il riferimento a questo testo tuttavia potrebbe sembrare arbitrario e artificiale; infatti che significa in questo contesto che Gesù si carica delle infermità e delle malattie? Non risulta che mentre egli guarisce si ammali lui stesso della stessa malattia che ha guarito. Eppure l'evangelista sembra dire che quella malattia che elimina dall'ammalato Gesù la prende su di sé. Nel commento al quarto canto del Servo abbiamo visto che il termine "malattia" viene in tale contesto usato come sinonimo di peccato. I miracoli che Gesù compie sono dunque interpretati dall'evangelista simbolicamente. La guarigione delle malattie è un simbolo di quella salvezza dai peccati che è il centro della sua missione (cfr. Mt 1,21). Se Gesù "toglie" le malattie, cioè i peccati, alle persone, è perché egli se li prende su di sé. Siamo sulla stessa linea di Gv 1,29. Gesù libera dai peccati facendosene carico.

I riferimenti ai Canti non vengono soltanto dalle testimonianze che Gesù riceve o dai suoi miracoli. Anche nel suo insegnamento Gesù rimanda diverse volte alla figura e alla missione del Servo. Una vaga allusione a Is 53,12 la possiamo trovare in Mt 12,29. Gesù può liberare dal demonio perché è più forte di lui; il demonio non si farebbe rapire le sue cose se Cristo non avesse legato il "forte". Il testo di Is 53,12 può essere inteso nel senso che il Servo farà bottino dei "forti". Un altro rimando più evidente lo abbiamo nel contesto del discorso della montagna in Mt 5,38-42. Gesù comanda ai suoi discepoli non solo di non rispondere secondo il criterio dell'occhio per occhio, ma di "non resistere al male". Poi spiega questa af-

fermazione con alcuni esempi che hanno molti contatti con il terzo canto del Servo¹⁰:

Mt 5,39: Non resistere (μὴ ἀντιστῆναι) al male	Is 50,5: Non mi sono ribellato Is 50,8: Chi contenderà con me? (ἀντιστήτω μοι)
Mt 5,39: A chi ti percuote sulla guancia destra (ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα)	Is 50,6: Diedi le mie guance alle per- cosse (σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα)
Mt 5,42: A chi ti chiede un prestito non ti sottrarre (μὴ ἀποστραφῆς)	Is 50,6: Non ho sottratto (οὐκ ἀπέστρεψα) il mio volto alla vergogna
Mt 5,40: “mantello”; “giudicare”	Is 50,8.9

In questi contatti ciò che appare più evidente è l'accettazione volontaria della violenza, cioè la non resistenza al male. Gesù chiede dunque ai suoi discepoli di comportarsi come il Servo; ma questo non può essere se non perché Gesù stesso realizzerà quanto profetizzato per il Servo¹¹.

II.1.3.2 La salvezza dal peccato

Gli evangelisti presentano dunque Gesù come il Messia, ma come un Messia-servo di Jahvè la cui missione è di salvare il suo popolo dai suoi peccati. Ritorniamo alla pericope iniziale di Matteo, e precisamente all'annuncio dell'angelo a Giuseppe: Mt 1,21-23.

A²¹ Partorirà un figlio,
B e tu chiamerai il suo nome Gesù;
C egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati

A¹²³ Ecco la vergine concepirà nel seno e partorirà un figlio
B¹ e chiameranno il suo nome Emmanuel,
C¹ che significa tradotto Dio con noi

Abbiamo visto in precedenza come l'angelo dichiara a Giuseppe che *nonostante* Maria sia incinta per opera dello Spirito Santo, egli deve prenderla come sua sposa (v. 20) e dare il nome al bambino. Il v. 21 viene spiegato attraverso la citazione di compimento del v. 23. Possiamo notare un parallelismo fra i due versetti: in A-A¹ abbiamo la ripetizione di “partorirà un figlio”; in B-B¹ abbiamo i “nomi” (Gesù–Emmanuel); in C-C¹ abbiamo la

¹⁰ Cfr. W. D. DAVIES–D. C. ALLISON, *Matthew*, I, 544.

¹¹ Oltre ai testi citati, sicuramente la maggiore identificazione di Gesù con il Servo di Jahveh appare nei racconti della passione. Vedremo qualcosa in seguito.

spiegazione dei nomi. Il nome Gesù è spiegato con la missione che egli avrà: salvare il suo popolo dai suoi peccati. Poi però Mt dice che questo avvenne perché si adempisse la profezia di Is 7,14 (Mt 1,22). Ora queste due espressioni (C-C¹): «salverà il suo popolo dai suoi peccati» e il «Dio con noi», in che rapporto stanno? Non è infatti immediatamente comprensibile come il v. 21 realizzi la profezia menzionata nel v. 23. Questo però si può capire attraverso il testo di Mt 9,2-8. Qui Gesù ci fa vedere in che modo realizza il suo nome togliendo i peccati. A quel paralitico (che può rappresentare il suo popolo) Gesù dice: «Coraggio figlio, ti sono rimessi i tuoi peccati» (v. 2). Gli scribi allora dissero tra sé: «Costui bestemmia», perché solo Dio può perdonare i peccati e non un uomo. Perciò come segno («Affinché vediate») che Gesù ha il potere di rimettere i peccati (e quindi implicitamente che è Dio) egli guarisce il paralitico. Perdonando i peccati Gesù sta realizzando la sua missione che è inscritta nel suo nome, quella di salvare il suo popolo dai suoi peccati; e lo può fare perché è Emmanuel, il Dio con noi: solo Dio può perdonare i peccati. Ora appare ovvio come Mt 1,21 e 1,23 siano collegati fra loro. Gesù non bestemmia, come dicono i farisei, ma compie ciò che il suo nome significa. Egli è “Dio con noi” e quindi ha il potere di liberare dai peccati¹².

II.1.3.3 La non resistenza al male

L'identificazione maggiore di Gesù con la figura del Servo la troviamo nei racconti della passione. Non possiamo ovviamente esaminarli tutti. Prendiamo in considerazione soltanto quella che è forse la scena più rappresentativa, l'episodio del Getsemani (Mt 26,36-56; Mc 14,32-52; Lc 22,40-53).

Secondo l'evangelista Luca, prima di uscire dalla sala per recarsi al Getsemani Gesù cita il testo di Is 53,12; Lc 22,37:

Vi dico che questa scrittura deve compiersi (δεῖ τελεσθῆναι) in me: E con i malfattori fu annoverato. Infatti ciò che mi riguarda (ora) ha compimento (τέλος).

Questo discorso di Gesù, l'ultimo che rivolge ai suoi discepoli prima di affrontare la passione, è molto importante. Citando il canto del Servo Cristo offre ai suoi discepoli una chiave di lettura per quanto sta per avvenire. Innanzitutto egli ne afferma la necessità (δεῖ), cioè che questa è la volontà di Dio. Ciò si deve al fatto che in lui si stanno per adempiere le Scritture. Ma facendo riferimento esplicito ad un passo preciso della Scrittura egli indica

¹² Questo chiaro parallelo ci permette di confutare la tesi per cui il «Dio con noi» di Mt 1,23 non si riferirebbe all'incarnazione “quasi stesse a identificare Gesù con Dio”: R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 2002, 191, n. 52.

in tale passo il criterio interpretativo della sua passione. “Ciò che riguarda” Cristo è “questa scrittura” che lui cita. Ed essa sta per compiersi ora che egli va ad affrontare la sua passione, in cui egli deve essere annoverato tra i malfattori, così come è stato annunciato per il Servo. Gesù *deve* essere ritenuto un malfattore e trattato come tale. La reazione dei discepoli (Lc 22,38) mostra la loro incapacità di comprendere le parole di Gesù. Essi offrono delle spade, ma è ovvio che se Gesù si identifica con il Servo non solo non userà le spade, ma lascerà che i suoi avversari lo trattino come vogliono, senza accennare la minima difesa.

L’episodio del Getsemani è forse il più toccante fra tutti quelli che abbiamo nei Vangeli. È difficile dire quale sia stato il momento di maggior sofferenza per Gesù durante la sua passione. Certamente il momento in cui maggiormente Gesù *esprime* la sua sofferenza è questo. Né prima né dopo possiamo vedere Gesù descritto in tale stato di angoscia e tristezza; Mt 26,37-38:

Cominciò ad essere afflitto e in angoscia. Allora disse loro: La mia anima è molto afflitta fino alla morte.

Luca accentua ancora di più questo stato di profonda prostrazione; Lc 22,43-44:

Gli apparve un angelo dal cielo che lo confortava; e entrato in agonia (ἐν ἁγωνίᾳ) pregava più intensamente. E divenne il suo sudore come gocce di sangue che cadevano per terra.

La descrizione è veramente impressionante e presenta Gesù nel suo momento di maggior “combattimento” (ἐν ἁγωνίᾳ), di maggiore umiliazione.

[Questo lo si può ricavare anche dal forte parallelismo–contrasto che appare fra la scena del Getsemani e quella della trasfigurazione (Mt 17,1-8)¹³:

- “sul monte” (Mt 17,1 – 26,30);
- “prese Pietro Giacomo e Giovanni” (Mt 17,1 – 26,37);
- “la faccia di Gesù splende come il sole” (Mt 17,2) – “Gesù cade sulla faccia” (Mt 26,39);
- Gesù è proclamato figlio di Dio (Mt 17,5) – Gesù parla con il Padre (Mt 26,39.42);
- “alzatevi” (Mt 17,7 – 26,46).

Tutto ciò ci mostra che, se da un lato la trasfigurazione manifesta massimamente la sua gloria, dall’altro il Getsemani manifesta massimamente la sua umiliazione. Ma il parallelismo forse vuole suggerire anche che questi due estremi in Gesù si

¹³ Cfr. DAVIES–ALLISON, *Matthew*, III, 495.

toccano e in qualche modo coincidono. Questo binomio di gloria e umiliazione ricorda da vicino il quarto canto del Servo]¹⁴

Nel Getsemani abbiamo dunque il momento della grande tentazione che Gesù deve affrontare (cfr. Lc 4,13) e per la quale invita gli apostoli a prepararsi (Mt 26,41). Gesù è fortemente tentato di non accettare la sorte che sta per capitargli e in questa situazione Gesù grida al Padre. Quello che più stupisce nella preghiera di Gesù non è tanto il fatto che egli esprima il desiderio che il Padre allontani da lui il calice¹⁵, quanto piuttosto l'implicita affermazione che quanto sta per compiersi è la volontà del Padre. La passione che sta per affrontare è il suo calice, è ciò che il Padre gli ha serbato in sorte; Gv 18,11:

Gesù disse a Pietro: Metti la spada nel fodero. Non berrò forse il calice che il Padre mi ha dato?

Che Dio abbia voluto che Cristo subisse un tale destino è qualcosa che anche dopo duemila anni di cristianesimo lascia un po' sconcertati. Come può Dio volere la sofferenza umana (e tanto più quella del Suo figlio diletto)? Perché Dio deve realizzare la sua volontà facendo soffrire qualcuno?

Quello che per ora possiamo rilevare è come tale realtà richiami molto da vicino la situazione del Servo nel quarto canto. In Is 53,10 si afferma che il Signore si è compiaciuto nel prostrarlo con dolore e ha realizzato in tal modo la sua volontà. Cristo nel Getsemani realizza esattamente questo. Gesù sa che deve andare a morire e quella morte fa parte del disegno salvifico di Dio, così come era stato profetizzato riguardo al Servo sofferente¹⁶. Quel Servo che nel terzo canto affermava la sua non ribellione alla parola di Dio, il suo non voltarsi indietro, il suo non scappare, la sua cioè totale sottomissione alla volontà del Signore, ora trova compimento nella filiale obbedienza di Cristo.

L'agonia di Gesù, cioè il suo combattimento, consiste proprio in questo. Egli sapeva che stavano per venire a prenderlo (cfr. Mt 26,46; Gv 18,4); e gli stesso nell'ultima cena aveva messo in moto gli eventi che avrebbero portato al suo arresto, quando ha detto a Giuda di fare quello che aveva in mente. Gesù non subisce passivamente ciò che gli sta per accadere; al con-

¹⁴ Non va tralasciato anche che il chiaro parallelismo fra la Trasfigurazione e il Getsemani rivela mirabilmente in forma narrativa la duplice realtà divina e umana presente nell'unica persona del Cristo.

¹⁵ Il "calice" nel linguaggio biblico indica molto spesso ciò che uno riceve in sorte, dagli uomini o da Dio (cfr. Sal 11,6; 16,5; 23,5; 75,9; Mt 20,22).

¹⁶ Inoltre l'espressione di Gesù "se è possibile ..." (Mt 26,39) ci porta a concludere che il calice destinato a Gesù è qualcosa di *necessario*. Se fosse stato possibile evitargli tale calice il Padre lo avrebbe fatto. Il fatto che ciò non sia avvenuto implica la necessità della sua passione.

trario, è lui stesso che in un certo senso lo provoca. Giuda cercava l'occasione propizia per consegnarlo, ma se non fosse stato Gesù stesso a dirgli che l'ora era arrivata, avrebbe avuto seri problemi per farlo arrestare. Gesù è sempre stato in pieno controllo della sua vita, e anche in questo momento è lui stesso che si mette nelle mani dei nemici (Gv 10,18). Il Getsemani è il momento tuttavia in cui Gesù deve affrontare questa lotta contro la debolezza della carne, cioè la sua realtà umana, che vorrebbe scappare, come tutti scapperemmo davanti alla morte e alla sofferenza se potessimo farlo. E Cristo avrebbe potuto farlo. Sapendo che venivano a prenderlo sarebbe potuto fuggire a Betania, dal suo amico Lazzaro, o in qualsiasi altro posto. Ma egli lotta e vince, per rimanere lì ad aspettare che lo catturino. Nessuno ha potere su di lui, ma egli si offre spontaneamente. Rimanendo nel Getsemani senza cedere alla tentazione di scappare Gesù consegna volontariamente la sua vita, così come era contemplato per il Servo. Nel Getsemani Gesù consegna la sua volontà al Padre e la sua vita alla croce.

Tutto questo lo vediamo realizzato nel suo arresto. Gesù fa qualcosa di estremamente inaspettato e che lascerà tutti sconcertati, specialmente i suoi discepoli. Nel momento in cui mettono le mani su Gesù per arrestarlo, qualcuno dei suoi cerca di difenderlo usando la spada (Gv 18,10 specifica che costui era Pietro, il quale colpisce il servo del sommo sacerdote). Il momento è estremamente delicato. Questa reazione di Pietro avrebbe potuto provocare uno scontro che avrebbe potuto avere conseguenze incontrollabili, come per esempio suscitare quell'insurrezione armata che molti si aspettavano da Gesù (anche lo stesso Giuda?). Va sottolineato comunque che i discepoli di Gesù non sono rimasti con le mani in mano, non sono fuggiti come dei conigli. Forse si aspettavano che Gesù avesse almeno tentato un accenno di fuga mentre loro gli coprivano le spalle. E invece avviene qualcosa di assolutamente imprevedibile. Gesù non solo rinuncia a contrattaccare o a fuggire, ma rimprovera il discepolo e gli comanda di non difenderlo; Mt 26,52-54:

Gesù gli disse: Rimetti la tua spada nel suo fodero ... Pensi forse che io non possa chiedere al Padre mio e mi darebbe subito più di dodici legioni di angeli? Ma come si adempirebbero le Scritture che così deve avvenire (δεῖ γένεσθαι)?

Questa reazione di Gesù al tentativo di difenderlo è ciò che lascia i discepoli completamente spiazzati. Egli afferma che potrebbe benissimo difendersi da solo.

Questo in Gv è ancor più sottolineato con la caduta a terra dei soldati (Gv 18,6). La situazione non gli è sfuggita di mano; gli eventi non sono sfuggiti di mano né a lui né al Padre suo. Se lui sta subendo quella aggressione e non fa nulla per evitarla non è perché non possa farlo o perché si sia

lasciato prendere di sorpresa, ma semplicemente perché “così deve avvenire”. Gesù potrebbe difendersi, ma non deve farlo perché questa è la sua missione, questo è quello che il Padre ha previsto per lui, così come annunciato dalle Scritture¹⁷. Questo è ciò che i discepoli non possono capire. Loro sono pronti a battersi, a difendere il loro maestro, probabilmente a dare anche la loro vita per lui affinché si instauri l’atteso regno messianico. Ma lasciarsi uccidere inutilmente, senza difendersi, questo è del tutto insensato.

Eppure in questo atteggiamento di Gesù abbiamo la chiave fondamentale per capire cosa ha di speciale la sua croce¹⁸. Gesù rinuncia a difendersi, ora nel momento dell’arresto e in seguito davanti alle accuse e alla condanna a morte. Perché Cristo agisce in questo modo? Non certo perché non poteva fare diversamente. Quello che lui dice è molto chiaro; egli avrebbe potuto tranquillamente difendersi ed evitare il male. La sua passione non è una disgraziata conclusione della sua attività di profeta; egli non è semplicemente uno dei tanti innocenti vittime della malvagità umana. Ciascuna di quelle vittime avrebbe volentieri evitato la fine che ha fatto se solo avesse potuto¹⁹. Cristo no. La cosa fondamentale della sua passione è che egli non si difende davanti al male. Perché? Senza dubbio per adempiere le Scritture, come egli dice; e tali Scritture non potevano essere che quelle relative al Servo, così come aveva esplicitamente affermato in Lc 22,37 e come implicitamente lascia intendere in Mt 26,55-56:

Gesù disse alle folle: Come contro un brigante siete usciti con spade e bastoni per prendermi? [...] Ma tutto questo avviene affinché si compiano le scritture dei profeti.

Gesù allude qui probabilmente a Is 53,12; come il Servo anch’egli viene trattato da malfattore. Dunque Gesù non si difende perché sa di dover a-

¹⁷ È questo il significato dell’espressione “deve avvenire”; si tratta della volontà di Dio annunciata nelle Scritture. Ed è a questa volontà che Gesù mostra di essersi pienamente conformato.

¹⁸ Una eventuale domanda “cosa ha di speciale la croce di Cristo?” non deve apparire banale. La Chiesa afferma la sua fede nel valore redentivo della croce di Cristo. Eppure ci sono stati tanti uomini crocifissi. Con Cristo stesso ce n’erano altri due. Ma sicuramente la croce di Cristo, vale a dire la sua passione, crocifissione e morte, deve avere qualcosa di speciale rispetto a tutte le altre. Ciò che ha di unico la sua croce non va visto soltanto nella “persona” divina di Cristo, che senza dubbio non può avere paragoni, ma anche nel *modo* con cui egli ha vissuto la sua passione e morte.

¹⁹ Si può obiettare che ci sono state persone, probabilmente anche prima di Cristo, che hanno dato volontariamente la loro vita per un nobile scopo (e.g. per un figlio, per la patria, per un ideale, ecc.). Ma in Cristo l’offerta volontaria della sua vita non aveva nulla di eroico o di nobile. Gesù morendo in croce né figura come una specie di eroe partigiano che si immola per la patria, né come una specie di kamikaze che dà la vita per l’imperatore. Egli sulla croce figura come un fallimento totale, come la prova che Dio lo ha abbandonato. Egli muore come un maledetto, come un peccatore, come il peccato stesso.

dempire questa missione. Egli è il Servo di Jahveh che come un agnello muto si carica dei peccati del suo popolo. Ma perché il Servo, così come viene annunciato nei canti, doveva non opporre resistenza al male? Proprio perché con la sua non resistenza al male egli si fa carico di quel male, di quei peccati, per liberare il suo popolo dai peccati. Non c'è altra via per eliminare il male che questa: farsene carico non resistendo al male che si riceve.

Lo scandalo dei discepoli si concretizza nella loro fuga. Essi fuggono appunto non perché rifiutino di difendere il maestro, ma perché impreparati ad affrontare una situazione come quella che Gesù ha inaspettatamente messo davanti a loro: la non resistenza al male. È l'atteggiamento e il discorso di Gesù che fa fuggire i discepoli, non il suo arresto²⁰. È il momento in cui Gesù si viene a trovare da solo, così come aveva predetto in Gv 16,32. Da una parte c'è lui da solo; dall'altra tutti gli altri, i quali in un modo o nell'altro sono contro di lui. Gli stessi discepoli che lo avevano accompagnato nel suo ministero, nella sua salita a Gerusalemme, che avevano assistito ai suoi miracoli e avevano ascoltato i suoi insegnamenti, mostrano in questo momento di esser ben lontani dal seguirne le orme. «Tutti i discepoli fuggirono» (Mt 26,56); questa è la triste considerazione. Gesù, come il Servo, è completamente solo, e tutti quelli del suo popolo, discepoli compresi, non hanno capito che in lui si sta realizzando la volontà di Dio per la salvezza dei molti. Non c'è nessuno con Cristo, perché non c'è nessuno di cui Cristo, come il Servo, non porti i peccati; tutti sono fuggiti, perché «tutti noi eravamo erranti come pecore, ciascuno se ne era andato per la sua strada» (Is 53,6).

II.1.4 GESÙ E LA SUA PASQUA

Adempiendo la missione del Servo Gesù realizza la nuova alleanza annunciata in Ger 31,31-34. Abbiamo visto come Dio per porre rimedio alla radicale incapacità di Israele ad essere fedele all'alleanza sinaitica annuncia una nuova alleanza basata su una legge non più scritta su tavole di pietra, ma sulle tavole del cuore umano. Con la sua morte in croce Gesù instaura questa nuova era. Ciò viene esplicitato nelle parole eucaristiche dell'ultima cena, alla vigilia della sua morte in croce.

Cristo sa di essere venuto per assumersi un'ora, per un momento determinato in cui compirà la volontà del Padre, perché è questo ciò che egli deve compiere; Mt 16,21:

²⁰ Cfr. W. D. DAVIES-D. C. ALLISON, *Matthew*, III, 516.

Da allora Gesù cominciò a mostrare ai suoi discepoli che lui doveva (δεῖ) andare a Gerusalemme e soffrire molto dagli anziani e sommi sacerdoti e scribi e essere ucciso e al terzo giorno risuscitare

Il termine δεῖ, ripreso, come abbiamo visto, al momento dell'arresto riguardo il compimento delle scritture (26,54), sta ad indicare ciò che è necessario che avvenga, cioè il disegno di Dio riguardo la missione di Cristo. Il momento in cui questo si compirà coincide con la pasqua ebraica; Mt 26,2:

Sapete che fra due giorni è Pasqua e il figlio dell'uomo sarà consegnato per essere crocifisso

Con questo annuncio Gesù riprende i tre precedenti e rivela che è arrivato il suo καιρός (Mt 26,18)²¹. Il καιρός di Cristo coincide con la celebrazione ebraica della Pasqua. Israele ha il comando di celebrare ogni anno la Pasqua che consiste in una liturgia che ha al centro l'agnello pasquale, e in una settimana festiva in cui si mangeranno solo azzimi (cfr. Es 12,14; Lv 23,5-6). Parlando di "Pasqua" Gesù si riferisce qui a questa celebrazione notturna che avveniva la notte del 14 di Nisan, e in cui si faceva memoriale dell'Esodo, del "passaggio" dalla schiavitù alla libertà; Mt 26,17-19:

¹⁷Nel primo giorno degli azzimi i discepoli si avvicinarono a Gesù dicendo: Dove vuoi che ti prepariamo per mangiare la Pasqua? ¹⁸Ed egli disse: Andate in città da un tale e dategli: Il maestro dice: il mio tempo (ὁ καιρός μου) è prossimo; farò la Pasqua da te con i miei discepoli. ¹⁹E i discepoli [...] prepararono la Pasqua.

Il termine "Pasqua" (*pesah*) risale a Es 12,11 dopo che il Signore ha prescritto come si deve svolgere l'"ultima cena" in Egitto (Es 12,1-14). Il termine *pesah* al tempo di Gesù ha due significati: 1) la celebrazione in cui si fa memoriale dell'uscita dall'Egitto (cfr. Es 12,14); 2) l'agnello sacrificato che doveva essere consumato nella cena che si svolgeva durante tale celebrazione (cfr. Dt 16,2). Dunque in Mt 26,17 il termine fa riferimento al secondo significato; in 26,18 fa riferimento al primo; in 26,19 probabilmente si riferisce ad entrambi. Gesù morendo in croce nel giorno di Pasqua realizza entrambi i significati. Egli compie la vera e definitiva redenzione, della quale ha lasciato la notte prima la possibilità di partecipare ad essa, attraverso quei segni a cui egli ha dato un nuovo contenuto. Con quel pane e quel vino Cristo dona ai suoi discepoli la forza salvifica della sua morte.

II.1.4.1 La nuova alleanza

Vediamo in particolare le parole di Gesù al calice; Mt 26,27-28:

²¹ Il καιρός è un *tempo* preciso, determinato; in questo caso è il *momento* in cui Cristo deve compiere la sua missione.

E prendendo il calice e benedicendo lo diede a loro dicendo: Bevetene tutti, questo infatti è il mio sangue dell'alleanza, versato per i molti per la remissione dei peccati.

In queste parole possiamo trovare tre linee che provengono dall'AT.

1) Il collegamento vino-sangue è presente nell'AT in testi messianici (Gen 49,11; Is 63,1-3). Il vino era soprattutto il segno della Terra promessa, e quindi del compimento della liberazione, e quindi della festa. Si trova però nel rituale della pasqua ebraica un accenno all'alleanza sinaitica; gli ebrei sapevano infatti che l'Esodo non era in funzione soltanto della Terra, ma innanzitutto del diventare il popolo privilegiato di Dio, e ciò avviene nel momento dell'Alleanza. Questa è stata ratificata attraverso un rito (Es 24,4-8) al cui centro sta l'effusione del sangue; Es 24,8:

Ecco il sangue dell'alleanza che ha stipulato con voi il Signore.

Come il primo Mosè anche il secondo Mosè versa del sangue; ma ora il "sangue dell'alleanza" è il "mio", è il sangue stesso di Cristo. Questa alleanza si compie sulla croce quando egli versa il suo sangue²². Questo è sottolineato molto da Gv 19,29.34 e Eb 9,15-22. Le parole usate da Mosè diventano con Gesù l'atto di fondazione di una nuova alleanza.

2) In Mt come in Mc non appare il termine "nuova" apposto ad "alleanza"; appare invece nei paralleli di Lc 22,20 e 1Cor 11,25. È fuori dubbio comunque che anche in Mt e Mc sia presente un implicito riferimento alla profezia di Ger 31,31-34. Per degli uditori ebrei il richiamo a Ger era ovvio. Gesù realizza la promessa di una nuova alleanza che dà al popolo la capacità di compiere quella legge che Israele aveva ripetutamente infranto. Cristo "doveva" compiere la legge e i profeti (Mt 5,17) perché nessuno era stato in grado di essere fedele alla legge. Ma adesso che egli adempie la volontà divina, versando il suo sangue (cioè dando la sua vita) sulla croce, obbedendo in tutto a Dio, chiunque partecipa di questo suo sangue attraverso il sacramento della sua passione, riceve la capacità "interna" di adempiere la legge. Il discepolo di Cristo che beve del suo sangue, che partecipa cioè a questa nuova alleanza diventa capace di un adempimento della legge non solo esteriore, come poteva essere quello degli scribi e farisei, ma di una giustizia superiore (Mt 5,20), anima della legge, che ha il suo centro nell'amore a Dio e al prossimo, a somiglianza di Cristo.

3) La frase "versato per i molti in remissione dei peccati" è ciò che riassume tutta la missione di Cristo. L'angelo aveva interpretato a Giuseppe il nome "Gesù" con "salverà il suo popolo dai suoi peccati". Nell'episodio del

²² Da notare che delle 11 ricorrenze della parola "sangue" in Mt, 5 volte appaiono nel racconto della passione (27,4.6.8.24.25).

paralitico Gesù dice: “ti sono rimessi i tuoi peccati”. In 20,28 egli dice chiaramente che

il figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita (come) riscatto per i molti.

Il termine “versato” usato in Mt 26,28 ha un senso di futuro (“che sta per essere versato”), e porta la connotazione di una morte violenta (cfr. Mt 23,35), e poiché siamo nel contesto della Pasqua richiama l’uccisione dell’agnello. Cristo è il vero agnello pasquale che toglie il peccato del mondo (Gv 1,29). Dietro a questa frase c’è comunque soprattutto Is 53,12:

Ha versato (svuotato) la sua vita per la morte ... ha portato il peccato di molti.

Il sangue di Cristo è stato versato per “molti” nel senso di Is 53,12, cioè per la *moltitudine* del suo popolo, per la totalità del suo popolo; quel popolo che ha invocato il suo sangue su di sé e i suoi figli (Mt 27,25).

II.1.4.2 In remissione dei peccati.

Questa espressione è propria di Mt, che in questo modo esprime il compimento della missione di Cristo annunciata dall’angelo (Mt 1,21). Si tratta del compimento della Pasqua. La vera liberazione che Dio attua attraverso il sangue di Cristo è la liberazione dai peccati. Era ormai chiaro che occorre una liberazione diversa da quella politica, che la vera oppressione era quella interiore che causava l’incapacità di obbedire a Dio. La nuova alleanza sigillata nel sangue di Cristo porta questa liberazione; cfr. Zc 9,11:

A causa del sangue dell'alleanza ho rimandato liberi i tuoi prigionieri dal pozzo senz'acqua.

Cristo porta a compimento la vera Pasqua, il vero passaggio dalla schiavitù alla libertà. Con l’effusione del sangue di Cristo inizia la nuova era, quella del regno di Dio, annunciata in Mt 4,17; cfr. Mt 26,29:

Non berrò da ora di questo frutto della vite fino a quel giorno quando lo berrò con voi nuovo nel regno del Padre mio.

Il messia porta con sé il vino nuovo della nuova terra promessa. La Pasqua che Gesù celebra è l’ultima dell’antica alleanza e la prima della nuova, dell’era escatologica che già inizia (cfr. Mt 9,15), e che si compirà alla fine dei tempi verso cui noi camminiamo, di Pasqua in Pasqua, facendo “memoria” della Pasqua di Cristo.

II.2 IL CONCEPIMENTO VERGINALE

Il simbolo di Costantinopoli professa la fede in Gesù Cristo «che si è incarnato dallo Spirito Santo e dalla vergine Maria» (DH 150). Ma il primo documento ufficiale contenente questa verità è il cosiddetto simbolo apostolo-

lico che appare nella *Traditio Apostolica* di Ippolito redatta intorno al 215 (cfr. DH 10). Nel corso dei secoli ci sono stati diversi tentativi di negare, in varie forme, che nel NT si parli del concepimento verginale di Gesù in Maria²³. Ma i testi non lasciano dubbi²⁴. Già abbiamo accennato all'annuncio dell'angelo a Giuseppe dove chiaramente si dà per scontato, come un dato certo, che la sua promessa sposa, Maria, avesse concepito senza intervento umano, per opera dello Spirito Santo. Vediamo ora su questo un altro testo.

II.2.1 L'ANNUNCIAZIONE: LC 1,26-38

Questo testo, insieme a quello che troviamo nel Prologo di Gv, è il più importante sull'incarnazione e il più fondamentale per la mariologia. Occorre perciò esaminarlo attentamente, almeno nei suoi punti principali²⁵.

II.2.1.1 Il saluto dell'angelo

Nei vv. 26-27 si presenta Maria come «una vergine *sposata* ad un uomo di nome Giuseppe». Il termine vergine posto insieme al verbo “sposata” ci fa capire che Maria e Giuseppe si trovano in quel periodo in cui, dopo che il matrimonio giuridico è già avvenuto, ancora per i due coniugi non era giunto il tempo della coabitazione²⁶. A questa vergine viene inviato da Dio l'angelo Gabriele. Le sue prime parole sembrano semplicemente un bel saluto, ma sono rivelatrici di una realtà meravigliosa: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, ὁ κύριος μετὰ σοῦ.

1. Χαῖρε

Può avere due significati. Anche se grammaticalmente si tratta di un verbo (imperativo di Χαίρω), nell'uso corrente veniva usato come semplice saluto, l'equivalente di “salve”. Da qui la traduzione latina di “ave”. Naturalmente però esso può indicare anche quello che effettivamente significa, cioè “rallegrati”. L'angelo starebbe invitando Maria a gioire come gli antichi annunci profetici facevano con il popolo d'Israele in riferimento ai tempi messianici; Sof 3,14-15:

²³ Cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore*, 413-416.

²⁴ L'esegesi biblica moderna non ha una posizione univoca (e quando mai) su questo punto. In campo cattolico si è fatto notare negli ultimi anni soprattutto Brown il quale ha sostenuto che “le testimonianze bibliche *controllabili scientificamente* [corsivo dell'autore] lasciano insoluto il problema della storicità del concepimento verginale” (R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 2002, 720), anche se a chi scrive è rimasto oscuro sia il significato che tale autore assegna al termine “storicità”, sia l'esatto contenuto del suo pensiero in materia (cfr. ibid. 704-725; 961-981).

²⁵ Faccio riferimento soprattutto a I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 35-64, a cui rimando per quelle questioni che qui non tratto.

²⁶ Cfr. R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 2002, 383.

Rallegrati (χαίρε) figlia di Sion, grida di gioia Israele. Gioisci ed esulta con tutto il tuo cuore figlia di Gerusalemme [...] Il re d'Israele, Jahveh è in te; non temerai più sventura.

Zc 9,9:

Giubila (χαίρε) grandemente figlia di Sion, grida di gioia figlia di Gerusalemme. Ecco il tuo re viene a te giusto e salvatore; egli è umile e cavalca su di un asino e su di un puledro figlio d'asina.

In questa prospettiva Maria sarebbe quindi la definitiva “figlia di Sion” all'interno della quale si fa presente il Signore. La figura veterotestamentaria della figlia di Sion oggetto della future gioie messianiche trova compimento nella vergine Maria. Questo invito alla gioia troverà la sua risposta nel Magnificat.

2. κεχαριτωμένη

Questa parola è praticamente intraducibile semplicemente con un solo vocabolo. La traduzione italiana “piena di grazia” non rende sufficientemente il senso (o sarebbe meglio dire la molteplicità di senso). Si tratta del verbo χαριτόω e già questo ci dice due cose:

a) come tutti i verbi in -όω, si tratta di un “causativo”, cioè indicante un'azione che realizza qualcosa nell'oggetto, che cambia qualcosa nella persona o nell'oggetto in questione;

b) la radicale del verbo è χαρις, “grazia”.

Ciò significa che in Maria si è realizzato qualche cosa, è avvenuto un cambiamento; questo cambiamento è dovuto alla χαρις, alla grazia. Maria è stata oggetto (il verbo è nella forma passiva) di un cambiamento prodotto per mezzo della grazia divina. Questo cambiamento non si dà ora, nel momento in cui l'angelo le porta il saluto e tanto meno nel momento in cui Maria concepirà il bambino. Ciò è già avvenuto prima dell'annunciazione. Non viene detto come; ma l'uso del “perfetto” non lascia dubbi: in Maria è già avvenuta una trasformazione operata dalla grazia di Dio e tale effetto *continua* nel presente. Si può perciò tradurre il termine con “trasformata dalla grazia”. Questa trasformazione che Maria ha ricevuto doveva essere senza dubbio in vista del compito che l'attendeva, quello di diventare la madre del Figlio di Dio senza intervento umano, cioè restando vergine. Questo sarà l'oggetto appunto dell'annuncio dell'angelo; poiché Maria “ha trovato grazia presso Dio” (v. 30), lei concepirà e partorerà un figlio per opera dello Spirito Santo.

3. ὁ κύριος μετὰ σοῦ

Non si tratta di un saluto comune. È invece una espressione usata quando viene affidato un incarico difficile da eseguire, che supera le forze uma-

ne²⁷. L'espressione diventa perciò una promessa di assistenza divina per missioni "impossibili". Nel caso di Maria ciò che è impossibile per lei è generare senza intervento umano. Perciò l'angelo le sta anticipando, prima di annunciarlo esplicitamente, che il concepimento sarà opera di Dio. "Il Signore è con te" equivale a quel "lo Spirito Santo verrà su di te" del v. 35. Questo saluto contiene già in germe l'annuncio della concezione verginale.

II.2.1.2 La domanda di Maria

Nei vv. 30-37 troviamo l'annuncio dell'angelo diviso in due parti intervallate dalla domanda che Maria pone nel v. 34 dopo il primo annuncio. L'angelo rivela a Maria che concepirà e partorerà un figlio e il destino glorioso che gli è riservato. Le parole dell'angelo evocano le antiche promesse riguardo il Messia della casa di Davide. A questo annuncio Maria presenta una domanda:

Come avverrà questo, poiché non conosco uomo?

Questa domanda è stata interpretata in diversi modi. Per esempio è stata considerata una specie di obiezione, quasi di dubbio riguardo l'annuncio del concepimento. Maria starebbe obiettando che a causa della sua non coabitazione con Giuseppe non è possibile per lei concepire. Questa interpretazione è molto superficiale per il fatto che l'annuncio del concepimento poteva tranquillamente riferirsi a quello che sarebbe avvenuto da lì a pochi mesi, forse anche a poche settimane. Appena Maria fosse andata a vivere con il suo sposo niente di più ovvio che avrebbe potuto concepire e partorire²⁸. Quindi la domanda di Maria indica senza dubbio qualcosa di più profondo.

L'espressione "non conosco uomo" equivale a "io sono vergine" (cfr. Gdc 11,39). Ma come abbiamo detto l'essere vergine di Maria non può essere considerato come relativo semplicemente al tempo che la separa dalla convivenza con Giuseppe. Maria è vergine in un altro senso molto più profondo. La verginità di Maria ha a che fare con quella trasformazione operata in lei dalla grazia divina. Maria è vergine perché in cuore suo, a motivo della grazia che ha operato in lei e che continua ancora ad operare, lei desidera essere del Signore. Secondo una tradizione attestata fin dal secolo IV, Maria avrebbe deciso in cuor suo di rimanere vergine. Questa interpretazione viene contestata sulla base del fatto che nell'ambiente giudaico lo stato

²⁷ Cfr. Es 3,12; Gs 1,9; Gdc 6,12.

²⁸ Questo è tanto più vero in considerazione del fatto che avendo l'angelo nel v. 32 indicato Davide come "padre" del bambino si poteva facilmente intendere che esso fosse figlio di Giuseppe che nel v. 27 è stato presentato come "della casa di Davide". Così Gesù sarà "figlio di Davide" in quanto Messia (Lc 18,38.39) secondo le promesse fatte a Davide, ma sarà allo stesso tempo non figlio di Davide (Lc 20,41-44) perché nato senza intervento umano.

di verginità era considerato una specie di maledizione e che era praticamente impensabile concepire un'esistenza fuori dal matrimonio²⁹. In ogni modo, l'espressione "non conosco uomo" non può che far riferimento a questo sentimento profondo di Maria di essere vergine per Dio, comunque ella lo abbia espresso, se con una decisione formale e palese, o semplicemente con quello che S. Tommaso chiama "desiderium virginitatis", un desiderio di essere vergine, pur non avendo consapevolezza di come poterlo realizzare. Nella domanda di Maria traspare il suo desiderio di verginità. Per effetto della grazia di Dio che operava in lei, Maria ha vissuto fin dalla fanciullezza con un orientamento profondo alla verginità. Ella è stata così preparata in modo straordinario al compito di diventare la madre del Figlio di Dio in forma verginale.

Dunque quando essa domanda: "Come avverrà questo", sta chiedendo: come può avvenire che io concepisca un figlio visto che ho questo intenso desiderio (o: ho preso questa decisione) di non conoscere uomo, di essere vergine per il Signore? Come può Maria essere madre se il Signore l'ha chiamata ad essere vergine? A questa domanda risponderà il secondo annuncio dell'angelo.

II.2.1.3 Il secondo annuncio

Le parole dell'angelo nei vv. 35-37 confermano in pieno questa interpretazione. Esse infatti sono una "risposta" per spiegare a Maria come ella diventerà madre pur non conoscendo uomo, cioè rimanendo vergine. Per noi è importante in modo particolare il v. 35:

Rispondendo l'angelo le disse: Lo Spirito Santo verrà su di te, e la potenza dell'Altissimo ti adombrerà. Perciò anche colui che nascerà santo sarà chiamato figlio di Dio.

La *risposta* alla domanda di Maria comprende due parti:

1) Il concepimento del bambino non sarà causato da un rapporto con un uomo, ma sarà opera dello Spirito Santo che verrà su di lei. Le due frasi della prima metà del versetto sono parallele e vogliono dire la stessa cosa. In molti testi, soprattutto lucani, lo Spirito Santo è inteso come una "potenza" divina (cfr. Lc 24,49; At 1,8). L'uso del verbo "adombrare" aggiunge però un riferimento alla nube del deserto che copriva con la sua ombra la tenda della riunione dove risiedeva l'arca dell'alleanza, considerata come il luogo della presenza di Dio. Maria diventa così la nuova arca dell'alleanza

²⁹ Sono sempre di più tuttavia gli autori che sostengono, sulla base delle scoperte di Qumran, che fosse possibile al tempo formulare voti di verginità (cfr. a questo proposito *Il rotolo del Tempio* [11QTempio] 53,16-54,3, in L. Moraldi [ed.], *I manoscritti di Qumran*, 792-793).

dove Dio dimora. Dunque per il potere dello Spirito Santo che scenderà su di lei, Maria concepirà un figlio. Maria diventerà madre pur rimanendo vergine.

2) La seconda parte del versetto viene a volte tradotta “colui che nascerà sarà santo e chiamato figlio di Dio”. Questa traduzione non è esatta³⁰. Il termine “santo” non si riferisce alla futura santità di Gesù, ma è un predicato di “nascerà”; esso ci informa sul *modo* in cui il bambino nascerà, cioè in modo santo. Egli nascerà santo, perché nascerà per opera dello Spirito Santo, senza intervento umano³¹. Per questo, a motivo della sua concezione verginale sarà chiamato, cioè riconosciuto, come Figlio di Dio. Il concepimento verginale di Maria è il segno necessario perché gli uomini riconoscano la filiazione divina di Gesù.

Nel v. 37 l'angelo conclude il suo annuncio con una affermazione che spazza via ogni possibile dubbio su quello che ha detto:

Poiché non sarà impossibile presso Dio nessuna parola.

A Dio nulla è impossibile; Dio realizza ogni sua parola. A conferma di questo nel versetto precedente l'angelo aveva offerto a Maria un segno, quello della cugina Elisabetta che, pur essendo sterile, si trova ora incinta. Dio trae la vita lì dove l'uomo non può. L'affermazione dell'angelo ricorda quella che si trova in Gen 18,14:

Forse è impossibile presso Dio una parola? (LXX)

Se Sara aveva riso all'annuncio di Dio che dopo un anno avrebbe avuto un figlio, Maria invece, anche attraverso il segno della cugina è invitata a non dubitare³². Come Dio ha reso feconda Sara e dopo di lei lungo la storia della salvezza tante donne sterili, così ora al culmine della storia della salvezza Dio farà concepire una donna senza intervento umano.

II.2.1.4 La risposta di Maria

La pericope si conclude con la risposta di Maria all'angelo; v. 38:

Allora Maria disse: Ecco la serva del Signore; avvenga in me secondo la tua parola. E l'angelo partì da lei.

³⁰ Si può notare il cambio avvenuto nella nuova traduzione della CEI del NT (edizione 1997) rispetto a quella precedente.

³¹ Secondo alcuni avremmo qui un accenno alla *virginitas in partu*, la verginità di Maria nel parto. Secondo la concezione levitica ciò che rende impuri nel parto è lo spargimento di sangue. Ora se il bambino nasce santo ciò significherebbe che nel suo parto non c'è stata perdita di sangue.

³² Per il collegamento con l'episodio di Sara, cfr. R. E. BROWN, *La nascita del Messia*, Assisi 2002, 429.

L'annuncio dell'angelo esige una risposta da parte di Maria, esige di essere accolto per potersi realizzare. L'angelo lascia Maria soltanto dopo aver ricevuto la risposta. Ciò significa che l'incarnazione non può avvenire senza il sì di Maria. Quello che ella dice si collega con l'ultima affermazione dell'angelo. Come egli ha detto: «Non sarà impossibile a Dio *nessuna parola*», così Maria dice «avvenga in me *secondo la tua parola*». Con questo si riconosce da un lato che la parola dell'angelo è la stessa parola di Dio e che accogliere l'una significa accogliere l'altra; e d'altro lato in questo modo professa la sua fede nell'adempimento di quanto l'angelo ha detto.

È importante il termine che viene usato: γένωιτο. Si tratta di una forma *ottativa*, la quale esprime un "gioioso desiderio di ...". Il *fiat* di Maria non è dunque per nulla una espressione di rassegnazione, una sottomissione quasi contro voglia. Il γένωιτο esprime tutta la gioia di Maria nell'accogliere l'annuncio dell'angelo e quindi la volontà di Dio per lei. Il sì di Maria non è una semplice accettazione passiva e ancor meno una rassegnazione. È invece un desiderio gioioso di collaborare al piano di Dio, un desiderio che fa eco a quello del v. 34 riguardo al suo orientamento verginale. È la gioia dell'accoglienza totale della stupenda volontà di Dio per lei, di poter far parte del disegno salvifico di Dio. Tale gioia fa eco all'invito iniziale dell'angelo "rallegri".

II.2.2 IL SIGNIFICATO TEOLOGICO

II.2.2.1 La filiazione divina

Abbiamo visto che in Lc 1,35, dopo che l'angelo ha annunciato il concepimento per azione della "potenza dell'Altissimo", cioè dello Spirito Santo, si afferma: "Pertanto (διὸ καὶ), anche quello che nascerà santo sarà chiamato figlio di Dio". Questa seconda affermazione viene posta come diretta conseguenza del concepimento per opera dello Spirito Santo. Il διὸ καὶ indica un rapporto causale: il concepimento verginale di Maria, cioè senza intervento umano sarà alla base del riconoscimento di Gesù come figlio di Dio. Gesù sarà chiamato figlio di Dio perché il suo concepimento nel seno di Maria ha una origine divina. Gesù non può avere due padri. Se egli sarà riconosciuto come figlio di Dio questo implica il concepimento verginale. Però attenzione; Lc 1,35 non dice questo. Non dice "poiché egli è il figlio di Dio allora si deve ritenere, si deve dedurre, che Maria abbia concepito verginalmente"³³. Il nostro testo dice il contrario. È la verginità di Maria

³³ Riguardo la questione del "theologómeno" cfr. A. AMATO, *Gesù il Signore*, 414-416.

(dimostrata anche nel momento del parto) che porterà Gesù ad essere chiamato, cioè riconosciuto come figlio di Dio.

La verginità di Maria aiuterà a riconoscere in Cristo il Logos, il Figlio unigenito del Padre, fatto carne; Gv 1,14:

E il Logos divenne carne e fece la tenda in mezzo a noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come Unigenito presso il Padre, pieno di grazia e di verità.

Colui che dimorava nel Padre (Gv 1,1-2) divenne carne e ha posto la tenda in mezzo agli uomini. Il riferimento al “porre la tenda” ci ricorda quello di Lc 1,35 che, come abbiamo visto, rimanda alla presenza di Dio in mezzo al suo popolo durante il periodo del deserto. Come Lc, anche Gv vede nella tenda del deserto una figura che trova compimento nell’incarnazione. Il Verbo di Dio ha preso carne, cioè la natura umana, da una vergine, e proprio per questo “noi”, quelli in mezzo ai quali egli ha posto la sua tenda, abbiamo contemplato la sua gloria di Unigenito dal Padre. Cristo il è Figlio del Padre, perché non ha un padre umano; Cristo è il Figlio del Padre perché è nato da una vergine.

II.2.2.2 L’origine divina di Cristo

Per il Vangelo di Gv Gesù è colui che è disceso dal cielo. Molte volte si sottolinea la difficoltà degli interlocutori di Gesù nei confronti della sua origine e provenienza. Per esempio in Gv 1,45-51 vediamo una trasformazione dell’opinione di Natanaele, il quale dubita di Gesù come Messia per il fatto che è di Nazaret. Ma dopo l’incontro egli esclama: «Da dove (πόθεν) mi conosci?»; vale a dire: qual è l’origine di questa tua conoscenza? La risposta di Gesù («Prima che Filippo ti chiamasse essendo sotto il fico ti ho visto») risulta così straordinaria da suscitare in Natanaele la confessione di fede: «Tu sei il Figlio di Dio». Per capire questa affermazione non dobbiamo dimenticare che la domanda a cui Gesù risponde riguarda l’origine della conoscenza di Gesù. L’accento della risposta di Gesù cade su “io ti ho visto”. Cioè: tu mi chiedi come io ti conosca se non ci siamo mai visti; io ti dico che anche se tu sei stato chiamato da Filippo *quando eri sotto il fico*³⁴, io già ti conoscevo, io già ti ho visto e ti ho chiamato. Gesù esprime così l’elezione divina che egli ha fatto su di lui prima ancora dell’intervento umano³⁵.

Molto spesso in Gv il “vedere” è sinonimo di conoscere e il conoscere indica una elezione, una chiamata. Gesù ha visto Natanaele prima che Filippo lo chiamasse. Ciò significa che è Cristo stesso che lo ha chiamato

³⁴ È possibile intendere la frase in questo modo.

³⁵ È qualcosa di simile a quanto appare in Is 49,1 e Ger 1,5.

perché lo ha eletto ancor prima che Filippo lo chiamasse. Gesù mostra quindi di avere quella peculiarità tutta divina di compiere una elezione sulle persone. Dunque la professione di fede di Natanaele è determinata dalla consapevolezza che Gesù possiede una conoscenza, e quindi una origine, divina. I vv. 50-51 evidenziano ancora di più questa verità. Se all'inizio della pericope Filippo affermava l'opinione corrente riguardo a Gesù "figlio di Giuseppe di Nazaret", alla fine Gesù dice: "Tu vedrai ..., voi vedrete ...". Si vedrà, cioè si crederà una realtà diversa da quella creduta finora. Gesù non è figlio di Giuseppe da Nazaret, ma viene dal cielo. Il Figlio di Dio è presente nel figlio dell'uomo, nel quale la comunicazione tra cielo e terra trova d'ora in poi il suo punto di appoggio.

Ma il testo più interessante a questo riguardo è quello che appare in Gv 6,41-47. Siamo nel contesto del discorso sul pane di vita. Gesù ha affermato che il vero pane dal cielo "è colui che discende dal cielo" (v. 33) e che lui è il "pane della vita" (v. 35) ed anche di essere disceso dal cielo (v. 38). A questo punto i suoi ascoltatori sono confusi; vv. 41-42:

I giudei allora mormoravano riguardo a lui poiché aveva detto: Io sono il pane disceso dal cielo. E dicevano: Non è costui Gesù il figlio di Giuseppe, di cui conosciamo il padre e la madre? Come ora dice: Sono disceso dal cielo?

Come spesso accade in Gv, ci troviamo davanti un contrasto radicale fra la "pretesa" di Gesù (ciò che egli afferma di essere) e quello che invece capiscono i suoi interlocutori. Gesù più volte ha contestato la conoscenza che i giudei pensano di avere su di lui³⁶. Questo contrasto già ci invita a porci nella giusta prospettiva sul come considerare l'origine di Gesù; l'evangelista ci invita a non guardare a Gesù nello stesso modo con cui lo vedono i suoi interlocutori. Riguardo a Cristo possiamo pensare erroneamente di possedere una conoscenza vera. Gv ci vuole mettere in guardia da questo pericolo e ci invita a saper vedere oltre l'apparenza. Anche nel nostro testo i giudei affermano di conoscere l'origine di Gesù, i suoi genitori. A causa di questa conoscenza essi mormorano per le affermazioni di Gesù. Nei vv. 43-47 Gesù risponde implicitamente che in realtà essi non conoscono suo Padre, tant'è vero che essi non possono venire a lui (cioè credere in lui) perché non hanno ascoltato e imparato dal Padre (cfr. Gv 6,64-65). Essi non conoscono suo Padre perché nessuno può conoscere il Padre se non colui che "viene da presso Dio". Gesù è disceso dal cielo perché "viene da Dio". La sua origine non è da Nazaret e suo padre non è Giuseppe (notare che non dice nulla della madre); ma egli viene dal cielo e suo Padre è Dio. Come in 1,14, Gv sottolinea attraverso la disputa con i giudei e il contrasto tra apparenza e realtà la vera origine divina di Cristo. Egli è l'Unigenito dal Padre.

³⁶ Cfr. Gv 7,27-29; 8,19; 15,21; 16,3.

Il rapporto filiale di Gesù con il Padre lo rivela come “Figlio di Dio” nel senso più forte del termine, come appare in Gv 5,18:

I giudei cercavano ancor più di ucciderlo, poiché non solo violava il sabato, ma anche chiamava Dio “suo proprio Padre”, facendosi uguale a Dio.

II.3 LA PERSONA E LA MISSIONE DI CRISTO (E DI MARIA) NEL VANGELO DI GV

II.3.1 GESÙ LO SPOSO: Gv 2,1-11

Questa pericope conclude quello che in Gv viene chiamato il ciclo della “settimana inaugurale” che ha come tema di fondo la progressiva rivelazione di Gesù³⁷. Infatti la pericope si conclude con la sintesi del v. 11:

Questo inizio dei segni Gesù fece a Cana di Galilea, e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.

La settimana inaugurale si conclude dunque con la fede in Gesù grazie al “segno” che egli ha compiuto e che ha rivelato la sua gloria. Questo versetto ci offre una indicazione di base su come si debba interpretare il miracolo. Quello che Gesù compie a Cana è un segno, cioè un simbolo, con il quale egli manifesta la sua gloria. I “segni” in Gv non sono necessariamente dei miracoli. Sono degli atti simbolici con i quali Gesù si manifesta come Messia e Figlio di Dio; anche le sue parole possono essere dei segni³⁸.

Nei Sinottici il miracolo di Gesù è una δύναμις, una manifestazione della sua *potenza*; in Gv invece il miracolo è un σημεῖον, un’opera che è simbolo di qualcosa d’altro³⁹. Quello che è importante è dunque non fermarsi al miracolo, come un fatto prodigioso, ma saper interpretare il suo significato simbolico. Si tratta di decifrare il linguaggio simbolico del racconto. Il miracolo di Cana è una rivelazione della realtà profonda di Gesù, e come ci dice il v. 11 questa realtà è la sua gloria. Il fatto poi che questo miracolo non sia soltanto un segno, ma l’inizio dei segni, acquista un rilievo ancora maggiore. Si può quasi dire che questo sia “il” segno per eccellenza, il miracolo che rivela in maniera paradigmatica la realtà di Cristo e la sua missione. Per questo occorre analizzarlo attentamente.

³⁷ Per questo brano mi ispiro in buona parte (ma non in tutto) a I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 177-225.

³⁸ Cfr. 12,33; 18,32; 21,19.

³⁹ Ciò è vero anche nei Sinottici. I miracoli non sono mai fine a se stessi ma sempre in qualche modo un simbolo visibile di una realtà meno visibile ma superiore. Basti pensare al miracolo del paralitico (Mt 9,1-8). Però in Gv questo è vero in modo del tutto speciale.

II.3.1.1 Analisi

• Vv. 3-5

³Essendo venuto a mancare il vino, la madre di Gesù dice a lui: *Non hanno vino.* ⁴Gesù le dice: *Che c'è fra me e te, donna? Non è ancora giunta la mia ora.* ⁵La madre di lui dice ai servi: *Fate ciò che vi dice.*

In questi versetti si presenta il dialogo tra Gesù e la madre. Occorre rilevare, perché non è così ovvio come può sembrare, il ruolo centrale della madre di Gesù. Al v. 1 ella è nominata prima ancora di Gesù e dei suoi discepoli, i quali compaiono al v. 2 come se fossero stati invitati in un secondo tempo («Furono poi invitati anche ...»). Il dialogo, come spesso succede in Gv, è enigmatico, soprattutto a causa della risposta di Gesù alla madre. Ella fa notare al figlio che è venuto meno il vino della festa nuziale⁴⁰; possiamo dire che il vino è la festa (cfr. Sal 104,15; Sir 31,27), specialmente se si tratta di una festa così importante come quella nuziale. La mancanza di vino durante un banchetto di nozze è quindi una mancanza molto grave. A livello simbolico ciò significa che la festa, la gioia, l'allegria, è sparita (cfr. Is 24,11). L'intervento di Maria di per sé è una semplice constatazione, ma ovviamente se l'evangelista pone questa constatazione in bocca a Maria ciò significa che dietro all'affermazione ci deve essere qualcosa d'altro. Certamente ci deve essere una sua preoccupazione per l'imbarazzante situazione in cui si vengono a trovare gli sposi e i loro familiari. Anche la risposta di Gesù fa capire che implicitamente Maria sta chiedendo qualcosa al figlio.

La domanda di Gesù nel v. 4 (letteralmente: «Che cosa a me e a te, donna?») è una espressione ebraica che appare nell'AT⁴¹ e che serve a prendere le distanze dall'interlocutore e dalle sue posizioni. Spesso la frase esprime una durezza, come a dire: «Che c'è in comune fra noi? Lasciami in pace» (cfr. Lc 4,34; 8,28). Altre volte invece indica una semplice incomprensione (cfr. 2Re 3,13), e questo è il caso anche nel nostro testo. Tuttavia perché Gesù risponda in questo modo non è immediatamente decifrabile. Probabilmente la «distanza» che egli vuole esprimere con questa frase è quella fra il livello della realtà su cui si pone l'affermazione di Maria (manca il vino che occorre per una festa di nozze) e il livello simbolico su cui Cristo si pone (il vino che manca è un altro). Ambedue parlano della mancanza di vino, ma su un livello differente⁴². Secondo alcuni la domanda di Gesù andrebbe dunque intesa: «Che cosa è (il vino) per me e per te?»; vale a dire: Per me e

⁴⁰ Come specifica il codice sinaitico: «Essi non avevano vino poiché era terminato il vino delle nozze; allora la madre di Gesù ...».

⁴¹ Gdc 11,12; 2Sam 16,10; 19,23; 1Re 17,18.

⁴² È tipico del quarto Vangelo questo cambio di prospettiva dal livello della realtà quotidiana e materiale in cui si pongono gli interlocutori di Gesù e quello simbolico su cui egli invece si pone.

per te la parola vino non ha lo stesso senso. Ci si può chiedere allora: qual è il senso che Gesù dà alla parola vino?

Alla domanda segue una affermazione riguardo la “ora” di Gesù. Questo termine è molto importante in Gv, e anche nel nostro racconto gioca un ruolo chiave. La frase viene interpretata in diversi modi: 1) Gesù dichiara che non è venuto ancora il suo momento di compiere miracoli (però poi forse per accontentare la madre lo fa); 2) Siccome la “ora” di Gesù in Gv è il momento della sua morte in croce, egli starebbe dicendo che esso non è ancora arrivato; 3) Alcuni ritengono che la frase debba essere intesa come interrogativa, vale a dire: “Non è (forse) *già* giunta la mia ora?”. In questo caso Gesù starebbe affermando il contrario, cioè che è proprio il momento di compiere un segno con il quale egli va a manifestare la sua gloria e che diventa un simbolo della glorificazione sulla croce. L’ora di Gesù che è giunta sarebbe quella dell’inizio della sua automanifestazione⁴³.

A me pare che la frase debba essere intesa secondo le espressioni simili di Gv 7,30; 8,20. Gesù è stato mandato dal Padre per un’ora, un preciso momento che coincide con un evento (secondo la concezione giudaica del tempo per cui il tempo non è mai “vuoto”, ma coincide con il suo evento). L’ora di Gesù è l’*evento* della sua glorificazione sulla croce (cfr. Gv 12,23-27; 13,1; 17,1). Alla fine del suo ministero pubblico Gesù dichiara che è «giunta l’ora che il figlio dell’uomo sia *glorificato*». La morte in croce di Cristo sarà la glorificazione sua e del Padre (cfr. 21,19). La glorificazione del Figlio coincide con la sua ora. Gesù manifesta la sua gloria nel momento in cui assume la sua ora, vale a dire l’evento per cui il Padre l’ha mandato. Se dunque in 2,11 si dice che Gesù con il segno di Cana ha manifestato la sua gloria, ciò significa che tale segno è un simbolo di quello che lui realizza non adesso (perché non è ancora giunta l’ora della sua glorificazione), ma in futuro, al momento della sua ora. Il segno delle nozze di Cana rimanda al momento in cui Gesù muore in croce, in cui di nuovo sarà presente la “donna”, e in cui si realizzeranno le nozze messianiche (Gv 19,25-27). Quello che inizia con questo segno non è l’ora della sua glorificazione finale, ma l’ora della sua manifestazione come Messia (cfr. Gv 4,23ss.; 5,25). Con questo segno Gesù *inizia* la sua “automanifestazione” attraverso i segni

⁴³ Questa interpretazione, che sulla base grammaticale è possibile ed è sostenuta da vari esegeti (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 204-205), sembra dettata dalla necessità di risolvere due difficoltà: 1) La distanza che Gesù prende dalla madre nel caso di una frase affermativa sembra troppo forte; essa tuttavia è ben in linea con altre risposte di Gesù che troviamo nei sinottici (Lc 2,49; Mc 3,33-35), e anche nel passo parallelo di Gv 19,25ss. tale distanza non è minore. 2) Sembra esserci contraddizione fra quanto Gesù dice alla madre e quanto poi invece fa; tuttavia questo in Gv appare essere un atteggiamento non insolito (cfr. 7,6-10).

che saranno descritti da ora in poi, fino al segno ultimo e fondamentale che sarà quello della sua morte in croce⁴⁴.

Nel v. 5 abbiamo di nuovo un intervento di Maria. Le parole che rivolge ai servi vengono solitamente accostate al testo di Gen 41,55, in cui si invita il popolo a obbedire a Giuseppe, il quale provvederà il pane per il tempo in cui ci sarà carestia. In questo caso Gesù sarebbe analogicamente colui che provvede il vino della festa quando viene a mancare. Sembra tuttavia può opportuno vedere la frase collegata a quei testi che descrivono l'accettazione delle obbligazioni dell'alleanza al Sinai da parte del popolo; Es 19,5-8:

⁵*Se voi obbedirete alla mia voce e osserverete la mia alleanza sarete la mia proprietà tra tutti i popoli [...]* ⁶*[...] Queste parole dirai agli israeliti [...]*

⁸*Tutto il popolo insieme rispose: Tutto ciò che il Signore ha detto noi lo faremo.*

In questo testo (come anche in Es 24,3 e Dt 5,27) va sottolineato il ruolo del mediatore verso il popolo e la risposta del popolo. Ciò che il popolo risponde in Es 19,8 è molto simile a quanto Maria dice ai servi. In queste parole di Maria (le ultime che appaiono nei Vangeli) risuona la risposta del popolo con cui Israele accoglie ed entra in alleanza con Dio. Possiamo dire che ella da un lato personifica il popolo dell'alleanza e dall'altro esercita un compito di mediatrice nell'invitare i servi a fare altrettanto, ad assumere quell'atteggiamento proprio dell'alleanza che è la sottomissione perfetta alla volontà di Dio, l'obbedienza ai comandi di Jahveh. È interessante che nei vv. 7-8 i servi eseguono perfettamente ciò che Gesù comanda loro. Il termine *διδάκονοι* sta probabilmente ad indicare i veri discepoli di Gesù, così come in Gv 12,26. Questi servitori che obbediscono a Gesù finiscono così per rappresentare il nuovo popolo di Dio. Ma in questo nuovo popolo dell'alleanza Maria ha un ruolo preminente.

• Vv. 6-9

Questi versetti ruotano intorno a delle giare contenenti l'acqua per le abluzioni che gli ebrei sono soliti fare prima di mettersi a tavola (cfr. Mc 7,1-5). L'acqua è indispensabile per la purificazione secondo la legge di Mosè. Notiamo che Gesù comanda di riempirle fino all'orlo. Gv descrive anche nei dettagli la capacità delle giare. Tutto ciò non può essere senza significato. L'evangelista vuole sottolineare la provenienza del vino. Questo si nota anche dall'insistenza del v. 9:

Come il maestro di tavola ebbe assaggiato l'acqua diventata vino (e non sapeva da dove fosse, ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua) ...

⁴⁴ Va rilevato però che l'αρχή di cui si parla qui non indica semplicemente il primo di una serie di segni, ma soprattutto il segno fondamentale, quello che annuncia già il compimento della missione messianica di Gesù che avrà il suo τέλος nella sua glorificazione sulla croce (cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, 193-195).

Tutto il versetto sembra stato scritto soltanto per insistere sulla provenienza e sulla natura del liquido che il maestro di tavola beve. L'elemento che Gesù usa per provvedere il vino non è dunque per nulla senza significato.

• Vv. 10-11

¹⁰*E disse (il maestro di tavola) a lui (lo sposo): Ogni uomo serve prima il vino buono e quando sono brilli quello inferiore; tu hai conservato il vino buono fino ad ora.* ¹¹*Questo inizio dei segni Gesù fece ...*

Ad un livello puramente letterario, questo versetto riporta l'affermazione del maestro di tavola nei confronti dello sposo; si tratta di una constatazione di sorpresa che tuttavia non sembra dire molto ai fini del racconto. Ma se si legge il versetto nel suo contesto e sul piano simbolico che tale contesto mette in luce, allora le affermazioni danno il senso del segno compiuto da Gesù. Vediamo infatti che nei vv. 9-11 c'è un passaggio dallo "sposo" (v. 9) al "tu" (v. 10) a Gesù (v. 11). Possiamo chiederci: chi è questo "tu" che ha conservato il vino buono fino ad ora? A livello letterario è lo sposo che sta celebrando la sua festa e che deve provvedere il vino per gli invitati (v. 9). Ma a livello simbolico, che è quello che interessa all'evangelista, è Gesù stesso che con questo segno di conservare il vino buono *fino ad ora* dà inizio ai suoi segni (v. 11). Il segno di Cana consiste nel dono del vino buono, che come sappiamo dal v. 3 è il vino delle nozze; Cristo ha conservato fino ad ora il vino dell'alleanza nuova che Dio stipulerà con il suo popolo.

II.3.1.2 Interpretazione

1. Il vino

Gesù dà inizio così alla sua automanifestazione messianica. Ma cosa esattamente egli manifesta del suo messianismo? Leggendo la frase conclusiva del v. 10 come rivolta a Gesù possiamo capire che con il miracolo di Cana egli annuncia la sua missione di portare il vino buono. Il vino è uno degli elementi più importanti del banchetto messianico⁴⁵. L'immagine del vino viene però accostata anche al tema della sapienza (cfr. Pr 9,2.5-6). La sapienza personificata invita a partecipare al suo banchetto e a bere il suo vino; si tratta ovviamente del suo insegnamento. Il vino della sapienza è la torah, la legge di Dio. Partecipare al banchetto della sapienza significa nutrirsi del suo insegnamento, come appare chiaro in Is 55,1-3a (cfr. Sir 24,19-22). Il vino diventerà così nell'interpretazione giudaica uno dei simboli preferiti della torah e dell'insegnamento che il Messia porterà. Se questo è lo sfondo del segno che Gesù compie, allora il vino è la parola di Cristo. Se l'acqua delle giare raffigura il mezzo di purificazione dei giudei, d'ora in poi tale purificazione avverrà per mezzo del vino di Cristo, cioè la

⁴⁵ Cfr. Am 9,13-14; Gl 2,24; 4,18; Is 25,6.

sua parola (Gv 15,3). L'acqua in questo caso rappresenta la legge mosaica che viene ormai superata dalla verità di Cristo (Gv 1,17)⁴⁶. La verità di Cristo è la sua parola (Gv 8,31-32), ma in definitiva è lui stesso (Gv 14,6).

Il segno del vino può avere però anche un riferimento al sangue di Cristo e quindi all'eucarestia. Il collegamento vino-sangue è presente nell'AT in testi messianici (cfr. Gen 49,11; Is 63,1-3). In Gv 6,53-56 Gesù parla del suo sangue come se fosse vino. L'unico altro luogo in Gv dove appare la parola sangue (oltre a 1,13) è in 19,34 (in unione ad "acqua") in relazione alla sua morte e come simbolo della stipulazione della nuova alleanza (cfr. Eb 9,19, in riferimento a Es 24,6-8). Il sangue di Cristo diventa così il nuovo mezzo di purificazione dei peccati (1Gv 1,7) che sostituisce l'acqua delle abluzioni giudaiche. L'acqua e il sangue di Cristo che escono dal suo costato sono segno della purificazione di peccati, secondo quanto profetizzato in Zc 12,10; 13,1, testi che Gv cita subito dopo (19,37).

2. Lo sposo

Se Gesù è colui che fornisce il vino, egli è dunque il vero Sposo. Non è senza significato il fatto che Gesù operi questo miracolo in un contesto nuziale. Nel linguaggio di alleanza lo sposo è Dio e la sposa è il popolo. Anche il futuro Messia veniva descritto in termini sponsali. Se Cristo è lo sposo messianico ciò significa che siamo in un contesto di alleanza, come già avevamo notato in precedenza. Se il vino delle nozze è finito (v. 3) ciò significa in qualche modo che la gioia di quel rapporto privilegiato fra Dio e Israele è terminata; l'antica alleanza è andata in crisi, a causa dell'infedeltà del popolo, come spesso i profeti hanno evidenziato. Sono necessarie delle nuove nozze. Questo lo vediamo confermato da Gv 3,26.29. Qui Giovanni Battista risponde all'osservazione che "tutti vanno a" Cristo dicendo che la sposa appartiene allo sposo. Il parallelo è chiaro. Quei "tutti" simboleggiano il nuovo popolo di Dio, il nuovo Israele, la sposa che appartiene a

⁴⁶ Non bisogna secondo me parlare esageratamente di contrapposizione tra legge mosaica e parola di Cristo. Occorre invece prendere seriamente l'insistenza che l'evangelista pone sull'origine del vino, in particolare nel versetto 9. Il vino di Cristo viene dall'acqua dei giudei, e non può essere altrimenti. La sua parola è parola di Dio, così come la torah. Cristo è figlio del suo popolo e sa che "la salvezza viene dai giudei" (4,22). D'altro lato, mentre la torah non era riuscita a liberare i giudei dal loro peccato e farli rimanere nella verità, la parola di Cristo ha invece questo potere per chi la accoglie (8,31-32). Ma per fare questo si deve riconoscerla come parola divina (cfr. 6,60.63.68). Infatti quel *πόθεν* del v. 9 a livello simbolico sta ad indicare, come spesso in Gv, l'origine misteriosa e potremmo dire divina del vino; i servi che hanno attinto l'acqua sanno "da dove" viene quel vino, sanno che esso viene da Cristo.

Cristo-sposo⁴⁷. Le nozze di Cana fungono così da segno di altre nozze, quelle che Cristo-sposo compirà con il nuovo popolo di Dio⁴⁸.

3. La gloria

Con questo segno Gesù manifesta la sua gloria. Abbiamo visto che la gloria di Gesù nel quarto Vangelo coincide con la sua ora, cioè l'evento del Calvario (cfr. Gv 7,39; 12,28; 13,31). Nell'AT la "gloria" è un tipico attributo divino; è lo splendore della manifestazione del Dio invisibile. In Gv il concetto di "gloria" rimanda spesso agli eventi dell'Esodo in cui Dio si è *mostrato* glorioso in mezzo al suo popolo (cfr. Gv 12,28). In tale contesto la gloria di Jahveh si è manifestata come una forza vincitrice contro le potenze di morte⁴⁹, mentre altre volte è collegata con la misericordia verso i peccatori⁵⁰. Sulla croce Gesù mostra la gloria del Padre, soprattutto come misericordia verso i peccatori e come vittoria sulla morte. La gloria di Gesù è la manifestazione delle sue caratteristiche divine e riflesso dell'invisibile Dio (cfr. Gv 1,14.18). Manifestando la sua gloria, Gesù a Cana si presenta come lo Sposo divino del nuovo popolo di Dio, con il quale concluderà una nuova e definitiva alleanza.

4. La "donna"

Se Gesù "funziona" come lo sposo, chi è la sposa in questo racconto? Senza dubbio non può passare sotto silenzio il ruolo che Maria svolge in questo segno di Gesù. Anche lei entra nel mistero del simbolismo del segno. Gesù si rivolge alla madre con il termine "donna" e già questo le attribuisce un significato simbolico. Non occorre addolcire l'interpretazione evitando di trovare nell'appellativo un senso di distacco, che comunque Gesù, iniziando la sua manifestazione come Messia, deve assumere. Però non è questa la cosa principale. Possiamo chiederci: quale "donna" è Maria? Abbiamo visto in 2,5 che Maria da un lato svolge nei confronti dei servi lo stesso ministero di Mosè, di mediatore dell'alleanza, e dall'altro ella si mostra come la prima contraente dell'alleanza, la primizia del popolo di Dio. Maria rappresenta così la donna-Israele, la figlia di Sion. Nell'AT la Sion ideale dei tempi escatologici viene raffigurata con l'immagine di una donna, a volte *figlia*, a volte *vergine*, a volte *sposa*, a volte *madre*. Maria è la "donna" in quanto riunisce in sé questi aspetti e diventa figura e primizia

⁴⁷ Possiamo notare che in Mc 2,19 Gesù parla di sé come lo "sposo" e collega a questa metafora la parabola del vino nuovo (cfr. anche Mt 22,2; 2Cor 11,2; Ap 19,7).

⁴⁸ Possiamo chiederci: quando questo si realizza? A mio parere questo avviene nel momento in cui Gesù assume la sua ora, al momento della sua glorificazione sulla croce, di cui il miracolo di Cana è un simbolo.

⁴⁹ Il faraone, il suo esercito, il mare, il deserto, ecc.; cfr. Es 14,4.17-18; Nm 14,22.

⁵⁰ Cfr. Es 16,7.10; 33,18-19; Nm 20,6.

della nuova Sion⁵¹. Maria, vera figlia di Sion perché figlia del suo popolo, diventa la “figlia di Sion”, personificazione del nuovo popolo messianico. In nome del popolo di Dio ella pronuncia ai servi le parole dell’alleanza, con cui la nuova Sion entrerà in matrimonio con lo Sposo. Maria è colei che attua perfettamente l’atteggiamento richiesto al popolo dell’alleanza, vale a dire l’obbedienza perfetta alla volontà di Dio (cfr. Mc 3,33-35). Ed è per la sua mediazione⁵² che i servi eseguiranno perfettamente i comandi di Gesù.

II.3.2 MARIA MADRE DELLA CHIESA: Gv 19,25-27

Questa pericope forma con Gv 2,1-11 una evidente inclusione tematica. La scena descritta in questi versetti riprende le parole di Gesù di 2,4. Egli infatti si rivolge alla madre chiamandola “donna”; inoltre in tal luogo la menzione dell’*ora* rimanda al momento della sua morte (anche in 19,27 appare il termine “ora”). Se il miracolo di Cana è l’inizio del ministero messianico di Gesù, questa pericope ne costituisce il compimento. In 19,25-27 si descrive l’ultimo atto messianico di Gesù, il compimento della Scrittura, come suggerisce il versetto successivo; 19,28:

Dopo questo, sapendo che già tutto era stato compiuto perché la Scrittura fosse (perfettamente) compiuta, disse ...

La scena descritta in 19,25-27 costituisce dunque il compimento della storia della salvezza. Qui l’ora di Gesù raggiunge la sua pienezza⁵³.

II.3.2.1 Analisi

• Vv. 26-27a

Gesù vedendo la madre e il discepolo che egli amava presso di lei, dice alla madre: Donna, ecco tuo figlio. Poi dice al discepolo: Ecco la tua madre.

⁵¹ Per un approfondimento di questa tematica cfr. I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell’alleanza*, 17-32. Cfr. poi LG 55: “I libri dell’antico testamento ... mettono sempre più chiaramente in evidenza la figura di una donna, la madre del Redentore ... Con lei infine, Figlia di Sion per eccellenza, dopo la lunga attesa, si compiono i tempi della promessa”.

⁵² “Maria si pone tra suo Figlio e gli uomini nella realtà delle loro privazioni, indigenze e sofferenze. Si pone «in mezzo», cioè fa da mediatrice non come un’estranea, ma nella sua posizione di madre, consapevole che come tale può - anzi «ha il diritto» - di far presente al Figlio i bisogni degli uomini. La sua mediazione, dunque, ha un carattere di intercessione: Maria «intercede» per gli uomini”: Giovanni Paolo II, RM 21. Riguardo al ruolo di Maria come mediatrice e al suo significato, cfr. DH 3370; LG 60-62.

⁵³ La pericope comunque è strettamente connessa con il resto della narrazione seguente (che noi non esaminiamo). È tutto il racconto di Cristo sulla croce (19,17-37) che costituisce il compimento dell’*ora* salvifica. Anche per questo commento mi ispiro all’opera di I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell’alleanza*.

Siamo di fronte ad uno schema di rivelazione⁵⁴; Gesù rivela qualcosa riguardo a sua madre. Ciò che rivela è che lei, in quanto “donna”, con la valenza di questo termine che abbiamo visto in precedenza, è madre del discepolo, che funge in questo caso come rappresentante di tutti i discepoli di Cristo. A volte in Gv un singolo funziona come rappresentante di un gruppo (cfr. la Samaritana). Il “discepolo che egli amava” sta ad indicare quelle persone che vivono nella comunione con lui, nella sua ἀγάπη; egli rappresenta gli “amici” di Gesù (Gv 15,13-15), i discepoli che vivono nel suo amore (Gv 15,9). Questo personaggio senza nome personifica il vero discepolo. Gesù rivela dunque una nuova dimensione della maternità di Maria, che a questo punto non è più solo la madre di Gesù, ma di tutti i suoi discepoli. D’altro lato d’ora in poi i discepoli di Gesù saranno figli di Maria.

Maria dunque in questo momento viene designata da Gesù come madre di tutti i discepoli; ella lo è in quanto “donna”. Abbiamo visto che il termine rimanda alla Sion ideale dei tempi escatologici, dei tempi messianici; tale Sion è spesso descritta come una madre⁵⁵. La “Madre Sion” raduna i suoi figli dall’esilio perché formino con lei il nuovo popolo di Dio. Questa immagine viene usata da Gesù nel quarto Vangelo ed applicata a Maria e al discepolo. Maria viene così rivelata come la nuova Sion intorno alla quale si radunerà il nuovo popolo di Dio, i discepoli di Cristo.

Secondo alcuni autori il nostro testo realizza la metafora di Gv 16,21:

La donna quando partorisce è triste perché è arrivata la sua ora; quando però ha partorito il bambino non si ricorda più dell'afflizione per la gioia che è nato un uomo nel mondo. Anche voi dunque ora avete tristezza ...

La metafora della partoriente è stata interpretata in diversi modi. A mio parere qui vanno rilevati due livelli sovrapposti. Da un lato Gesù paragona la sua morte ad un parto; d’altro lato la tristezza della partoriente viene applicata ai discepoli (“anche voi ...”)⁵⁶. I discepoli di Gesù sono questa “donna” che deve passare per l’esperienza della tristezza perché venga alla luce un uomo. Essi devono passare per il travaglio del parto perché venga alla luce il nuovo popolo di Dio. Questa immagine sembra realizzarsi sotto la croce in Maria e il discepolo. Entrambi simboleggiano la Chiesa nascente, ma in modo differente. Il discepolo simboleggia i discepoli di Gesù, tutti i credenti; Maria simboleggia la Chiesa stessa nella sua funzione materna.

• V. 27b

E dal quell’ora il discepolo la accolse fra le sue cose (εἰς τὰ ἴδια).

⁵⁴ La persona A vede la persona B e dice qualcosa riguardo B iniziando con “ecco”; segue il titolo che rivela qualcosa della persona B. In Gv lo troviamo anche in 1,29.36.47.

⁵⁵ Cfr. Is 60,4; 66,8; Sal 87,4-5; Bar 4,36-37; 5,5.

⁵⁶ Da notare che anche in 16,6.22 il termine “tristezza” è applicato ai discepoli.

La frase viene spesso tradotta: “E la prese in casa sua”. Ciò non è corretto per due motivi. 1) Il verbo λαμβανω va qui inteso come “accogliere” e esprime un atteggiamento di fede, così come Gv 1,11-12; 5,43-44; 13,19-20. Il discepolo accoglie Maria, mettendo in opera quello che Gesù gli ha detto, vale a dire diventare figlio di lei, accoglierla come madre. Si tratta quindi dell’atteggiamento del vero discepolo che si fa figlio di Maria e di conseguenza come Gesù stesso. 2) L’espressione εἰς τὰ ἴδια che significa in questo contesto? Nel termine ἴδια c’è certamente l’idea di “proprietà” di qualcosa di “proprio”, di personale, anche se non necessariamente qualcosa di materiale. È possibile intendere che il discepolo ha accolto Maria fra i suoi beni spirituali, fra le sue cose proprie più preziose. Si tratta di un’accoglienza nella sfera intima della vita di fede. La sua relazione di fede non sarà solo con Cristo suo maestro, ma anche con Maria sua madre.

II.3.2.2 Sintesi

Gesù sulla croce realizza quella sua missione di sposo della nuova alleanza prefigurato nel miracolo di Cana. Dal suo sangue versato nasce il nuovo popolo di Dio rappresentato da Maria e il discepolo. Questo nuovo popolo diventa così simbolicamente anche la sposa della nuova alleanza, così come Israele lo era nell’antica. Come nell’AT la donna-Sion era la sposa di Dio nel rapporto di alleanza, così Maria, la donna-Sion, e con lei i suoi figli rappresentati dal discepolo, diventano la sposa di Cristo. La Chiesa nasce dal costato trafitto di Cristo (Gv 19,34) da cui escono sangue e acqua; ma in questa nascita Maria ha un ruolo di madre.

Se Maria è rivelata come madre del nuovo popolo di Dio ciò significa che ella partecipa al parto di Cristo. È lui la “partoriente” di Gv 16,21. Sul Calvario Cristo partorisce la sua Chiesa e si sposa con essa, così come Eva è stata sposata ad Adamo dopo essere nata dal suo costato. Da questo matrimonio fra Cristo e la Chiesa continuano a nascere i figli di Dio, «i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,13)⁵⁷. Tuttavia per diventare figli di Dio occorre diventare figli di Maria e della Chiesa. Gesù è il figlio unico di Maria, ma noi diventiamo a lui conformi se diventiamo figli di Dio e figli di Maria, come ha indicato molto bene Origene⁵⁸:

Si deve dunque osare dire che di tutte le Scritture i Vangeli sono le primizie e tra i Vangeli la primizia è costituita dal vangelo di Giovanni, di cui nessuno

⁵⁷ Possiamo notare una cosa molto interessante. Nel quarto Vangelo i discepoli di Cristo non sono mai chiamati suoi “fratelli” se non dopo la Risurrezione (20,17; 21,23); allo stesso tempo il Padre di Cristo è diventato il Padre loro (20,17). Ciò indica che con il mistero pasquale si è operata quella generazione a figli di Dio di cui parla Gv 1,13.

⁵⁸ *Commento a Giovanni*, 1,4.

può cogliere il senso se non si è appoggiato sul seno di Gesù e non ha ricevuto da Gesù Maria come madre [...] Maria non ha altri figli che Gesù; quando dunque Gesù dice a sua madre: Ecco il tuo figlio, è come se le dicesse: Ecco Gesù che tu hai generato. In effetti chiunque è arrivato alla perfezione non vive più lui, ma vive in lui Cristo (Gal 2,20) e, poiché Cristo vive in lui, è detto di lui a Maria: Ecco il tuo figlio, il Cristo.

II.3.2.3 Excursus: Eva e Maria

Maria, essendo la madre del nuovo popolo di Dio, diventa anche la madre di una nuova umanità. È noto il parallelismo fra Eva e Maria che ne fa S. Ireneo nella sua opera *Adversus Haereses*, V,19,1:

Chiaramente l'angelo annunziò a Maria, vergine già promessa sposa, la verità della venuta del Signore [...] e la soluzione della disgraziata seduzione di Eva, anch'essa già fidanzata ad un uomo. Come questa dalla parola di un angelo (il demonio) fu indotta ad abbandonare Dio trasgredendo la sua parola, così quella ricevette dall'angelo il lieto annunzio di portare Dio obbedendo alla sua parola. Eva si ribellò a Dio, Maria si piegò ad obbedire Dio [...] E come per mezzo di una vergine il genere umano fu condannato a morte, per mezzo di una vergine fu salvato.⁵⁹

Come l'inizio dell'umanità decaduta è stato determinato dal non-ascolto, così l'inizio dell'umanità nuova, l'inizio della redenzione sarà determinato dall'ascolto. Ireneo fa notare come in entrambe le donne si dà un inizio mediante l'ascolto di una parola. Eva (una vergine) ascolta la parola di un angelo, il demonio, e la crede. La parola ascoltata e creduta concepisce in lei un frutto di morte, la separazione da Dio. L'ascolto di Eva causerà la nascita di una umanità decaduta. Anche Maria (una vergine) riceve l'annuncio di un angelo che le porta una notizia opposta a quella del serpente, vale a dire una buona notizia ("Rallegrati") da parte di Dio. Maria ascolta e crede la parola dell'angelo, e grazie a tale fede la parola accolta concepisce in lei un frutto che è il Figlio di Dio. Il Verbo, la Parola, si fa carne in Maria grazie al suo ascolto con fede della buona notizia trasmessa da un angelo. Mentre Eva si ribella a Dio, Maria si sottomette alla sua volontà e da lei prende inizio una nuova umanità, la Chiesa, i figli di Dio (cfr. LG 63-64). Maria rinuncia ai suoi progetti per seguire umilmente il piano di Dio, e con lei inizia il ribaltamento di quella spirale perversa iniziata con Eva. Grazie all'obbedienza di Maria il Figlio di Dio può venire nel mondo.

Maria è immagine di ogni credente. Come lei, chiunque ascolta la buona notizia del vangelo di Cristo e la crede inizia a gestare Cristo in sé; ogni credente può, ad imitazione di Maria, diventare la madre di Cristo (cfr. Lc

⁵⁹ Cfr. anche *Adversus Haereses*, III,22,4.

8,21). Il cristiano diventa dunque una nuova creatura, un rigenerato, grazie all'accoglienza della parola del vangelo (1Pt 1,22-25)⁶⁰.

II.3.3 GESÙ *EGÔ EIMÌ*: Gv 6,16-21

Se in Gv 2,1-11 Gesù si rivela come lo Sposo divino, in Gv 6,16-21 egli compie un segno in cui si rivela come l'Adonai, il Signore dell'Esodo. L'episodio si colloca nel contesto del cap. 6 fra il segno dei pani e dei pesci e la sua interpretazione. Gesù si presenta come il vero pane disceso dal cielo. Fra il segno e la sua interpretazione Gesù compie però un altro segno. La pericope che descrive il camminare di Gesù sul mare la troviamo anche in Mt e Mc subito dopo il racconto della moltiplicazione dei pani, anche se si può facilmente notare che appaiono diverse differenze⁶¹, le quali ci aiutano a percepire la prospettiva di Gv.

II.3.3.1 Analisi

- Vv. 16-17. Questi versetti sono scarni di informazioni. Non si dice perché i discepoli decidano di attraversare il lago, se sia stata una loro iniziativa o per un comando di Gesù. C'è però una espressione che può forse aiutare a capire meglio; v. 17b:

Il buio era già arrivato e Gesù non era ancora venuto da loro.

Questa frase non è facilmente comprensibile. Si potrebbe intendere nel senso che i discepoli si aspettavano che Gesù li raggiungesse, e questo doveva avvenire *ovviamente* con una barca. Ciò lascerebbe intendere che Gesù abbia detto loro di precederli che poi li avrebbe raggiunti. A questo proposito possiamo notare che al mattino seguente la folla si accorge che “non c'era lì che una barca sola” (v. 22). Da questo si deduce che Gesù e i discepoli erano arrivati con due barche e che nel riattraversare il lago essi usano una barca lasciando l'altra a disposizione di Gesù perché li raggiunga.

Se si legge invece il v. 17b come una specie di parentesi esplicativa, si potrebbe anche intendere che i discepoli hanno aspettato che Gesù li raggiungesse sulla riva, ma siccome ormai era buio essi decidono di attraversare. In ogni modo mi sembra che l'assenza di particolari informazioni sia dovuta all'intenzione dell'evangelista di sottolineare ciò che gli interessa⁶². In questo caso si tratta della connessione fra il buio che già era arrivato ed

⁶⁰ “Cristo è stato concepito ed è nato dalla Vergine al fine di poter nascere poi anche nel cuore dei fedeli per mezzo della chiesa”: LG 65.

⁶¹ Per esempio in Gv non si dice che fu Gesù ad ordinare ai suoi discepoli di attraversare il lago, né si menziona la preghiera di Gesù. Inoltre in Mt si aggiunge l'esperienza di Pietro di camminare sull'acqua.

⁶² Tra l'altro la frase è propria di Gv; nei Sinottici non appare.

avvolgeva tutto e il fatto che invece Gesù non era ancora venuto. La *presenza* del buio va insieme all'*assenza* di Gesù. Il senso è chiaro: Gesù per Gv è la luce del mondo; chi segue lui non cammina nelle tenebre (8,12; 12,35). I discepoli però non stanno seguendo Gesù, ma lo precedono, e si trovano così in mezzo all'oscurità.

- V. 18. Non solo i discepoli si trovano al buio, ma anche con non poche difficoltà. Si vuole sottolineare la fatica, i notevoli problemi che hanno per raggiungere l'altra riva. Siamo di fronte ad una estrema debolezza umana. Tutto ciò, a livello simbolico, sta sempre in relazione all'assenza di Gesù. Gv vuole sottolineare il contrasto fra una situazione priva della presenza di Gesù e la medesima situazione dove egli è invece presente. Dal momento in cui Cristo sarà presente la situazione cambierà radicalmente (v. 21).

- V. 19. Il mare agitato e il vento forte causano la difficoltà ad avanzare. Il verbo usato sembra esprimere l'azione di remare (avanzare) con una certa difficoltà. La menzione della distanza è secondo alcuni una indicazione che essi si trovavano a metà della traversata, proprio in mezzo al lago. Si può pensare a quel tipo di situazione in cui uno non sa se sia meglio andare avanti o indietro. È la situazione in cui uno non sa cosa fare, che pesci pigliare; è la situazione che più angoscia.

In questo contesto di estremo disagio, Gesù finalmente appare. Eppure la sua presenza crea una ulteriore difficoltà perché i discepoli si spaventano. Ciò che causa la loro paura è il vedere Gesù che cammina sulle acque e si avvicina alla barca. Si può interpretare, sulla base dei paralleli sinottici, che essi abbiano pensato si trattasse di un fantasma, di qualche spirito (che altro avrebbero dovuto pensare vedendo qualcuno che camminava sull'acqua?). Essi forse non hanno riconosciuto Gesù; tuttavia quello che l'evangelista sembra voler indicare è l'incapacità dei discepoli di interpretare rettamente quello che vedono. Come nel caso della folla davanti al segno dei pani, anche i discepoli "vedono" un segno ma non lo intendono. Essi vedono soltanto l'esteriorità del segno, ed ovviamente una persona che cammina sul mare, e tanto più che si sta avvicinando alla barca, deve suscitare una profonda paura.

- V. 20. La frase che Gesù pronuncia, «Sono io (ἐγώ εἰμὶ), non temete», sembra semplicemente una parola di riconoscimento e di rassicurazione per i discepoli. Eppure le due espressioni sono molto più di questo.

- a) Ἐγώ εἰμὶ. Non significa semplicemente "sono io"; si tratta invece della nota formula con il quale Dio definisce il Suo nome a Mosè (Es 3,14)⁶³. Questa formula appare in bocca a Gesù diverse volte in Gv di cui le

⁶³ Cfr. J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 157. Cfr. anche Is 43,10-11.

principali sono 8,24.28.58; 13,19⁶⁴. Gesù si appropria del nome divino e chiaramente si presenta con tale prerogativa. Questa è una delle cose più scioccanti del quarto vangelo. Appropriarsi del nome divino è qualcosa di sacrilego. Senz'altro ai contemporanei di Gesù non deve essere sfuggito il senso e la gravità di questa espressione in bocca a Cristo, se è vero che a causa di questo lo volevano lapidare (8,58-59). Gesù dunque, pronunciando "io sono", conferma davanti ai discepoli ciò che era contenuto nel segno di camminare sulle acque, vale a dire la sua caratteristica divina. Se lui può camminare sull'acqua è in forza del suo essere Dio. Dicendo questo Gesù invita i discepoli a capire il segno che stanno vedendo. Se essi hanno paura è perché non intendono quello che stanno osservando. Perciò Cristo interpreta loro il segno e dice loro "Non temete". Se essi non devono temere è perché quello che vedono non è un fantasma, ma è un uomo che in forza della sua qualità divina ha potere sulle acque, vale a dire sulla morte.

b) "Non temete". Oltre a quanto detto, la formula è tipica dell'AT per rassicurare il popolo dell'intervento divino. È Dio stesso che spesso si rivolge ad Israele in questo modo per assicurarlo della Sua presenza divina nel momento in cui hanno bisogno di essere salvati⁶⁵. In questo modo Gesù si presenta come il salvatore divino che non abbandona il suo popolo nel momento del bisogno.

• V. 21. Come Gesù sale sulla barca la situazione cambia radicalmente. Se prima i discepoli avevano faticato molto e concluso poco, ora essi rapidamente ("subito") arrivano a destinazione. Va sottolineata la "volontà" dei discepoli nel prendere Gesù sulla barca. Se all'inizio essi erano partiti senza di lui e si sono trovati in difficoltà, ora c'è una specie di "conversione". Il nostro evangelista sembra suggerire l'idea che a causa della separazione dei discepoli da Gesù (di loro iniziativa?)⁶⁶ si sono trovati nell'incapacità di andare avanti; ora però essi "vogliono" Gesù con loro, e subito la situazione cambia.

II.3.3.2 Sintesi

La pericope precedente al nostro brano (Gv 6,1-15) si concludeva sottolineando l'incomprensione della folla davanti alla figura di Gesù e alla sua missione. In questa incomprensione sono inclusi anche i discepoli più stretti di Gesù. Ora questi discepoli sono presentati in una situazione di oscurità,

⁶⁴ Sono gli altri casi, oltre 6,20, in cui tale espressione appare nella forma assoluta, cioè senza un predicato che la accompagni. Anche altri casi sono importanti, come per esempio 18,5-6 dove l'espressione ha il potere di stendere a terra i soldati.

⁶⁵ Cfr. in modo particolare Is 41,10.14; 43,1-3; 44,8.

⁶⁶ Cfr. commento al v. 17b.

di tenebre, di difficoltà, e in particolare di incapacità di riconoscere Cristo per quello che è veramente.

Il mare è il simbolo della morte; il mare è il grande “mostro” che divora tutto e che non si può vincere. Esso evoca innanzitutto il passaggio del mar Rosso. Israele si è trovato in una situazione in cui non poteva andare né avanti né indietro, in uno stato di grande paura e impotenza. Di fronte al mare il popolo esprime tutta la sua angoscia perché ormai ogni salvezza sembra preclusa. In questa situazione Dio interviene per mezzo di Mosè, aprendo il mare, permettendo loro di camminare in mezzo al mare. Solo Dio ha potere sul grande mostro marino, e quindi sulla morte. Questo potere ora è di Cristo. Camminando sul mare Gesù apre un cammino sulle acque compiendo una azione riservata solo a Dio (Sal 77,20)⁶⁷. Poiché egli è Dio (“Io sono”), egli ha il potere di aprire un cammino sulla morte. Il nostro brano perciò ricorda fortemente, anche per l’ambientazione notturna, il passaggio del mar Rosso. Dunque, se nel segno dei pani, Gesù si era mostrato come il nuovo Mosè che compie i suoi stessi prodigi, ora con questo segno egli si mostra anche come il vero autore di tale prodigi, Dio stesso.

L’espressione “Io sono” è senz’altro anche una formula di riconoscimento, ma in un senso più profondo di come lo intendiamo noi (semplicemente un “sono io”). Dicendo “Io sono” Gesù sta rivelando la sua identità più profonda e svela il senso della realtà che gli uomini non intendono. Se la folla non capisce il segno del pane, Gesù dirà “*Io sono* il pane della vita” (6,35); se la samaritana aspetta il Messia, ma non lo riconosce mentre gli sta davanti, Gesù le dirà “*Io sono*, che parlo con te” (4,26). Gesù si fa riconoscere nella sua realtà più profonda, rivela agli uomini quello che sono incapaci di vedere con i loro occhi.

Nell’espressione “Io sono” pronunciata da Gesù in questo contesto è presente anche un’altra sfumatura. Abbiamo osservato che l’evangelista vuole sottolineare il contrasto fra l’assenza e la presenza di Gesù fra i discepoli. Certamente in questa formula si può intendere anche il senso “io sono *con voi*”; e questo in base alle seguenti considerazioni:

- 1) C’è nella pericope precedente (Gv 6,1-15) un accenno alla funzione di Cristo come pastore; ora le pecore senza pastore sono smarrite, sono disorientate e in difficoltà. L’apparire di Cristo in mezzo a loro riporta la serenità, realizzando quanto si afferma in Sal 23,4.
- 2) La nostra pericope pare tematicamente connessa con l’esperienza che faranno gli apostoli della risurrezione di Cristo. Nel cap. 20, come vedremo,

⁶⁷ Cfr. anche Gb 9,8; Is 43,16; 51,10; Sap 14,3. “È estremamente importante ricordarsi che, nella tradizione giudaica, è Dio solo che può liberare dal mare ... Il pericolo implica salvezza; il pericolo *in mare* implica salvezza *da Dio*”: W. D. DAVIES–D. C. ALLISON, *Matthew*, II, 503.

c'è un gioco fra l'assenza e la presenza di Cristo in mezzo ai suoi; egli sparisce perché è andato al Padre, però rimane presente in mezzo ai suoi, e questo fa scomparire la paura. Gesù che appare sulle acque e che dice "Io sono" si sta dunque rivelando come l'*Emmanuele*, il Dio con noi⁶⁸. Egli è il Verbo fatto carne che è venuto a dimorare in mezzo a noi⁶⁹.

Dopo la risurrezione i discepoli si troveranno ancora in una situazione di difficoltà e di paura (Gv 20,19), ma questa volta l'apparizione di Cristo, vincitore della morte, causerà in loro la gioia. La presenza di Gesù dopo la risurrezione, come quella sul mare, fa cessare la paura. Il segno di camminare sul mare aiuterà i discepoli dopo la risurrezione a credere che quello che vedono non è un fantasma (cfr. Lc 24,37), ma è il Signore, l'Adonai che ha vinto la morte. Il raggiungimento di questa fede verrà manifestato alla fine da Tommaso (Gv 20,28): "Mio Signore e mio Dio"⁷⁰.

II.3.4 GESÙ IL RISORTO: Gv 20,1-29

I racconti pasquali di Gv 20 si possono dividere in quattro pericopi che hanno tuttavia un collegamento fra di loro e che sembrano susseguirsi come un crescendo, fino al culmine del v. 29. I vv. 30-31 sintetizzeranno il tutto. Ci sono due tematiche fondamentali che attraversano i quattro brani e che sono strettamente collegate fra di loro, vale a dire quella del "vedere" e del "credere". Possiamo dire che queste pericopi descrivono il progresso della fede, il cammino verso la fede adulta.

II.3.4.1 Vv. 1-11a

In questo brano troviamo descritta una "ricerca" da parte prima di Maria e poi di due discepoli, e il loro atteggiamento davanti al sepolcro vuoto. Il problema di Maria, che ha visto la pietra ribaltata, è quello di dove sia stato posto il Signore (vv. 1-2). Ci si chiede: che intende Maria con questa affermazione? Secondo alcuni ella deve aver creduto che il corpo sia stato trafugato. Possiamo tuttavia notare che non si parla di "corpo" e che Gesù viene chiamato "il Signore", che fa percepire al lettore qualcosa della fede pasquale in Cristo morto e risorto. Forse però a questo punto ancora non si può parlare di una fede nella risurrezione, neanche a livello iniziale; Maria

⁶⁸ "Attraverso questo nome [Io sono], Yahvé non si attribuiva un'esistenza astratta [...]; si definiva attraverso una presenza concreta. Egli è il sempre presente, di una presenza che non può essere soppressa e che rimane immutabilmente fedele. L'«Io sono» garantisce la promessa fatta a Mosè per il compimento della sua missione: «Io sarò con te» (Es 3,12)": J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 157.

⁶⁹ Cfr. Mt 28,20: "Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del tempo".

⁷⁰ In Mt saranno i discepoli stessi, dopo che Gesù è salito sulla barca con loro, a manifestare l'avvenuto riconoscimento di Gesù come "veramente Figlio di Dio" (14,33).

esprime semplicemente la sua preoccupazione riguardo al fatto che il corpo di Cristo è “stato tolto e non si sa dove l’abbiano messo”. Ciò non esclude, anzi alimenta, la percezione di trovarsi già da subito davanti a qualcosa di misterioso. La scena invita il lettore a mettersi anche lui alla ricerca, a porsi l’interrogativo riguardo alla scomparsa di Gesù.

Anche l’atteggiamento dei due discepoli è ambiguo (vv. 3-8). Anch’essi vedono, e di uno dei due si dice che credette. Che cosa questo discepolo ha creduto? Il v. 9 secondo alcuni lascia pensare che non si tratti della fede nella risurrezione di Cristo. Una cosa comunque mi sembra non possa essere messa in discussione: le bende che avvolgevano il corpo di Gesù non sarebbero state rimosse in caso che esso fosse stato trafugato. A nessuno verrebbe in mente di denudare un cadavere e trasportarlo nudo, né tanto meno di mettere in ordine le fasciature. Maria non ha visto le bende per terra, ma solo il sepolcro aperto, e perciò ha pensato che il corpo fosse stato portato via. I due discepoli invece entrando nel sepolcro si rendono conto di essere davanti a qualcosa di estremamente strano. Le bende giacenti per terra e il sudario piegato da una parte sono il segno che è avvenuto qualcosa di misterioso e inspiegabile. È davanti a questo “qualcosa” che il discepolo crede. Che cosa? Si tratta probabilmente della fede in un fatto soprannaturale, in un intervento divino che ancora forse essi non sanno specificare⁷¹.

In ogni caso occorre sottolineare il contrasto fra l’atteggiamento dei discepoli e quello di Maria; vv. 10-11a:

I discepoli se ne tornarono dunque di nuovo da essi. Maria invece stava presso il sepolcro di fuori piangendo.

Il contrasto è molto evidente, ma anche paradossale. Se dei primi si dice che hanno creduto (o perlomeno uno di loro) tuttavia essi se ne ritornano a casa e non si preoccupano di cercare il corpo (vivo o morto) di Cristo. Nemmeno si dice che essi parlano della loro esperienza con gli altri discepoli. D’altro lato abbiamo Maria, la quale non sembra abbia creduto al ritorno in vita di Gesù (infatti ella piange, il contrario della gioia che suscita Cristo risorto in 20,20, e ritiene che abbiano “portato via” il corpo: 20,13.15); però ella rimane e continua a cercare⁷².

⁷¹ Cfr. I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 197-199. Secondo alcuni autori la fede del discepolo in 20,8 sarebbe già quella nella risurrezione (mentre per altri [cfr. S. Agostino] egli ha creduto semplicemente a quello che Maria ha detto in 20,2). A mio parere va tenuto presente che credere al ritorno in vita di un morto non è per nulla facile o scontato. Un fatto del genere va talmente contro la nostra esperienza che è difficilissimo, se non quasi impossibile, credere che un morto risorga. Per questo occorre che Cristo stesso si manifesti con segni e prove, come appunto farà a Maria e agli apostoli.

⁷² Rimango indeciso se i vv. 10-11a vadano uniti alla prima pericope o alla seconda. In ogni modo mi sembra abbastanza evidente che non si possa separare il v. 10 da 11a a mo-

II.3.4.2 Vv. 11b-18

In Gv il tema della ricerca è molto importante. Il cercare esprime un desiderio; in Gv, come spesso nella letteratura biblica sapienziale, “cercare” è sinonimo di desiderare, volere⁷³. Ciò appare chiaramente al centro di questa pericope; v. 15:

Gesù le dice: Donna, perché piangi? Chi cerchi? Lei, credendo che fosse il giardiniere gli dice: Signore, se lo hai portato via, dimmi dove lo hai posto e io lo prenderò.

La domanda equivale a: che desideri, che vuoi. Maria rappresenta l'atteggiamento del vero discepolo che ama il maestro (da notare come ella si rivolga a Gesù nel v. 16)⁷⁴ e desidera stare con lui anche quando egli sembra ormai completamente assente. La domanda di Gesù però è un invito implicito a fare un salto di qualità nel tipo di ricerca; si tratta di cercare non colui che è stato posto nel sepolcro, ma colui che è andato nella casa del Padre.

Gesù più di una volta ha parlato di questa ricerca di lui⁷⁵. Gesù se ne va, e dove egli va *ora* non lo si può seguire (Gv 13,33.36), ma solo *più tardi* (cfr. Gv 21,19). Il luogo dove egli va è la casa del Padre. È lì che egli si trova. Con la sua morte Gesù scompare, non lo si trova più. La scomparsa dal sepolcro è il segno che egli sta realizzando la sua pasqua, ritornando al Padre. La Pasqua di Cristo si compie nel suo “passaggio da questo mondo al Padre” (Gv 13,1). La sua “scomparsa” sta dunque a significare che egli realizza il mistero pasquale e che da questo momento inizia un nuovo tipo di relazione con il Signore risorto⁷⁶. I discepoli e Maria a questo punto stanno ancora cercando un Gesù terreno; ma ora egli va nella casa del Padre e quindi occorre cercare e trovare un Gesù “celeste”. Per questo Gesù dice a Maria di non toccarlo perché egli non è ancora salito al Padre. Prima di poter “toccare” Cristo, di avere questa nuova relazione con lui nella fede, occorre che il mistero pasquale sia completato, con la sua ascensione al cielo e l'effusione dello Spirito.

Abbiamo dunque (di nuovo) un gioco fra il livello della realtà e quello simbolico. Maria piange perché pensa che abbiano portato via il corpo di Cristo e non sa *dove* l'abbiano posto. Ma quella incapacità di lei nel trovare Cristo è segno di ciò che Gesù aveva detto in precedenza, che cioè *dove* lui andava i discepoli non potevano seguirlo. Gesù è stato tolto dalla tomba per

tivo appunto del chiaro contrasto che si vuole mettere in risalto riguardo all'atteggiamento di Maria rispetto a quello dei due discepoli.

⁷³ Cfr. ad esempio 4,23.27; 5,18.30.44; ecc.

⁷⁴ Allo stesso modo in Gv 1,38 si erano rivolti a lui i discepoli che lo *cercavano*.

⁷⁵ Cfr. Gv 7,33ss.; 8,21; 13,33.36; 14,2-3.

⁷⁶ S. Paolo in 2Cor 5,16 dirà: “Anche se abbiamo conosciuto Cristo *secondo la carne* ora non lo conosciamo più così”. Ora inizia una conoscenza di Cristo *secondo lo Spirito*.

essere portato non in un'altra tomba, ma nella casa del Padre. È interessante che l'annuncio che Maria deve portare non riguarda tanto il fatto della risurrezione di Gesù (come per esempio in Mt 28,7), ma piuttosto il fatto che egli "sale al Padre". In Gv la cosa fondamentale è questa salita al Padre con la quale Gesù realizza il suo mistero pasquale e che implica la discesa dello Spirito su coloro che egli chiama fratelli perché diventati figli del Padre. La scomparsa di Cristo indica che egli ritorna lì da dove è venuto (Gv 16,28); ciò lo rivela come il Figlio che è uscito dal Padre (Gv 13,3), perché nessuno è mai salito al cielo fuorché il figlio dell'uomo che è disceso dal cielo (Gv 3,13). Dopo il mistero pasquale Cristo per la Chiesa è colui che è tornato e vive per sempre "nel seno del Padre" (Gv 1,18).

Il desiderio di Maria porta frutto nell'incontro con Gesù. Grazie alla sua ricerca Maria giunge alla visione, mentre i discepoli rimarranno ancora all'udito, alla testimonianza di Maria. Però anche Maria è chiamata a fare un'altra esperienza. Per lei il Cristo risorto è il maestro di prima, è lo stesso che era prima del mistero pasquale. Invece Gesù dicendo "smetti di toccarmi" (v. 17) le dice che ora egli sale al Padre e che quindi inizia un nuovo tipo di relazione con lui. Maria cerca il Gesù di *prima*, e pensa di aver trovato il Gesù di *prima* e di poter quindi riprendere la relazione con lui nella forma di prima. Ma dopo la risurrezione inizia qualcosa di nuovo e la relazione con Cristo sarà di un altro tipo. Dopo il mistero pasquale niente è più come prima⁷⁷.

II.3.4.3 Vv. 19-23

Possiamo notare qui alcune cose. Nella pericope precedente la ricerca di Maria è premiata dall'incontro con Cristo risorto. Però Cristo ancora non è "disponibile". Ora invece è lui stesso che appare, che si manifesta. Per quanto si desideri Cristo, se lui non si manifesta non lo si può raggiungere. Inoltre mentre dopo l'annuncio di Maria ai discepoli non si accenna a quale possa essere stata la loro reazione, ora la presenza di Cristo produce la gioia. La gioia dei discepoli è sinonimo della fede, della nuova presenza di Cristo in mezzo a loro, come aveva annunciato in Gv 16,19-22:

¹⁹*Un poco e non mi vedrete, un po' ancora e mi vedrete [...]* ²²*Voi ora siete tristi; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi toglierà la vostra gioia.*

⁷⁷ Il Logos ritorna lì da dove è venuto. E tuttavia niente è più come prima perché ora egli ha portato l'umanità nel seno del Padre, quel corpo umano che porta i segni della passione come segno della sua vittoria sulla morte. Dove lui è andato i discepoli non possono seguirlo per ora, ma lo seguiranno più tardi, quando con la loro morte renderanno gloria a Dio e saranno lì dove lui è (Gv 14,3).

Questa promessa di Cristo si realizza nel giorno di Pasqua. Se la sua scomparsa era stata fonte di tristezza (cfr. Gv 16,5-6, il pianto di Maria, la paura dei discepoli), ora essi lo vedono di nuovo. Quel “poco” in cui Gesù non viene più visto si riferisce alla sua “scomparsa” dal sepolcro e conseguentemente alla sua salita al Padre. Però dopo “un po’ ancora” Gesù viene rivisto e l’afflizione dei discepoli si cambia in gioia. Ciò si realizza esattamente in questo momento in cui Cristo appare in mezzo ai discepoli nel giorno di Pasqua. Questa visione indica la fede in lui e nella sua risurrezione. Tale fede produce la gioia⁷⁸.

La “scomparsa” di Cristo è legata non solo al ritorno al Padre, ma anche al dono dello Spirito (cfr. Gv 16,5-7). Se nella prima pericope si rivela questa scomparsa (Gesù non è più nel sepolcro) e nella seconda Gesù rivela la sua salita al Padre, ora egli dona lo Spirito, compimento del mistero pasquale; Gv 20,22-23:

Insufflò su di loro e dice loro: Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati sarà rimesso a loro, a chi tratterrete saranno trattiene.

Insufflando nei discepoli Gesù compie quanto significato nella sua morte in croce. Come Dio in Gen 2,7, Gesù alita lo Spirito sui discepoli perché in loro si realizza la nuova creazione, i figli di Dio.

Il dono dello Spirito conferisce il potere di rimettere i peccati. All’inizio del suo ministero Gesù era stato proclamato come l’agnello di Dio che toglie i peccati del mondo; egli stesso dirà di essere venuto a liberare dalla schiavitù del peccato (Gv 8,34-36). Egli ha compiuto ciò con la sua morte in croce, quando come agnello pasquale egli versa il sangue per la remissione dei peccati. Ora egli lascia questo potere alla Chiesa, o meglio, continua egli stesso ad esercitare questa liberazione dal peccato attraverso gli apostoli. La presenza di Cristo nella Chiesa attraverso il suo Spirito fa sì che negli apostoli si faccia presente il potere di liberare gli uomini dalla schiavitù del peccato⁷⁹. Ai discepoli Gesù affida la stessa missione che ha ricevuto dal Padre (v. 21); la loro opera sarà una continuazione della sua. Gesù aveva detto che davanti a lui si opera un giudizio, un “discernimento”,

⁷⁸ Non va sorvolato il fatto che Gesù appare fra gli apostoli mentre si trovano in una situazione di paura, e la prima cosa che egli dona loro è la “pace”, lo Shalom, così come aveva annunciato in Gv 14,27 appunto in relazione alla paura dei discepoli. Lo Shalom è il dono della salvezza portata dal Messia ed indica il ripristino di un benessere totale per l’uomo, implicando innanzitutto una ristabilita armonia con Dio per mezzo del perdono dei peccati.

⁷⁹ I due verbi ἀφίημι e κρατέω vanno intesi ovviamente in contrapposizione: “lasciare” – “non lasciare” andare. Come sappiamo il primo verbo esprime una liberazione da qualcosa, da qualche legame. Al contrario quindi il secondo verbo sta qui ad indicare che la situazione di dipendenza rimane inalterata. Senza l’intervento della Chiesa è dunque impossibile essere liberati dalla schiavitù del peccato; solo nella Chiesa si dà questo potere.

fra chi è cieco e chi crede di vedere (Gv 9,39-41). Anche davanti alla presenza di Cristo nella Chiesa si opererà lo stesso giudizio. Chi riconoscerà di essere cieco, cioè nella tenebra, cioè peccatore, riceverà la luce, la remissione dei peccati; per chi invece crede di vedere, il peccato *rimane*. La liberazione dal peccato è possibile solo attraverso la Chiesa.

II.3.4.4 Vv. 24-29

In questo ultimo episodio l'apostolo rifiuta di credere a quanto gli annunciano gli altri, alla loro testimonianza, e pretende un segno per poter credere. Gesù riappare "otto giorni dopo" e offre a Tommaso un segno affinché creda; e tuttavia lo rimprovera; v. 29:

Gesù gli dice: poiché mi hai veduto hai creduto(?). Beati quelli che non vedendo eppure crederanno.

A Tommaso è data la possibilità di toccare il costato di Cristo, cioè la ferita da cui Gesù ha versato sangue ed acqua. Il parallelo con la scena descritta in Gv 19,34-35 è evidente. In quel caso colui che ha visto il costato aperto di Gesù ha creduto e ne dà testimonianza "affinché voi crediate". La stessa cosa dice ora Cristo a Tommaso; d'ora in poi per "vedere" Cristo risorto occorrerà prima credere⁸⁰.

Gesù lascia dei segni attraverso i quali possiamo credere in lui e ricevere la vita, di cui quello fondamentale è la testimonianza di coloro che lo hanno visto presente in mezzo a loro. È la fede in questo segno che ci dà la possibilità di "toccare" Cristo, di avere accesso cioè alla loro stessa esperienza, come testimonia l'autore di 1Gv 1,1-4:

¹Ciò che era da principio, ciò che abbiamo udito, ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, riguardo il Verbo della vita — ²poiché la vita si è manifestata e l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è manifestata a noi — ³ciò che abbiamo veduto e udito, lo annunziamo anche a voi, perché anche voi abbiate comunione con noi.

I quattro verbi usati nel primo versetto sintetizzano il cammino della fede descritto in Gv 20. È l'esperienza della vita che si è manifestata (= fatta visibile) in Cristo. Per questo ora essi possono «annunciare la vita eterna» che essi hanno udito e veduto. E questo annuncio è in funzione del fatto che gli ascoltatori possano avere la stessa esperienza («in comunione con noi») della risurrezione di Cristo. Tommaso rappresenta così tutti coloro che

⁸⁰ Il rimprovero di Gesù a Tommaso implicitamente indica che egli avrebbe dovuto credere a quanto gli hanno detto gli altri apostoli. D'ora in poi l'incontro con Cristo risorto passa attraverso l'annuncio di coloro che lo hanno visto risorto (cfr. Mc 16,11).

d'ora in poi saranno chiamati a credere alla testimonianza di coloro che hanno incontrato Cristo, che lo hanno visto presente in mezzo a loro⁸¹.

La professione di fede di Tommaso è la più alta che troviamo nel quarto Vangelo, il quale si conclude quindi con il culmine del riconoscimento di Cristo come "Dio". Il Padre e il Figlio sono perfettamente uno (cfr. Gv 10,30; 17,11; 17,22; ecc.), cosicché il secondo diventa la manifestazione piena e visibile dell'invisibile Dio. Vedere Cristo, cioè credere in lui, è vedere il Padre; Gv 14,6-11:

⁶Gesù gli dice: Io sono la via e la verità e la vita; nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. ⁷Se voi mi avete conosciuto conoscerete anche il Padre [...] ⁸Filippo gli dice: Signore, mostraci il Padre e ci basta ⁹[...] Chi ha visto me ha visto il Padre. Come puoi dire: Mostraci il padre? ¹⁰Non credi che io sono nel Padre e il Padre è in me? [...] ¹¹Credetemi che io sono nel Padre e il Padre è in me.

L'inconoscibile Dio può essere conosciuto sulla terra soltanto nel "luogo" che egli ha fissato⁸², e questo luogo è Cristo. In Cristo il cielo, la casa di Dio, è scesa sulla terra, e l'uomo può avere accesso all'incontro con Dio. Nessuno può accedere al Padre se non per mezzo di Cristo. Ma Cristo ora rimane sulla terra in Spirito, quello Spirito che egli ha lasciato presente nella Chiesa. Come il Padre ha mandato il Figlio così ora questi manda la Chiesa (Gv 20,21) perché sia in mezzo agli uomini il luogo dell'incontro con Dio. Se Natanaele aveva riconosciuto Cristo come "figlio di Dio", altri avrebbero "visto", cioè riconosciuto e creduto, "cose maggiori" (Gv 1,49-50), vale a dire che egli è Dio stesso. Questa è la fede a cui ormai siamo chiamati. Per questo lo scopo del quarto Vangelo è quello di suscitare la fede in Gesù come Messia e come Figlio di Dio (Gv 20,30-31); egli va creduto come l'Unigenito dal Padre, colui che solamente, in quanto Figlio e Figlio unico, rivela l'identità del Padre (Gv 1,18). Senza questa fede non si può essere salvati (cfr. Gv 3,18).

II.3.4.5 Sintesi

Nella prima pericope i discepoli rappresentano la situazione descritta da Cristo prima della sua morte: "ancora un poco e non mi vedrete ..." (Gv 16,16.19). Gesù se ne va perché sale al Padre: "voi mi cercherete ..." (Gv 13,33). La scomparsa di Gesù significa la sua salita al Padre dopo aver

⁸¹ Con l'ascensione di Cristo in cielo e la discesa dello Spirito inizia un tempo nuovo, in cui Cristo continua ad essere presente in spirito nella Chiesa, e lo si può incontrare nella fede attraverso la testimonianza della Chiesa. Si tratta di una nuova relazione con Cristo, diversa e superiore a quella del periodo pre-pasquale. L'inizio di questo tempo nuovo è indicato da S. Paolo in 2Cor 5,16 dall'espressione ἀπὸ τοῦ νῦν.

⁸² Cfr. il paragrafo "Il Dio con noi".

compiuto la missione che il Padre gli ha dato, quella di guadagnare la vita eterna per gli uomini. Nella seconda pericope questo è esplicitato. Gesù non si lascia toccare perché ancora non è salito al Padre, cioè non ha ancora portato a compimento il mistero pasquale. Toccare Cristo d'ora in poi significherebbe un'altra cosa; egli continuerà ad "essere presente in mezzo ai suoi" attraverso lo Spirito Santo. Per questo egli deve andare al Padre, perché possa venire lo Spirito. La risurrezione di Cristo sarà efficace dal momento in cui egli vivrà nei suoi discepoli. In questo momento essi lo "vedranno di nuovo, perché egli vive ed anch'essi vivono": Gv 14,16-20:

¹⁶Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre ¹⁷[...] Voi lo conoscete perché dimora presso di voi e sarà in voi. ¹⁸Non vi lascerò orfani, verrò a voi. ¹⁹Ancora un poco e il mondo non mi vedrà più; voi invece mi vedrete, poiché io vivo e voi vivrete. ²⁰In quel giorno voi saprete che io sono nel Padre mio e voi in me e io in voi.

Gesù scompare perché sale al Padre, ma solo per "poco" (Gv 16,16-17; cfr. anche Gv 14,28) perché riappare in una nuova forma, lo si potrà vedere di nuovo dal momento che egli vive nei suoi discepoli. Rimanendo nel Padre, Cristo continua ad essere presente in mezzo ai suoi perché vive in loro.

Questo si compie nella terza pericope in cui Cristo riappare in mezzo ai suoi e comunica loro lo Spirito Santo. La gioia dei discepoli nel vedere il Signore è segno che si sta realizzando in loro la risurrezione di Cristo (Gv 16,22). D'ora in poi Cristo lo si può vedere vivente nei discepoli, e in modo particolare nel loro potere di rimettere i peccati. Si può credere che Cristo è vivo (e quindi che è risorto, perché quel Cristo che vive è lo stesso che è morto; per questo egli mostra le piaghe) per il fatto che egli continua a vivere in noi⁸³.

Tutto questo è sintetizzato mirabilmente in Gv 1,14:

E il Logos divenne carne e fece la sua tenda in mezzo a noi, e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come Unigenito presso il Padre, pieno di grazia e di verità.

Colui che dimorava nel Padre (Gv 1,1-2) si è fatto carne per dimorare "in mezzo a noi"; questo ha fatto sì che potessimo contemplare la sua gloria, cioè la sua divinità. Anche se egli è ritornato nel seno del Padre (Gv 1,18), continua tuttavia a rimanere *in nobis*. È tale presenza di Cristo *in nobis* che ci testimonia della sua risurrezione e vittoria sulla morte. La sua presenza in mezzo a noi fa sì che possiamo amarci in una nuova dimensione ed essere perfettamente uno perché il mondo creda (Gv 13,34-35; 17,21-23).

Nella quarta pericope abbiamo Tommaso che viene invitato a toccare Cristo. Egli rappresenta la Chiesa del dopo Pentecoste, chiamata a credere e

⁸³ Cfr. Gal 2,20: "Non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me".

a toccare Cristo, ad avere una esperienza di lui, non attraverso la visione diretta ma per mezzo della fede. Cristo rimane vivo e presente nella Chiesa e gli uomini potranno conoscerlo e incontrarlo e ricevere lo stesso Spirito e la vita eterna riconoscendo e credendo alla testimonianza di coloro che hanno udito, visto, contemplato e toccato con mano (cfr. Gv 19,35; 1Gv 1,1ss.).

II.3.5 GESÙ E LO SPIRITO

Possiamo ora approfondire brevemente il legame fra la persona di Cristo e lo Spirito Santo. Abbiamo visto che Cristo completa la sua missione ritornando lì da dove l'ha iniziata, cioè nel Padre. Ma il suo ritorno al Padre è strettamente connesso con l'invio dello Spirito Santo; Gv 16,7:

Convieni a voi che io me ne vada. Se infatti non me ne vado il Consolatore (παράκλητος) non verrà a voi. Quando invece andrò, lo manderò a voi.

Ritornando al Padre Gesù invia il Paraclito, lo Spirito Santo; e questo, dice Cristo, giova ai discepoli più che la sua presenza in mezzo a loro. Tuttavia, Gesù aveva parlato anche di un suo ritorno, appunto in connessione con il dono dello Spirito (Gv 14,16-19). Appare così un legame strettissimo fra la persona di Cristo e lo Spirito.

Prendiamo ora il testo di Gv 7,37-39:

³⁷*Nell'ultimo giorno, quello grande della festa, Gesù si alzò in piedi e gridò: se qualcuno ha sete venga a me e beva* ³⁸*chi crede in me. Come dice la scrittura: fiumi di acqua viva fluiranno dal suo seno.* ³⁹*Ciò disse riguardo allo Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui. Non c'era ancora infatti lo Spirito, perché Gesù non era stato ancora glorificato.*

Nel contesto della festa delle Capanne, Gesù fa una solenne proclamazione riguardo alla vera acqua che estingue la sete. L'evangelista nel v. 39 commenta l'affermazione di Gesù, interpretando il simbolismo dell'acqua con il dono dello Spirito; la vera acqua è lo Spirito Santo che riceveranno i credenti in Cristo. Occorre notare due cose:

1. L'evangelista ci informa che questo dono avviene solo a partire dalla glorificazione di Gesù.
2. I fiumi d'acqua viva fluiranno dal seno ... di chi? A secondo di come viene posta la punteggiatura si può intendere il seno dei credenti in Cristo che riceveranno lo Spirito, oppure il seno di Cristo da dove fluirà lo Spirito. Oggi la maggior parte dei commentatori propende per la seconda possibilità (non è escluso anche che il testo sia volutamente ambiguo).

Questi due punti li vediamo uniti nella scena della morte di Gesù; Gv 19,30.34:

Quando dunque prese l'aceto Gesù disse: È compiuto (τετέω). E chinata la testa consegnò lo spirito ... Uno dei soldati trafisse il suo fianco e subito uscì sangue ed acqua.

Sappiamo che per Gv la glorificazione di Gesù si compie con la sua morte in croce. È in questo momento che Gesù è glorificato. Ed è dunque da questo momento che lo Spirito diventa disponibile. Per questo Gesù morendo “consegna lo Spirito”. Il “compimento” dell'opera di Cristo sta nel dono dello Spirito⁸⁴. Nel v. 34 si dice poi che un soldato trafisse il fianco di Cristo e da esso escono sangue ed acqua. Nei vv. 36-37 l'evangelista commenta il v. 34 facendo riferimento a due passi biblici, attraverso i quali sembra volerci dare una spiegazione del sangue e dell'acqua usciti dal fianco di Cristo⁸⁵. Con la prima citazione (Es 12,46) egli sta dicendo che Gesù è l'agnello pasquale, e con la seconda (Zc 12,10) mostra il compimento di un testo biblico molto interessante.

Il sangue. Se Gesù è l'agnello pasquale come si indica con la citazione di Es 12,46, allora quel sangue fa riferimento al sangue di tale agnello che aveva senza dubbio una funzione protettiva, salvifica, ma anche di espiazione dei peccati. All'origine il sangue asperso sugli stipiti delle case aveva un significato di protezione contro gli spiriti del male. Ma in seguito l'immolazione dell'agnello acquista un valore di purificazione dai peccati. Infatti il sangue non viene più asperso sugli stipiti, ma sull'altare. Così il sangue di Cristo è versato per la purificazione dei peccati (1Gv 1,7). Questo significa che la liberazione pasquale ora consiste nella liberazione dal peccato; e questa è ottenuta attraverso il sangue di Cristo⁸⁶.

L'acqua. Se la prima citazione spiega il significato del sangue, con la seconda fornita in Gv 19,37, “Guarderanno verso colui che essi trafissero”, probabilmente si vuole dare una spiegazione dell'acqua. La citazione è presa da Zc 12,10:

Riverserò sulla casa di Davide e sugli abitanti di Gerusalemme uno spirito di grazia e di supplica; ed essi guarderanno a me⁸⁷ colui che essi hanno trafitto.

⁸⁴ Non che prima lo Spirito non avesse già operato in tanti modi, per esempio attraverso i profeti. Quello che si vuole indicare è che ora inizia l'era nuova in cui si può ricevere in modo permanente lo Spirito Santo (cfr. Gv 1,32-33; 4,14; At 2,3), e attraverso di esso la vita nuova del Cristo risorto.

⁸⁵ Nel v. 36 si dice: “Queste cose infatti avvennero ...”. In “queste cose” è compreso certamente anche l'uscita del sangue e acqua.

⁸⁶ Cfr. Ap 1,5 in cui appare l'espressione λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Per il sangue di Cristo si ha uno scioglimento (λύω), cioè una “liberazione” dalla schiavitù del peccato. Cfr. anche Ap 5,9-10; 7,14.

⁸⁷ Come si può notare, il testo riportato in Gv non corrisponde esattamente al testo ebraico a cui facciamo riferimento. Probabilmente l'evangelista disponeva di un testo diverso (’él invece di ’ēlay).

E faranno il lutto su di lui come il lutto su di un unigenito, e faranno il lamento su di lui come il lamento su di un primogenito.

Il testo è veramente stupefacente e non fa meraviglia che Gv lo applichi alla morte di Cristo. In questo brano Dio promette di riversare uno spirito di grazia sugli abitanti di Gerusalemme⁸⁸. Va notato che pochi versetti dopo abbiamo un altro testo interessante con il quale potrebbe essere collegato; Zc 13,1:

In quel giorno ci sarà una sorgente aperta per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme per il peccato e l'impurità.

Nella letteratura profetica si parla di acque zampillanti che usciranno da Gerusalemme nei tempi messianici⁸⁹. Il cuore di questa fonte sarà il Tempio (cfr. Ez 47,1ss.). Abbiamo visto che anche Gesù promette questa acqua, ma dice che essa fluirà “dal suo seno”. Ciò significa che il nuovo tempio da cui uscirà la fontana di acqua zampillante che purificherà dal peccato è ora Cristo stesso, anzi il suo “corpo” (cfr. Gv 2,21). Dal suo fianco squarciato sulla croce fluisce l'acqua viva dello Spirito che riceveranno i credenti in lui. Lo Spirito scaturisce dalla persona stessa di Cristo; egli è la fonte dello Spirito. Grazie al sangue di Cristo versato sulla croce viene a noi l'acqua dello Spirito: «Mediante il sangue di un uomo noi abbiamo l'acqua dello Spirito» (Pseudo-Ippolito). L'effusione del sangue per il perdono dei peccati e l'effusione dello Spirito sono intimamente connessi (così come appare anche in Gv 20,19-23). Possiamo dire che la remissione dei peccati ottenuta dal sangue di Cristo si riceve attraverso il dono dello Spirito.

Ma il simbolismo del sangue e dell'acqua suggerisce qualcosa di più. «Lo Spirito non è soltanto comunicato *da* Gesù, come un dono autonomo e separato, totalmente indipendente da Gesù stesso, ma è lo Spirito *di* Gesù, meglio ancora: questo *Spirito* comunicato da Gesù alla Chiesa (= la realtà simboleggiata dall'“acqua”) è la vita profonda *di Gesù stesso* (“il sangue”), attualizzata nella Chiesa dallo Spirito; è *Cristo* che permane presente nello *Spirito*»⁹⁰. Per questo Gesù va al Padre ma ritorna e non lascia orfani i suoi discepoli (Gv 14,16-19.28): perché egli continua a vivere in mezzo a loro e

⁸⁸ È interessante osservare che il verbo *shpk* è tipicamente applicato ai liquidi (45 volte con “sangue”, 11 con “acqua”). Ciò significa che anche lo “spirito” acquista questa connotazione (4 volte nell'AT: Ez 39,29; Gl 3,1.2 e appunto Zc 12,10).

⁸⁹ Cfr. oltre il testo di Zc 13,1, Gl 4,1, Is 12,3, Zc 14,8.

⁹⁰ I. DE LA POTTERIE, *Studi di cristologia giovannea*, 182-183. Cfr. anche *Dominus Iesus*, 12: “Nel Nuovo Testamento il mistero di Gesù, Verbo incarnato, costituisce il luogo della presenza dello Spirito Santo e il principio della sua effusione all'umanità”. Riguardo all'importanza soteriologica del rapporto fra Cristo e lo Spirito cfr. L. F. LADARIA, «Il Logos incarnato e lo Spirito Santo nell'opera della salvezza», in: CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dichiarazione «Dominus Iesus»*. Documenti e studi, Città del Vaticano 2002, 94-96.

in loro attraverso lo Spirito Santo. In questo modo Cristo continua ad “essere nel Padre” e allo stesso tempo nei discepoli (Gv 14,20). Dunque Gesù deve andarsene affinché lo Spirito sia presente (Gv 16,7); ma in realtà Gesù continuerà ad essere presente in mezzo a suoi in una forma più profonda, attraverso lo Spirito Santo. Gesù continua ad essere presente nella Chiesa attraverso lo Spirito che la anima come un principio di vita eterna (cfr. Gv 4,14). Questa vita eterna, che è la stessa vita di Cristo risorto, viene donata attraverso lo Spirito che ricevono i credenti in lui (Gv 7,39)⁹¹. Attraverso la fede in lui si riceve lo Spirito che comunica ai credenti la risurrezione di Cristo, la sua vittoria sulla morte.

II.4 CRISTO NELLA FEDE DELLA CHIESA DEL NT

Passiamo ora al resto del NT per vedere appunto come la Chiesa del dopo Pentecoste ha capito, creduto e trasmesso il mistero del Dio fatto uomo per la nostra salvezza. La luce della risurrezione di Cristo ha permesso agli apostoli di essere illuminati in profondità sulla realtà della persona e della vita di Gesù. Alla possibile obiezione per cui anche i Vangeli sono un prodotto “post-pasquale” rispondiamo subito che non intendiamo entrare qui nella delicata questione del pre e post-pasquale che, oltre a richiedere molto spazio, potrebbe facilmente risultare fuorviante. Se c’è una fede post-pasquale è senza dubbio per due motivi. Il primo è perché c’è stata una Pasqua, vale a dire l’evento della morte e risurrezione di Cristo che ha apportato una luce nuova alla comprensione dei discepoli. Ma tale comprensione, e questo è il secondo motivo, sarebbe risultata comunque impossibile se prima non ci fosse stata una preparazione che Gesù stesso ha fatto con essi. Gli angeli, annunciando alle donne che Gesù è risorto, comandano ad esse di ricordarsi delle parole che egli aveva detto loro in Galilea, cioè durante il suo ministero pubblico; “ed esse si ricordarono delle sue parole” (Lc 24,4-8). Quando Gesù appare dopo la sua risurrezione “appare non a tutto il popolo, ma a testimoni prescelti”, cioè ai suoi discepoli (At 10,41). Non ci sarebbe una fede post-pasquale senza una “iniziazione” alla fede pre-pasquale. Non dimentichiamo inoltre che non soltanto la risurrezione ha prodotto questa nuova luce, ma anche e soprattutto la discesa dello Spirito Santo che ha permesso gli apostoli e ai credenti in Cristo di partecipare della sua risurrezione.

⁹¹ “La fede della Chiesa insegna che lo Spirito Santo operante dopo la risurrezione di Gesù Cristo è sempre lo Spirito di Cristo inviato dal Padre”: CDF, *Notificazione a proposito del libro di Jacques Dupuis*, 5.

II.4.1 IL KERYGMA DELLA CHIESA PRIMITIVA

Il contenuto dell'annuncio della primitiva comunità cristiana si sintetizza nella parola "Kerygma" (κήρυγμα). Etimologicamente deriva dal verbo κηρύσσω, che indica una "proclamazione pubblica". Il contenuto di tale proclamazione è appunto il Kerygma. Questo termine acquista però nel NT un senso tecnico per indicare il contenuto specifico dell'annuncio cristiano, la sostanza della proclamazione della buona notizia. In questo senso il termine equivale a "vangelo"⁹², cioè alla "buona notizia" predicata dagli apostoli (cfr. il parallelo in Rm 16,25). Il kerygma è così importante che si è salvati credendo ad esso (1Cor 1,21), e senza modificarne nulla (1Cor 15,2). Negli Atti degli Apostoli ci vengono riportati una serie di Kerygma in forma schematica, da cui si possono ricavare i punti essenziali di tale predicazione.

1. L'inviato di Dio Gesù di Nazaret (2,22; 3,13; 4,12; 5,30; 10,36-38; 13,23-25)
2. è stato ucciso per mezzo della croce (2,23; 3,14-15; 4,10; 5,30; 10,39; 13,27-29)
3. ma Dio lo ha risuscitato (2,24-32; 3,15; 4,10; 5,30; 10,40; 13,30-37)
4. è apparso = noi siamo testimoni (2,32; 3,15; 5,32; 10,40-41; 13,31)
5. innalzato alla destra di Dio e costituito Signore (2,33-36; 3,21; 4,10.12; 5,31; 10,42)
6. ha inviato lo Spirito Santo (2,33; 5,32).

A questi punti vanno aggiunti la chiamata a conversione e il perdono dei peccati (connessione con il dono dello Spirito; cfr. At 2,38).

Come si può capire subito, il kerygma nel suo insieme appare impregnato di una forte carica di storicità. L'uomo di cui si sta parlando non è un mito; è quel Gesù di Nazaret «accreditato da Dio presso di voi con segni e prodigi», quel Gesù che «voi avete crocifisso». Proprio lui è lo stesso che è risorto e che è apparso. Con l'insistenza sulla testimonianza di coloro che lo hanno visto risorto si vuole garantire la validità di quello che si annuncia. Il testimone si fa carico personalmente di quello che afferma e mette in gioco la sua vita per sostenere le sue affermazioni. Gli apostoli annunciano una loro esperienza, ma che può diventare una esperienza anche per chi si converte. Quello Spirito Santo che essi hanno ricevuto lo riceveranno ugualmente coloro che credono (At 2,38; 5,32; 10,44-46). Gli ascoltatori del kerygma sono invitati a fare la stessa esperienza dei loro annunciatori, a incontrarsi cioè con il Cristo Risorto, credendo alla buona notizia.

Il kerygma più antico riportato nel NT è però quello che appare in 1Cor 15,3-8, dove si presenta in forma ancora più stilizzata. Infatti se Paolo scri-

⁹² Cfr. J. RADERMAKERS, *Lettura pastorale del Vangelo di Marco*, Bologna ⁴1993, 98.

ve questa lettera a metà degli anni 50, egli tuttavia riporta non solo quello che ha predicato ai Corinti qualche anno prima, ma anche che questo “vangelo” (15,1) lo ha trasmesso tale e quale egli lo ha ricevuto (v. 3a). A Paolo è stata annunciata una buona notizia, un vangelo. Probabilmente ciò si riferisce al tempo della sua conversione. Ciò ci riporta ad un periodo vicinissimo alla Pasqua. Si tratta di una specie di credo primitivo, sicuramente il più antico che conosciamo⁹³. Bisogna inoltre sottolineare l'importanza della coppia di verbi “ricevuto–trasmesso”; questo binomio infatti testimonia l'esistenza e l'importanza della tradizione orale. Esisteva una notevole fedeltà alla tradizione orale, tant'è vero che S. Paolo afferma che il vangelo che ha trasmesso è causa di salvezza «se lo mantenete nella forma in cui lo abbiamo annunciato» (15,2). La salvezza operata dall'evento pasquale di Gesù arriva ora alla vita degli uomini attraverso l'annuncio del “vangelo”. Questo realizza quanto Gesù ha detto a Tommaso: “Beati quelli che pur senza avere visto (*Gesù risorto*, come è stato per gli apostoli e pochi altri eletti) crederanno (alla loro testimonianza)”. La salvezza si ottiene per la fede nella *predicazione* (= Kerygma; 1Cor 1,21). Vediamo dunque il contenuto di questo vangelo, senza tuttavia entrare in tutti i particolari.

Nei vv. 3b-5 Cristo è il soggetto di 4 verbi: morì, fu sepolto, risuscitò, apparve. Il primo e il terzo verbo affermano le due realtà fondamentali del mistero pasquale, la morte e la risurrezione di Cristo. Il secondo e il quarto sono come una sottolineatura, una conferma, una affermazione di attendibilità delle due realtà precedenti. Dicendo “morì e fu sepolto” si intende dire che Cristo è veramente morto, che non è stata una finzione (come a dire: “è così vero che egli è morto che fu sepolto”). La sua morte è assolutamente reale. Allo stesso modo dicendo “risuscitò e apparve”, si vuole garantire la certezza della sua risurrezione (come a dire: “è così vero che egli risuscitò che si fece vedere vivo, risorto”).

Fra questi verbi tuttavia ce n'è uno che spicca in particolare: *risuscitò*. In italiano non si nota la differenza dagli altri verbi, ma in greco è evidente. Mentre gli altri tre verbi sono in aoristo, ἐγήγερται è un perfetto. Ciò significa che se “morì, fu sepolto e apparve” esprimono un'azione puntuale nel passato, il perfetto invece sta ad indicare che tale evento passato *continua ancora nei suoi effetti*. La risurrezione di Cristo non è un fatto a sé stante, un semplice fatto miracoloso come può essere stata la risurrezione di Lazzaro, il quale tuttavia è morto di nuovo. La risurrezione di Cristo ha qualcosa di unico, perché essa continua nei suoi effetti: Cristo continua a vivere per sempre. Annunciando la sua risurrezione, la Chiesa annuncia la vittoria di Cristo sulla morte, come si afferma in Rm 6,9:

⁹³ L'antichità del passo è confermato anche dalle formule stesse che non sono proprie di Paolo.

Sapendo che Cristo risuscitato dai morti non muore più; la morte non ha più potere su di lui.

Con la sua risurrezione Cristo ha vinto la morte, tanto che questa non ha più potere su di lui. La tomba di Cristo è rimasta vuota per sempre. Egli continua a vivere in eterno.

La grande novità che annuncia il cristianesimo è proprio questa: la vittoria sulla morte, alla quale prendono parte anche i credenti in Cristo. Già la fede ebraica (almeno nella sua forma più diffusa e popolare) era arrivata a contemplare la risurrezione finale alla fine dei tempi. In Gv 11,24 Marta esprime tale fede. Ma Gesù le dice un'altra cosa (Gv 11,25-26); Cristo non solo risuscita, ma è la risurrezione. Chiunque crede in lui non morirà in eterno. Ciò significa che chi crede in Cristo, poiché lui è la risurrezione, partecipa della sua vittoria sulla morte. Credere alla buona notizia, alla risurrezione di Cristo, significa credere che egli è vivo per sempre; Eb 7,25:

Quindi egli può anche salvare perfettamente quelli che si avvicinano per mezzo di lui a Dio, essendo sempre vivente per intercedere in loro favore.

Se i sacerdoti dell'antica alleanza morivano, la nuova alleanza si distingue per il fatto che noi possediamo un sacerdote che non passa, ma che vive per sempre. Proprio in forza di questa sua vita duratura egli è in grado di salvare i credenti.

Vediamo dunque che l'uso del perfetto per il verbo "risuscitare" in 1Cor 15,4 ci pone davanti ad un punto fondamentale dell'annuncio e della fede cristiana. È possibile giungere alla fede nella risurrezione di Cristo per il fatto che tale risurrezione continua nei suoi effetti, vale a dire in forza del fatto che Cristo è vivo. Se egli è veramente morto ed ora (anche dopo molti anni) invece è vivo, ciò significa che è risorto. Nessuno ha assistito al momento della risurrezione, all'uscita dal sepolcro di Gesù. Però egli è apparso vivo, si è fatto vedere vivo, dopo essere uscito dal sepolcro. Si tratta di una esperienza vera, reale, che è toccata a diverse persone e che ha cambiato la loro vita, come sappiamo per gli apostoli e per Paolo.

II.4.2 GESÙ IL SIGNORE

Il titolo fondamentale del Cristo risorto è quello di "Signore". Fra le più antiche professioni di fede richieste a chi accoglieva il kerygma spicca fra tutte sicuramente quella di "Cristo è il Kyrios" (Rm 10,9; 1Cor 12,3; 8,6; At 2,36). Questo titolo racchiude due verità di fede cristologica.

II.4.2.1 La divinità di Gesù

Il termine κυριος nel linguaggio comune poteva significare semplicemente "padrone", "proprietario". Ma nell'annuncio cristiano ha sicuramente

tutt'altro indirizzo. Il vocabolo greco esprime quello che per l'ebreo significava la parola "Adonay", applicata ovviamente a Jahveh. Sappiamo che il nome di Dio era impronunciabile e veniva sostituito dal titolo "Signore". Per questo la traduzione greca dei LXX sostituisce il nome divino (*Jhwh*) appunto con *κύριος*. A questo punto il termine non è più soltanto un titolo, ma diventa equivalente allo stesso nome di Dio; applicarlo perciò ad un essere umano sarebbe stata una cosa impensabile per qualsiasi ebreo, ben sapendo di pronunciare una bestemmia. Per l'ebreo non c'è che un solo Signore, Jahveh (Dt 6,4). L'esperienza del mistero pasquale ha condotto gli apostoli a riconoscere in Gesù di Nazaret lo stesso Jahveh. Dire che Gesù è Kyrios implica attribuirgli il nome impronunciabile di Jahveh. È impossibile pensare che un ebreo potesse giungere a questa conclusione senza una reale rivelazione. Questa rivelazione è alla base della fede trinitaria. Riconoscendo Cristo come il Signore si è dischiusa davanti ai loro occhi la verità dell'unico vero Dio in tre Persone.

Uno dei testi fondamentali a questo riguardo è l'inno cristologico di Fil 2,6-11. Viene chiamato l'inno alla Kenosi. Questa parola deriva da un verbo che appare cinque volte nel NT (*κενόω*), ma è applicato a Cristo solo in Fil 2,7 dove si dice che Cristo "svuotò se stesso" (*ἑαυτὸν ἐκένωσεν*). Questa espressione costituisce il cuore della prima parte dell'inno, i vv. 6-8:

Il quale, essendo nella forma di Dio, non considerò una rapina l'essere uguale a Dio, ma svuotò se stesso (ἑαυτὸν ἐκένωσεν), prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini. E apparso in forma umana umiliò se stesso divenendo obbediente fino alla morte, morte di croce.

Come si vede tutto il passo è retto dal verbo "svuotare" a cui fa eco "umiliò se stesso". Questa Kenosi consiste nello spogliamento della sua dignità divina, accettando di diventare uomo. Ma essendo uomo ha continuato il suo abbassamento, il suo umiliarsi, accettando di obbedire (relazione al Padre) fino a morire, e addirittura morire di una morte ignominiosa come quella della croce. Si accenna qui alla incarnazione, alla vicenda umana di Cristo in rapporto alla missione che ha ricevuto dal Padre, alla sua passione. Nella morte in croce la kenosi del Figlio, il suo "svuotamento" raggiunge il culmine. Dunque il Figlio stava al livello del Padre; esisteva già prima dell'incarnazione e possedeva già prima della incarnazione la natura divina⁹⁴.

Nella seconda parte dell'inno si descrive l'esaltazione; vv. 9-11:

⁹*Perciò Dio lo ha esaltato e gli ha donato il nome che è sopra ogni altro nome,*

¹⁰*affinché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sot-*

⁹⁴ Per altre testimonianze bibliche riguardo la preesistenza *ontologica* del Verbo (e non solo *katà prógnosis*, "in previsione"), cfr. Gv 1,1-3.14; Col 1,15-17; 1Tm 3,16; Eb 1,2-3.

to terra ¹¹ *e ogni lingua confessi* (ἐξομολογήσεται) *che Signore è Gesù Cristo* (κύριος Ἰησοῦς Χριστός) *nella gloria di Dio Padre.*

Appare qui per tre volte il termine “nome”. L’esaltazione del Figlio culmina nel ricevimento del nome più alto che si possa ricevere, che è quello di Kyrios. Come sappiamo un nome nella cultura ebraica non è semplicemente arbitrario, convenzionale; indica invece l’essenza della persona che lo porta. Dire che Dio (e Dio equivale al “Padre” del v. 11) gli ha donato il nome di Signore non significa che prima non fosse a livello del Padre, perché questo è già stato affermato nella prima parte dell’inno. Significa piuttosto che grazie al mistero pasquale Dio Padre ha dato al suo Figlio la possibilità di essere conosciuto e riconosciuto come Kyrios. Abbiamo qui la professione di fede (ἐξομολογέω) cristologica fondamentale: Κύριος Ἰησοῦς Χριστός. Quella adorazione (“ogni ginocchio si pieghi”) che ogni creatura doveva a Jahveh (cfr. Is 45,23), ora è dovuta a Cristo. D’ora in poi non ci sarà altro nome nel quale possiamo essere salvati (At 4,12).

II.4.2.2 Il potere universale di Gesù

Dal riconoscimento di Gesù come il “Signore dei Signori” (1Tm 6,15; Ap 17,14; 19,16)⁹⁵ deriva una seconda importante verità, e cioè che egli è il Signore di tutto, il “Pantokrator”. Già nel primo Kerygma degli Atti, prima di affermare che “Dio ha costituito Signore” Gesù (2,36), Pietro cita Sal 110,1:

Oracolo di Jahveh (LXX: κύριος) *al mio Signore* (LXX: κύριος): *Siedi alla mia destra finché io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi.*

La signoria di Cristo viene collegata con la sua ascensione al cielo e intronizzazione alla destra del Padre. Cristo siede alla destra del Padre come “Re dei re” (1Tm 6,15; Ap 17,14; 19,16), come sovrano universale. Con la sua ascensione al cielo si realizzano le promesse riguardo al Messia davidico che regnerà per sempre⁹⁶.

Questa signoria ha una dimensione essenzialmente soteriologica. Grazie al mistero pasquale, Cristo riceve una signoria universale a favore di coloro che egli ha redento e che lo riconoscono come loro Signore. Egli è il Signore di tutto perché ha ricevuto un potere universale: «mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra» (Mt 28,18). Ma questo potere è in favore degli uomini. È il Dio fatto uomo Gesù Cristo che avendo realizzato l’opera della salvezza ora ha autorità di mettere sotto i suoi piedi qualsiasi potere che tenga in schiavitù l’uomo; Ef 1,19-22:

⁹⁵ Stesso titolo attribuito a Jahveh in Dt 10,17 e Sal 136,3.

⁹⁶ Cfr. 2Sam 7,13.16; Sal 45,6; 72,5; Is 9,6; Lc 1,32-33; Ap 11,15.

¹⁹*Quale sia la straordinaria grandezza della sua potenza in noi credenti, secondo l'energia della sua forza,* ²⁰*che Egli manifestò in Cristo risuscitandolo dai morti e facendolo sedere alla sua destra nei cieli* ²¹*al di sopra di ogni principato e autorità e potenza e signoria e ogni nome che si possa nominare non solo in questo secolo ma anche in quello futuro;* ²²*tutto infatti ha sottoposto ai suoi piedi e lo ha costituito sopra ogni cosa a capo della Chiesa.*

Essendo Cristo a capo della Chiesa, egli trasmette il suo potere agli uomini che ne fanno parte, al popolo dei salvati. Possiamo dire che i redenti da Cristo sono coloro che partecipano della sua signoria universale. Quella schiavitù sotto la quale abbiamo visto gemere l'uomo dell'AT, l'uomo dell'antico popolo di Dio, ora è vinta definitivamente da un uomo, costituito Signore di tutte le cose. La partecipazione a questo potere viene ricevuta attraverso l'effusione dello Spirito Santo, definito appunto svariate volte "potenza" di Dio (Lc 1,35; 24,49; At 1,8).

II.4.2.3 Sintesi

Da quanto detto appare chiaro che il titolo, o meglio, il nome di "Signore" applicato a Cristo diventa una chiave per la teologia trinitaria. Se da un lato il nome Kyrios colloca Gesù al pari di Dio, dall'altro lo stesso termine serve per distinguerlo dal Padre. Questo appare evidente per esempio, oltre nell'inno cristologico di Fil 2, in 1Cor 8,6 dove Paolo applica il termine Dio al Padre e quello di Signore a Cristo. «Si vuole dunque insegnare la divinità di Cristo, ma usando un termine diverso da quello del Padre. La distinzione dei due vocaboli gli permette di esprimere la distinzione delle due persone divine»⁹⁷. D'altro lato pur essendo distinto dal Padre Cristo ne condivide la natura profonda. Cosicché S. Paolo può utilizzare il testo di Gl 3,5 («Chiunque invocherà il nome del Signore sarà salvato») per applicarlo a Cristo (Rm 10,13)⁹⁸.

Inoltre abbiamo visto che il nome di Signore indica il potere universale che Cristo ha ricevuto in funzione di coloro che ha redento. L'efficacia del suo mistero pasquale, sintetizzata nel termine Kyrios, viene partecipata ai credenti per mezzo dello Spirito Santo. Questa è stata certamente l'esperienza fondamentale di tutti gli apostoli e di S. Paolo, il quale con l'uso frequentissimo di questo termine poteva non solo «attribuire a Gesù la divinità senza correre il rischio di confonderlo con il Padre, ma rifletteva anche l'esperienza della potenza divina di Cristo che si manifestava nella Chiesa primitiva»⁹⁹. Questa esperienza non era possibile se non in virtù dello Spiri-

⁹⁷ J. GALOT, *Chi sei tu, o Cristo?*, 81.

⁹⁸ Ibid. 82.

⁹⁹ Ibid. 82.

to Santo che comunicava ai fedeli la potenza della signoria di Cristo. Si realizza in tal modo quanto annunciato da Gesù nei discorsi di addio presenti in Gv; lo Spirito Santo porta così a compimento l'opera della redenzione realizzata dal Figlio in obbedienza al Padre.

INDICE

INTRODUZIONE.....	2
I. PREPARAZIONE VETEROTESTAMENTARIA	4
I.1 L'UOMO IMMAGINE DI DIO	4
I.1.1 GEN 1,26-27	4
I.1.2 IMMAGINE DI DIO.....	5
I.1.3 MASCHIO E FEMMINA.....	6
I.2 IL PECCATO	7
I.2.1 LA CADUTA: GEN 3	7
I.2.2 LA CONDIZIONE DELL'UOMO.....	9
I.2.3 IL PROTOVANGELO.....	12
I.3 IL DIO DELLA ALLEANZA	13
I.4 IL FALLIMENTO DELL' ALLEANZA	16
I.4.1 LA ROTTURA MATRIMONIALE	16
I.4.2 LA CAUSA DEL FALLIMENTO	18
I.5 LE SPERANZE D'ISRAELE.....	20
I.5.1 LA NUOVA ALLEANZA	20
I.5.2 IL DIO CON NOI	21
I.5.3 L'EFFUSIONE DELLO SPIRITO	22
I.5.4 IL SERVO DI JAHVEH	23
I.5.4.1 Il primo canto del Servo (Is 42,1-7).....	24
I.5.4.2 Il secondo canto del Servo (Is 49,1-9)	26
I.5.4.3 Il terzo canto del Servo (Is 50,4-11)	28
I.5.4.4 Il quarto canto del Servo (Is 52,13-53,12)	29
II. LA CRISTOLOGIA DEL NUOVO TESTAMENTO	40
II.1 LA PERSONA E LA MISSIONE DI CRISTO (E DI MARIA) NEI SINOTTICI	40
II.1.1 IL MESSIA: FIGLIO DI UNA VERGINE E "FIGLIO" DI DAVIDE	40
II.1.2 IL MESSIA-SERVO	42
II.1.3 GESÙ IL SERVO DI JAHVÈ.....	44
II.1.3.1 Nei Vangeli.....	44
II.1.3.2 La salvezza dal peccato	46
II.1.3.3 La non resistenza al male	47
II.1.4 GESÙ E LA SUA PASQUA.....	52
II.1.4.1 La nuova alleanza	53
II.1.4.2 In remissione dei peccati.	55
II.2 IL CONCEPIMENTO VERGINALE	55
II.2.1 L'ANNUNCIAZIONE: LC 1,26-38	56
II.2.1.1 Il saluto dell'angelo	56
II.2.1.2 La domanda di Maria	58
II.2.1.3 Il secondo annuncio.....	59

II.2.1.4 La risposta di Maria	60
II.2.2 IL SIGNIFICATO TEOLOGICO.....	61
II.2.2.1 La filiazione divina.....	61
II.2.2.2 L'origine divina di Cristo	62
II.3 LA PERSONA E LA MISSIONE DI CRISTO (E DI MARIA) NEL VANGELO DI GV.....	64
II.3.1 GESÙ LO SPOSO: Gv 2,1-11.....	64
II.3.1.1 Analisi.....	65
II.3.1.2 Interpretazione	68
II.3.2 MARIA MADRE DELLA CHIESA: Gv 19,25-27	71
II.3.2.1 Analisi.....	71
II.3.2.2 Sintesi	73
II.3.2.3 Excursus: Eva e Maria	74
II.3.3 GESÙ <i>EGÔ EIMÎ</i> : Gv 6,16-21	75
II.3.3.1 Analisi.....	75
II.3.3.2 Sintesi	77
II.3.4 GESÙ IL RISORTO: Gv 20,1-29	79
II.3.4.1 Vv. 1-11a	79
II.3.4.2 Vv. 11b-18	81
II.3.4.3 Vv. 19-23	82
II.3.4.4 Vv. 24-29	84
II.3.4.5 Sintesi	85
II.3.5 GESÙ E LO SPIRITO.....	87
II.4 CRISTO NELLA FEDE DELLA CHIESA DEL NT	90
II.4.1 IL KERYGMA DELLA CHIESA PRIMITIVA.....	91
II.4.2 GESÙ IL SIGNORE.....	93
II.4.2.1 La divinità di Gesù	93
II.4.2.2 Il potere universale di Gesù	95
II.4.2.3 Sintesi	96