

Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

FESTA DELLA SANTISSIMA TRINITÀ

Dio è per noi: questo è il senso della festa odierna. Il dogma trinitario, ha detto il teologo Rémi Brague, non è altro che «lo sforzo ostinato di andare sino in fondo all'affermazione giovannea per cui “Dio è amore” (1 Gv 4,8)».

Al Sinai (*s'neh* «roveto»), JHWH comunica a Mosè il suo Nome: «il Presente che c'è», un Dio compassionevole e misericordioso, capace di liberazione e di perdono. È il Dio condiscendente, che scende per liberare Israele dalla sua oppressione (*Lettura*). L'*Epistola* presenta il disegno d'amore di Dio che pensa a tutti – uomini e donne – come a suoi figli nel Figlio Gesù, coeredi con Lui della stessa dignità e dello stesso dono di uno spirito di libertà. Il figlio unico è tutta la vita di un padre, è ciò che egli più ama di tutto quanto ama: il Dio che dona il Figlio è mosso da un amore folle. Vi è un eccesso nell'amare di Dio e questo eccesso è il Figlio Gesù Cristo.

Infine, il *Vangelo* presenta quanto lo Spirito è chiamato a operare come *memoria* della vita di Gesù. Lo Spirito della verità ci guiderà alla Verità tutta intera, perché, da una parte, farà riferimenti a quanto il Figlio avrà detto e, dall'altra, annunzierà le cose future, non parlerà da se stesso, ma dirà tutto ciò che avrà udito e annuncerà le cose future.

L'errore sarebbe però di intendere i tre «personaggi» della storia della salvezza quali comparse successive, come se si trattasse di tre modi di apparire di Dio nella storia, al modo teologico di Gioacchino da Fiore (ca 1130-1202).¹ C'è invece una modalità di essere dell'unico Dio, una forma del suo amore, che permette di comprendere in modo corretto la progressiva storia della rivelazione: è la *fedeltà*. Fedeltà di JHWH a Israele con cui si è legato con il vincolo di una *b'rit* «alleanza» irrevocabile (cf Rm 11,29); fedeltà al suo Nome, per cui la misura della misericordia sovrasta di gran lunga la misura del giudizio (Es 34,6-7); fedeltà persino a colui che è infedele e non corrisponde all'amore gratuito della chiamata.

Solo così l'amore di Dio è davvero per il mondo, per l'umanità tutta, per ogni persona umana. E solo così il suo amore, unilaterale e incondizionato, non condanna ma salva. Dio ama così. La forma del verbo «amare» rinvia a un evento storico preciso: la morte in croce di Gesù (cf Rm 5,8), in cui si manifesta la forma “scandalosa” del suo amore, la forma “eccessiva” che, nella sua unilaterale e smisuratezza, sconvolge i parametri umani di reciprocità, corrispondenza e contraccambio. Il dono sovrabbondante insito nell'evento della croce è il perdono di Dio, l'amore che Dio già predispone per colui che pecca e che peccherà.

¹ Le tre età della storia sono scandite da Gioacchino da Fiore nel modo seguente: a) l'età del Padre, corrispondente alle narrazioni del Primo Testamento, da Adamo ad Ozia, re di Giuda (784-746 a.C.); b) l'età del Figlio, rappresentata dal Vangelo ed estesa nel tempo da Ozia fino al 1260; c) l'età dello Spirito santo, estesa nel tempo che va dal 1260 fino alla fine del *millennio sabbatico*, ovvero quel periodo in cui l'umanità avrebbe goduto di una maggiore grazia attraverso una vita vissuta in un clima di purezza e libertà.

Così Dio ama. Il Dio che ama è anche il Dio che soffre. Donare il Figlio è mettere a rischio la propria paternità pur di non rinunciare a cercare comunione con gli uomini. Il Dio trinitario è il Dio che non sta senza l'uomo. E l'uomo, seguendo le orme della fede di Gesù e lasciandosi guidare dallo Spirito, abita *ἡ ἀγάπη* «l'amore», conosce la comunione di Dio che è Amore, quell'Amore che è il cuore della vita trinitaria.

LETTURA: Es 33,18-23; 34,5-7a

La redazione finale di Es 32-34 è un'opera unitaria e l'ipotesi documentaria classica tradizionale si mostra incapace di rendere ragione della sua struttura retorica, anche per la difficoltà di trovare con criteri oggettivi le tradizioni antiche in essa raccolte. Ciò che comunque deve interessare al lettore è scoprire che, al di là delle molteplici e innegabile tradizioni antiche, il testo finale ha di fatto una costruzione letteraria sensata.

Infatti, il cap. 32 si apre con una scena che trova la sua conclusione nel v. 24, con la ripresa simmetrica del racconto della fabbricazione del vitello d'oro. Questa scena ha nel suo mezzo l'intercessione di Mosè (vv. 11-13):

- a. vv. 1-4a: Aronne fabbrica il vitello d'oro
- b. vv.4b-6:
 - a. proclamazione di Dio (4b)
 - b. il culto (5-6a)
 - c. la festa (6b)
- c. vv. 7-8:
 - d. JHWH ordina a Mosè di scendere (7)
 - b. rivela il culto del vitello (8a)
 - a. riferisce la proclamazione (8b)
- d. vv. 9-10: JHWH pensa di distruggere il popolo
- x. vv. 11-13: intercessione di Mosè
- d'. v. 14: JHWH ritira il suo progetto
- c'. vv.15-18:
 - d. Mosè scende dal monte (15a)
 - e. descrizione delle tavole (15b-16)
 - c. Mosè rivela a Giosuè la festa (17-18)
- b'. vv.19-20:
 - c. Mosè vede la festa (19a)
 - e. spezza le tavole (19b)
 - a. distrugge il vitello d'oro (20)
- a'. vv.21-24: Aronne racconta a Mosè del vitello d'oro.

La scena seguente (Es 32,25 – 34,9) forma un'unità letteraria in sé compiuta e ben organizzata. A evidenziare la particolarità della pericope centrale (33,7-11) è anzitutto la rottura della sequenza narrativa: essa manifesta la funzione permanente di Mosè come intercessore diretto di Dio. In secondo luogo, sta la ripetizione del termine *'ōhel* «tenda» (8× per la tenda del convegno e 2× per la tenda normale):

- A. Il castigo posto in atto: 32,25-29
- B. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 32,30-32
- C. Il dialogo del castigo: 32,33-33,6
- D. Mosè interlocutore di JHWH: 33,7-11
- C'. Il dialogo del perdono: 33,12-23
- B'. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 34,1-4
- A'. Teofania del perdono: 34,5-9

La pericope è tesa tra i due poli antitetici del “castigo” e del “perdono” e al centro è affermata la possibilità di Mosè di parlare con JHWH a faccia a faccia. Anche il passo

centrale di Es 33,7-11 è costruito in modo molto accurato, lasciando al centro il tema principale della sezione:

- a. 7a: azione usuale di Mosè ad ogni tappa
- b. 7b: azione usuale del popolo per interrogare JHWH
- c. 8: quando Mosè usciva dalla tenda, il popolo...
- d. 9a: quando Mosè entrava... la colonna di fumo
- x. 9b: JHWH parlava con Mosè a faccia a faccia
- d'. 10a: la colonna di fumo
- c'. 10b: reazione di tutto il popolo
- b'. 11a: JHWH parlava con Mosè...
- a'. 11b: ritorno di Mosè nell'accampamento

Attorno a questo centro «iterativo» si trovano due dialoghi in parallelo. Per meglio scorgere il parallelismo di costruzione, distinguiamo, come ha fatto E.R. Galbiati nel suo studio su *La struttura letteraria dell'Esodo* (1956!), tra «dialogo» (D) e «narrazione» o «proposito di agire» (N):

- a) *un angelo precederà il popolo (32,33-33,3a)*
 - N 32,33: cancellazione del peccatore
 - D 32,34: angelo
 - N 32,35: piaghe di castigo
 - D 33,1-3a: angelo
- b) *JHWH stesso non accompagnerà il popolo (3b-6)*
 - D 33,3b: non salirà in mezzo al popolo
 - N 33,4: lutto del popolo
 - D 33,5: non salirà in mezzo al popolo
 - N 33,6: si spoglieranno degli ornamenti

In modo parallelo è costruito il secondo dialogo:

- a) *il volto di JHWH andrà con il popolo (33,12-17)*
 - D 12s: questa gente è tuo popolo
 - N 14: il volto andrà con loro
 - D 15s: il volto e la presenza di JHWH
 - N 17: anche questa cosa farà JHWH
- b) *la gloria di JHWH (33,18-23)*
 - D 18: preghiera di vedere la gloria
 - N 19: promessa di proclamare il nome
 - D 20: condizione: senza vedere il volto
 - N 21-23: promessa di vedere la gloria, ma solo di spalle

Rimane così isolata un'ultima pericope, da 34,10 fino a 34,35.

L'architettura compositiva di quest'ultima sezione ci riporta ad Es 19-24. Ora però non vi è la stipulazione, bensì il *rinnovamento* dell'alleanza. Eccone il quadro sintetico:

- 34,10-28: rinnovazione dell'alleanza, con il cosiddetto decalogo «jahwista» di tipo culturale
- 34,29-35: consegna delle nuove tavole con le «dieci parole»

Quest'ultima parte pone in evidenza «nel suo mezzo» uno dei temi centrali:

- A. 29: Mosè scende con i raggi di luce sul viso
- B. 30: Aronne e gli Israeliti vedono e temono

X. 31: Mosè li chiama e parla loro

- B'. 32: si avvicinano tutti i figli d'Israele e Mosè dà loro ordini

A'. 33: Mosè finisce di parlare e gli pongono un velo
(+ vv. 34-35: inserzione esplicativa circa la funzione di mediazione di Mosè)

Riassumendo Es 32-34 ha queste principali sezioni narrative:

- A. peccato (Es 32,1-24), (al centro: Mosè intercessore)
- B. castigo e perdono (Es 32,33-34,9), (al centro: Mosè interlocutore di JHWH)
- C. rinnovazione dell'alleanza (Es 34,10-28)
- D. conclusione (Es 34,29-35), (al centro: Mosè mediatore).

Non è difficile scorgere nella sequenza di queste sezioni la struttura teologica della storiografia deuteronomistica, proiettata alle origini di Israele (si ricordi che si è ancora ai piedi del Sinai, nel contesto della consegna della *Tôrâ*): la prostrazione idolatrica al vitello d'oro, il castigo conseguente e il conseguente perdono di JHWH e la rinnovazione del patto diventano l'*eziologia storica* di quanto si sarebbe sperimentato lungo i successivi momenti della storia d'Israele.

33¹⁸ Mosè disse ad JHWH:

– Mostrami la tua gloria!

¹⁹ Rispose:

– Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, JHWH, davanti a te. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia.

²⁰ Soggiunse:

– Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo.

²¹ Aggiunse JHWH:

– Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: ²² quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano, finché non sarò passato. ²³ Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non si può vedere.

34¹ JHWH disse a Mosè:

– *Taglia due tavole di pietra come le prime. Io scriverò su queste tavole le parole che erano sulle tavole di prima, che hai spezzato.* ² *Tieniti pronto per domani mattina: domani mattina salirai sul monte Sinai e rimarrai lassù per me in cima al monte.* ³ *Nessuno salga con te e non si veda nessuno su tutto il monte; neppure greggi o armenti vengano a pascolare davanti a questo monte.*

⁴ *Mosè tagliò due tavole di pietra come le prime; si alzò di buon mattino e salì sul monte Sinai, come JHWH gli aveva comandato, con le due tavole di pietra in mano.*

⁵ Allora JHWH scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome di JHWH. ⁶ JHWH passò davanti a lui, proclamando:

– JHWH, JHWH, Dio misericordioso e clemente, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, ⁷ che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione.

Il periodo del deserto è «normativo» non solo per l'alleanza sinaitica, ma anche per giungere a conoscere chi è JHWH e chi è Israele. Per questo, nella cornice di questo racconto, di fronte alla richiesta impossibile di Mosè di poter vedere il volto di JHWH, Dio risponde con la rivelazione di uno dei ritratti più belli del Dio dell'esodo, che Albert Gelin (1894-1982) ha chiamato la sua «carta d'identità»: Es 34,6-7.

vv. 5-9: La teofania dei vv. 5-9 è la rivelazione del Dio dell'esodo, l'esibizione della sua «carta d'identità». Israele ha sempre sperimentato la facilità al tradimento, la durezza del «castigo» e soprattutto l'immensa bontà di JHWH, un Dio sempre disposto al perdono. Questa fu l'esperienza «di sempre». E dunque, «fin dall'inizio» avvenne così. Lo schema che Gn 1-11 applica a tutta l'umanità (eziologia metastorica) e che il Sal 51,7 applica al singolo orante (eziologia esistenziale), Es 32-34 l'applica alla storia di Israele nel suo insieme: Es 32-34 sono una vera e propria «eziologia storica». Alludendo al linguaggio teologico, potremmo parlare del «peccato originale» d'Israele. Se è corretta questa interpretazione, si comprende perché Es 32-34 abbia assunto la posizione «centrale» nella narrazione della *Tôrâ*: è l'esperienza dell'Israele di sempre e la manifestazione di JHWH.

Il periodo del deserto diventa «normativo» non solo per l'alleanza sinaitica, ma anche la confessione di chi sia JHWH e di chi sia Israele. Per questo, nella cornice del nostro racconto, abbiamo uno dei ritratti più belli del Dio dell'esodo, che Albert Gelin ha chiamato la sua «carta d'identità»: Es 34,6-7.

Quattro attributi anzitutto descrivono il volto Dio dell'esodo:

1) *ʿēl rahûm*: il Dio della «misericordia», il Dio che ha *rehem* «grembo» e nelle sue *rahâmîm* «viscere» fremito di compassione. Cf Sal 51,3: «Fammi grazia (*honnēnî*, cf l'attributo seguente), o Dio, secondo la tua *hesed* e secondo la grande tua tenerezza cancella le mie trasgressioni».

2) *[ʿēl] hannûn*: il Dio «clemente», pronto a «far grazia» e a perdonare;

3) *ʿerek ʾappajim*: lett. «lungo di naso» a indicare la capacità di «tenere, sopportare, avere pazienza»;

4) *wʿrab hesed weʿemet*: «ricco di tenerezza e fedeltà» è la coppia di attitudini che nel linguaggio biblico sono divenute le caratterizzanti del modo di agire di JHWH e un sintagma fisso per parlare del suo intervento a favore di Israele nell'esodo (cf Gn 24,27. 49; 32,11; 47,29; Gs 2,14; 2 Sam 2,6; 15,20; Os 4,1; Sal 25,10; 40,11. 12; 57,4; 61,8; 75,11; 79,15; 115,1; 138,2; Pr 3,3; 14,22; 16,6; 20,28).

A seguire, quattro participi descrivono il suo modo di agire:

1) *nōšēr hesed lāʾālāpîm* «che conserva la benevolenza per mille generazioni»; attenzione all'interpretazione corretta del contrasto tra le «mille» generazioni di favore e le «tre o quattro» generazioni di punizione. Non si vuole presentare con questo l'ambiguità in Dio, ma l'illogica e infinita sproporzione della sua misericordia. Dio è e rimane solo il Dio della salvezza. L'ambiguità sta nella libertà umana che può accogliere o rifiutare la proposta di alleanza di JHWH e il suo perdono;

2) *nōšēʿ ʿāwōn wāpešaʿ wʿhaṭṭāʾâ* «che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato»; il Dio JHWH è al di sopra di ogni genere di peccato commesso da Israele;

3) *wʿnaqqēh lōʾ jʿnaqqeh* «che non lascia senza punizione»; il Dio dell'alleanza non è il «buon Dio»! Non bisogna confondere la grandezza del suo amore e della sua misericordia con l'indifferenza di fronte alla risposta dell'uomo al suo comandamento;

4) *pōqēd ʿāwōn ʾābōt ʿal-bānîm wʿal-bʿnê bānîm ʿal-šillēšîm wʿal-ribbēʿîm* «che chiede conto della colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione»: tre o quattro sono le occasioni che si possono contare sulle dita di una mano e rispetto alle «mille» – ovvero all’infinito – del perdono sono un nulla, una sproporzione illogica e sbilanciata sul perdono.

Il commentario migliore a questa descrizione di JHWH sono le pagine profetiche che parlano dell’amore appassionato di JHWH: Os 1-2; 11-14; Ger 2-3; 30-31; Dt 10-11; Ez 16; 20; 23; 34; Is 54; 62... In particolare, Os 11,9 ci offre la ragione del comportamento divino, inaccessibile ai nostri schemi: «Io sono Dio e non uomo, Santo in mezzo a te e non entrerò contro la città». Una santità che si manifesta nella misericordia senza ambiguità, una trascendenza che si lega appassionatamente alla storia dell’uomo. JHWH si è presentato a Israele come *liberatore*, traendolo fuori dall’Egitto. Ora, nell’intimità del deserto si manifesta come *amore incondizionato*.

Si potrebbe procedere con un’ulteriore riflessione. Israele è nato «nel peccato»: Jhwh non aveva ancora terminato di concludere la sua *bʿrît* e il popolo lo aveva già tradito. Per dirla con le parole di Paolo in Rm 11,32: «Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia».

L’esperienza d’Israele è in realtà l’esperienza di ogni uomo quando tenta di costruirsi una libertà illusoria, apparentemente emancipata da Dio: è il momento in cui si sperimenta la peggiore schiavitù. Il popolo liberato dall’Egitto aveva ancora da sperimentare una liberazione più radicale: quella di capire che JHWH, il suo Dio, quel Dio che lo stava conducendo nel deserto verso la terra della promessa, non era manovrabile o influenzabile come una statua di legno o di altro materiale prezioso. Era un Dio «totalmente Altro». Da questo punto di vista, il tema della presenza di Dio assume tutto il suo spessore, a partire dall’ironia della richiesta in Es 32,1-2: una statua che «cammini davanti a noi!» È una liberazione alla quale siamo chiamati anche noi, se è vero che tutto quanto è avvenuto ad Israele è *figura* della nostra esperienza, come afferma Paolo in 1 Cor 10.

SALMO: Sal 62,2-3. 4-5. 6-8

℟ Ti ho cercato, Signore, per contemplare la tua gloria.

² O Dio, tu sei il mio Dio, dall’aurora io ti cerco,
ha sete di te l’anima mia, desidera te la mia carne,
in terra arida, assetata, senz’acqua.

³ Così nel santuario ti ho contemplato,
guardando la tua potenza e la tua gloria.

℟

⁴ Poiché il tuo amore vale più della vita,
le mie labbra canteranno la tua lode.

⁵ Così ti benedirò per tutta la vita:
nel tuo nome alzerò le mie mani.

℟

⁶ Come saziato dai cibi migliori,
con labbra gioiose ti loderà la mia bocca.

⁷ Quando nel mio letto di te mi ricordo

e penso a te nelle veglie notturne,
⁸ a te che sei stato il mio aiuto,
esulto di gioia all'ombra delle tue ali.

℞

EPISTOLA: Rm 8,1-9b

Il capitolo 8 della Lettera ai Romani è davvero uno dei vertici teologici e spirituali del NT. Dopo aver esposto il tema della seconda parte della lettera in 5,1-11, Paolo si è soffermato sulla singolarità della mediazione di Cristo, che con il suo *δικαίωμα* «atto di condono» ha introdotto nel mondo la «grazia» e la «vita» (*χάρις* e *ζωή*). Giunti a quel punto, si potrebbe insinuare una facile obiezione che porterebbe a stravolgere il pensiero di Paolo: se il peccato è stato un preludio alla grazia, «pecchiamo allora, così che possa abbondare la grazia» (cf 6,1). E ancora una seconda obiezione: se la *Tôrâ* è servita solo per dare coscienza del peccato, allora noi – non essendo più sotto la *Tôrâ* – siamo liberi di commettere peccati, perché senza più alcuna *legge*.

Qual è dunque la funzione della *Tôrâ*? c'è ancora una *Tôrâ* per lui? in che senso è ancora valida per chi crede in Cristo? Ecco così introdotto lo sviluppo dei capp. 6-8.

Vi sono anzitutto tre ampie sezioni che introducono il vertice tematico del cap. 8, il cui titolo più adeguato potrebbe sarebbe «*Essere condotti dalla legge che è lo Spirito*»:

- i. Rm 6,1-14: con-morire con Cristo è morire al peccato e vivere per Dio
- ii. Rm 6,15 – 7,6: dalla schiavitù del peccato al servizio della giustizia
- iii. Rm 7,7-25: analisi esistenziale (a partire dall'esperienza esodica)

Il cap. 8 si lascia a sua volta suddividere in tre sezioni. Fino al v. 13, prevale il contrasto *σάρξ* ≠ *πνεῦμα* «carne ≠ spirito», sviluppato a diversi livelli di significato. Dal v. 14 al v. 30, invece, sono prevalenti (e mai prima presenti) i campi semantici della «filiazione», della «speranza» e della «gloria».

Comune a queste due prime sezioni è lo *πνεῦμα* «spirito», il baricentro di Rm 8. Il v. 31 dà inizio a uno stilema retorico che cambia il tono della pagina, perché si passa da un registro didattico dimostrativo a una tonalità innica.

Avremmo quindi la seguente suddivisione:

- i. Rm 8,1-13: la nuova *Tôrâ* che è lo Spirito
- ii. Rm 8,14-30: lo Spirito e la speranza
- iii. Rm 8,31-39: il fondamento dell'amore di Dio

Il passo odierno sta all'inizio del capitolo e imposta il punto di partenza del discorso: lo Spirito come condizione per attualizzare la *Tôrâ* nella vita.

¹ Ora, dunque, non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù. ² Perché la legge dello Spirito, che dà vita in Cristo Gesù, ti ha liberato dalla legge del peccato e della morte. ³ Infatti ciò che era impossibile alla Legge, resa impotente a causa della carne, Dio lo ha reso possibile: mandando il proprio Figlio in una carne simile a quella del peccato e a motivo del peccato, egli ha condannato il peccato nella carne, ⁴ perché la giustizia della Legge fosse compiuta in noi, che camminiamo non secondo la carne ma secondo lo Spirito.

⁵ Quelli infatti che vivono secondo la carne, tendono verso ciò che è carnale; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, tendono verso ciò che è spirituale. ⁶ Ora, la carne tende alla morte, mentre lo Spirito tende alla vita e alla pace. ⁷ Ciò a cui tende la carne è contrario a Dio, perché non si sottomette alla Legge di Dio, e neanche lo potrebbe. ⁸ Quelli che si lasciano dominare dalla carne non possono piacere a Dio.

⁹ Voi però non siete sotto il dominio della carne, ma dello Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi.

Se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene.

vv. 1-4: I vv. 1-4 si presentano come un'unica fondamentale affermazione: οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ «ora, dunque, non c'è nessuna condanna per quelli che sono in Cristo Gesù» (v. 1). Di qui un'esplicitazione nel v. 2: la sostituzione della legge del peccato (cf Rm 7) che conduce alla morte con la legge dello Spirito che conduce alla vita. E il v. 3 spiega come sia potuto accadere questo con motivazione cristologica. In questo modo, Dio κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί «ha condannato il peccato nella carne», e così noi possiamo camminare non più κατὰ σάρκα «secondo la carne», bensì κατὰ πνεῦμα «secondo lo Spirito».

Se il v. 1 si presenta come la ricapitolazione della dimostrazione precedente, il v. 2 è invece l'esposizione della tesi positivamente sviluppata da Paolo: è l'«ora» (νῦν) dell'adempimento messianico, quello che esprime la dimensione salvifica presente con la venuta di Cristo (cf Rm 3,21; 6,22 e 7,6), resa efficace mediante la fede.

E proprio mentre Paolo dice che lo Spirito libera gli uomini dalla Legge, si afferma anche che lo Spirito pure ha una Legge, anzi lo Spirito è la Legge: la legge che è lo Spirito (genitivo epesegetico) che conduce alla vita. Molti commentatori, a partire da S. Lyonnet, trovano qui riferimenti ai testi della *nuova alleanza* (cf Os 2,16-25; Ger 31,31-34; Ez 36,24-28; Is 54...). In quei testi si annunzia una legge per i tempi ultimi del nuovo patto tra JHWH e Israele: non più una legge esterna, incisa su tavole di pietra, bensì parole incise sulle tavole del cuore. «Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore» (Ger 31,33). E Ger 31,34 dice che non si sarà più bisogno di istruirsi gli uni gli altri, «perché tutti mi conosceranno»; in altre parole, Dio stesso dal di dentro sarà legge al suo popolo. Di più, in Ezechiele è chiara l'identificazione dello Spirito nuovo con lo Spirito di JHWH (Ez 36,26-27) e lo Spirito avrà il compito di far attuare con la forza che gli è propria, la legge e i precetti secondo la loro piena esigenza.

Non bisogna stupirsi di questo rimando indiretto di Paolo, perché queste allusioni sono presenti anche in altri passaggi paolini. Ricordiamo almeno tre passi essenziali:

- Rm 6,4, in cui si parla di *καινότης ζωῆς*
- Rm 7,6 in cui si parla di *καινότης πνεύματος*
- 2 Cor 3,6 riprende i due temi nella dizione *πνεῦμα ζωοποιεῖ*, in un contesto ove esplicitamente si parla di *καινὴ διαθήκη* «nuova alleanza», in opposizione all'antica alleanza nei termini di «lettera e spirito».

Se intesa in questo modo, la frase è molto di più che un semplice “regime religioso dello spirito” contrapposto al “regime del peccato e della morte”. È vero che νόμος «legge» può avere anche questo significato in Paolo. Tuttavia, leggere così il presente passo è svuotarlo della sua forza teologica.

In altro modo, qui si ha la stessa teologia soggiacente alla Pentecoste lucana. Se la nuova Legge è lo Spirito, non si deve dimenticare che il primo frutto dello Spirito è l'amore (cf Gal 5,22), perché lo Spirito suscita l'amore e va verso l'amore. Proprio per questo Paolo può dire che tutte le prescrizioni della Legge si riassumono nel comandamento dell'amore (cf Rm 13,8-10; Gal 5,14).

Il v. 3 si mostra come spiegazione dell'affermazione principale. Di per sé Paolo ha già parlato di questa mediazione, ma è nel suo stile riprendere ed esplicitare quanto già accennato o sviluppato in precedenza. Ed è proprio per dire il più possibile che Paolo è caduto anche in una forma di anacoluto. Il v. 3 si presenta infatti come una specie di nominativo o accusativo assoluto o come una frase positiva anticipata. Per comprendere la frase occorre forse partire dalla sua conclusione:

a) Dio ha condannato il peccato nella carne. Non c'è più nessuna condanna (v. 1) perché Dio ha già condannato il peccato nella carne (ovvero la potenza del peccato);

b) la condanna è avvenuta nell'ambito della carne: la potenza del peccato è stata vinta proprio nel suo regno (un'esistenza schiava di quella potenza);

c) il modo con cui Dio ha attuato questa condanna è l'invio del suo Figlio nella carne. Forse qui si sente allusione a qualche professione di fede o a qualche inno cristologico (Gal 4,4; Gv 3,16; 1 Gv 4,9). Con quella perifrasi *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* «avendo mandato in una somiglianza di carne del peccato», indica non soltanto l'incarnazione ma tutta la vicenda di Gesù di Nazaret. Importante è il concetto di *ὁμοίωμα* «somiglianza» (Fil 2,7) che salvaguarda dal possibile fraintendimento che potrebbe essere stato nel caso di *πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*. Infatti, secondo 2 Cor 5,21 il Figlio non conosceva il peccato per esperienza propria. Con quel *περὶ ἁμαρτίας* «a causa del peccato» (che però manca in alcuni codici), Paolo pensa alla croce e alla risurrezione (6,10; 1 Cor 15,3). È anche possibile vedere l'allusione al sacrificio espiatorio (cf Lv 16; Eb 10,6. 8; 13,11; cf anche Is 53,10 LXX).

Ma prima di queste affermazioni Paolo pone la sconfitta del peccato in contrapposizione all'impotenza della legge: quello che alla legge era impossibile, Dio l'ha saputo fare; oppure l'incapacità della legge (in quanto lavora «attraverso la carne») è divenuta capacità per intervento diretto di Dio.

L'affermazione cristologica del v. 3, presentandosi come esplicitazione del v. 2 mostra che l'esito della vicenda di Gesù di Nazaret è stata quella del dono dello Spirito. Quell'accortezza con cui Paolo parla dell'invio del Figlio in una somiglianza di carne di peccato ci impone di spiegare con più estensione perché Paolo non abbia potuto dire come Giovanni che «il verbo si è fatto carne». È il problema di come Paolo concepisca la carne.

Carne (*σάρξ*) in Paolo non è solo una componente antropologica, ma più comprensivamente è una potenza e una dimensione dell'esistenza terrena. La carne è un despota che reclama dall'uomo servigi e nel caso in cui l'uomo le ha consenta, essa prende potere su di lui e produce i suoi frutti (cfr Gal 6,8). In questo modo gli uomini possono giungere a conformare la loro vita a questa potenza, al suo modo di pensare e di agire (cf Rm 8,4ss). Quello che è centrale in tutti i comportamenti della carne e delle sue opere (Gal 5,19) è l'autosoddisfazione delle brame: esse si manifestano a livello sensuale (cf Gal 3,13s. 19-21; Rm 7,5; 8,13), ma sono soprattutto radici di quella autocoscienza e di quell'orgoglio che contrappone a Dio (v. 7) e che quindi conduce alla morte (v. 6). Essa è serva in tutto e per tutto del peccato. Per questo, secondo Paolo il Figlio non può essere mandato *ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας* «in una carne di peccato», ma solo *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* «in una similitudine di carne di peccato» (a differenza di Giovanni).

vv. 5-9: Vi è una principale inclusione tra i vv. 5-6 e i vv. 12-13, che sottolinea di nuovo gli esiti dei due modi di vita, in quanto il credente si trova ancora in τὸ θνητὸν σῶμα «nel corpo mortale». Particolarmente incisiva è la formulazione del v. 13, espressa in un chiasmo perfetto:

infatti se vivete secondo la carne	andate verso la morte,
ma se con lo Spirito fate morire le opere del corpo	vivrete.

Con questo chiasma cristallino, c'è da domandarsi il perché della variante πνεύματι invece di κατὰ πνεῦμα. La risposta è semplice: in questo modo Paolo anticipa la sezione seguente (cf la ripresa di questa parola-gancio nel v. 14), ovvero che cosa significa possedere la primizia dello Spirito (cf v. 23) e non ancora la pienezza della gloria.

I vv. 7-11 sono la dimostrazione del fatto che i credenti in Cristo non sono più ἐν σαρκί «nella carne», pur avendo ancora un corpo mortale, e del fatto che essendo ἐν πνεύματι «nello Spirito», essi sono chiamati alla vita, quella escatologica (cf al v. 11 l'uso del futuro).

VANGELO: Gv 15,24-27

La sezione di Gv 13-17 è una “contemplazione teologica” della Pasqua di Gesù alla luce della Pasqua ebraica. Di notte, Israele celebra la Pasqua come memoria del passaggio di liberazione dalla casa degli schiavi alla terra della ‘ābōdā ad JHWH, in un cammino nel deserto guidato dallo Spirito. Di notte, Gesù vive la sua Pasqua come passaggio di liberazione dalla tenebra della morte all’irradiazione della gloria del Padre, in un cammino condotto dallo Spirito. Il discepolo dovrà custodire la memoria della Pasqua del maestro e vivere la sua esistenza sorretto dallo stesso Spirito che ha guidato Gesù ad amare εἰς τέλος «sino all’estremo» (Gv 13,1).

L’ampia sezione è divisa in tre sequenze, ciascuna con una propria caratterizzazione:

- a) capp. 13-14: l’ultimo δεῖπνον «pasto» (13,2. 4) consumato da Gesù con i suoi discepoli, prima di uscire fuori (14,31; in realtà l’attraversamento del Cedron per entrare nel «giardino» del Getsemani avviene solo in 18,1). Questa prima sequenza è la fondazione della comunità dei discepoli che deve costituirsi sul comandamento dell’amore;
- b) capp. 15-16: il “testamento” di Gesù, con un’ambientazione “spirituale” più che topografica. Sembra che Gesù parli *al di fuori* di ogni luogo, nel *non-luogo* (= utopia) dello Spirito. Le parole del Maestro sono una consegna alla comunità dei discepoli che dovrà passare in mezzo a un mondo di odio e di morte. Il sostegno dello Spirito permetterà loro di non smarrire la certezza di essere amati dal Padre e di poter vincere quel mondo;
- c) cap. 17: la “preghiera” di Gesù, con la sua intercessione per i discepoli del primo gruppo (vv. 6-19) e i discepoli delle generazioni future (vv. 20-23), perché tutti possano portare a compimento quel disegno di comunione già voluto dal Padre «prima della creazione del mondo».

La seconda sezione, quella per pertiene alla pericope liturgica odierna, si articola in tre sottosezioni, che R.E. Brown propone di organizzare nel seguente modo:

- A) Gv 15,1-17: la vite e i tralci
 vv. 1-6: il *māšāl*

vv. 7-17: parennesi sull'amore

B) Gv 15,18 – 16,4a: l'odio del mondo per Gesù e i suoi discepoli

- a. vv. 18-21: il mondo odia e perseguita i discepoli
- b. vv. 22-25: il peccato del mondo
- c. vv. 26-27: la testimonianza del Paraclito
- d. vv. 16,1-4a: la persecuzione dei discepoli

A') Gv 16,4b-33: ripresa della prima sottosezione

- e. vv. 4b-15: la dipartita di Gesù e la venuta del Paraclito
- f. vv. 16-33: il ritorno di Gesù porterà ai discepoli gioia e chiarezza

La seconda sezione sviluppa quindi la “figura” della comunità dei discepoli quale «vite» innestata – tramite Gesù «figlio di Giuseppe, di Nazaret» (Gv 1,45) e «Figlio unigenito che viene dal Padre» (Gv 1,14) – nell'unica «vigna» che è Israele (secondo l'immagine fissata da Is 5,1-7 e Sal 80). I discepoli devono «rimanere» uniti come tralci alla vite per poter ricevere la linfa vitale dello Spirito (Gv 15,1-6).

Da qui nascono le conseguenti considerazioni della sezione, al cui centro sta il ruolo svolto da τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας «lo Spirito della Verità, il vero Spirito» nei riguardi dell'opposizione del “mondo” ai discepoli. La chiusura di Gv 16,33 sta a dire che tale opposizione del mondo ai discepoli non deve essere interpretata come segno di sconfitta, perché la vera vittoria sta nella risurrezione di Cristo.

Il passo scelto dalla liturgia odierna comprende la parte centrale della sezione (paragrafo B): i vv. 24-25, con la sottolineatura del «peccato del mondo»; e i vv. 26-27, con la presentazione dello Spirito come «aiuto, avvocato, consolatore» (ὁ παράκλητος) dei discepoli di fronte all'opposizione del “mondo”.

*²²Se io non fossi venuto e non avessi parlato loro, non avrebbero alcun peccato; ma ora non hanno scusa per il loro peccato. ²³Chi odia me, odia anche il Padre mio. ²⁴Se non avessi compiuto in mezzo a loro opere che nessun altro ha mai compiuto, non avrebbero alcun peccato; ora invece hanno visto e hanno odiato me e il Padre mio. ²⁵Ma questo, perché si compisse la parola che sta scritta nella loro Legge: *Mi hanno odiato senza ragione.**

²⁶Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito della verità che procede dal Padre, egli darà testimonianza di me; ²⁷e anche voi date testimonianza, perché siete con me fin dal principio.

I due paragrafi della pericope liturgica annunziano l'odio *senza ragione* (v. 25: δωρεάν) che il “mondo” nutre nei riguardi di Gesù e, di contro, l'attività dello «Spirito della verità» che rende testimonianza a Gesù con i discepoli (Gv 15,26-27). Gesù ha già parlato ai discepoli della missione della sua comunità (15,1-11) che vive nell'amore vicendevole (15,12-17) e della persecuzione che il mondo ingiusto le opporrà (15,18-21). Ora Gesù anticipa quanto gli sta accadendo e richiama il compito della testimonianza: non nasconde la difficoltà dell'opposizione, ma insieme conforta i suoi discepoli con la promessa di aiuto dello Spirito (cf Gv 16,4b-15).

vv. 24-25: Sarebbe necessario leggere anche i vv. 22-23, in quanto mettono in luce che il giudizio di cui parla Gesù è un *autogiudizio* (Gv 5,22-24; 12,47-50) e insieme la prolessi del giudizio ultimo davanti a Dio: «*Chi odia me, odia anche il Padre mio*» (v. 23).

Nel suo ministero, Gesù non solo ha annunciato la parola di Dio, ma ha anzitutto realizzato le opere di Dio, che accreditavano le sue parole (cf Gv 4,34; 5,19. 30. 36; 6,38; 10,37s). I suoi interlocutori, anziché accettarle, hanno preso in odio non solo Gesù, ma il Padre stesso. Attraverso la Legge stessa, che era santa, erano riusciti a far dimenticare la rivelazione dei profeti (cf Gv 5,36s), trasformando la Legge da *medium* a *fine* della rivelazione stessa (Gv 5,39.46). Il potere dei sacerdoti ha trasformato in senso “mondano” ciò che invece era salvezza per tutti gli uomini e così l’ingiustizia conduce a odiare anche il Padre, che vive e si manifesta in Gesù.

Si noti che nei vv. 23 e 24 il Padre è sempre citato da Gesù come «mio Padre», in quanto il riferimento a Dio riguarda il suo agire in Gesù, il Figlio unico: odiando il Figlio, si giunge a odiare anche chi l’ha generato.

La citazione introdotta dal Quarto Vangelo è un *collage* di Sal 35,19 e 69,5. Quando infatti si parla di *Legge* (cf Gv 10,34), s’intende riferirsi a tutte le Sacre Scritture di Israele.

Sta di fatto che nessun’altra citazione è introdotta con la formula del v. 25 (*ἀλλ’ ἵνα πληρωθῆ ὁ λόγος ὁ ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν γεγραμμένος* «ma perché si compisse la parola scritta nella loro Legge»), che mette in relazione la Parola (*ὁ λόγος*), la Scrittura (*ὁ ... γεγραμμένος*) e la Legge (*ὁ νόμος*). Così Giovanni anticipa il motivo della condanna a morte da parte dei sacerdoti (Gv 19,7) e il momento stesso della morte in croce (Gv 19,28). È ormai chiaro che gli avversari di Gesù, avendo rovesciato il significato della Sacra Scrittura (la loro Legge), appartengono allo stesso “mondo” di tutti coloro che si oppongono al disegno di Dio. Professandosi fedeli alla *loro* Legge, la compiono con il loro odio. Alla parola (*λόγος*: Gv 14,23s) di Gesù, che è quella del Padre, una parola che dice amore gratuito (cf 1,14), si contrappone il *logos* di questa Legge, una parola che esprime odio. Questo odio che *sta scritto* solo nella Legge interpretata così dai sacerdoti si oppone all’amore gratuito che sta scritto definitivamente in *quel nome* posto al di sopra della croce, indelebile (Gv 19,19).

Insomma, l’alternativa dell’amore espresso dalla croce di Gesù non può in nessun modo essere accostato al “mondo” e ai sistemi ingiusti che esso genera. I discepoli hanno rotto con questo “mondo” e per questo sperimentano lo stesso odio che era stato riversato su Gesù. L’ostilità contro i discepoli è la medesima che il “mondo” ha contro il Padre. Il “mondo”, infatti, vorrebbe un Dio garante del sistema, non il Padre di Gesù che libera dall’oppressione (Gv 5), denuncia le ingiustizie (Gv 7) e conduce il popolo alla vera libertà esodica (Gv 6).

vv. 26-27: Se nella prima parte del discorso Gesù prometteva ai discepoli la permanenza in loro dello Spirito della verità (Gv 14,17), che farà loro penetrare il suo messaggio (14,26). Ora annuncia il ruolo che lo Spirito avrà nella missione: rendere testimonianza a favore di Gesù stesso, condannato dal mondo.

Lo Spirito, la *ru^ah* «vento, alito», è «l’alito di Dio», l’espressione della sua vita che «esce» (*procede*) dall’intimo del suo essere. Il senso di “vento” ne indica al tempo stesso la forza (cf Gn 1, 2): è lo Spirito creatore, che procede da Dio stesso come Padre. Questo processo è continuo e rappresenta un flusso incessante di vita che procede da Dio. Questo Spirito, che è forza e vita, e perciò «Spirito della verità» (cf Gv 1,4: «e la vita era la luce dell’uomo»), renderà testimonianza a Gesù, colui che è e dà la vita.

Renderà questa testimonianza all'interno della comunità, assicurandola della verità del suo messaggio e del suo operato. Si tratta della testimonianza profetica che sostiene i discepoli, confermando l'esperienza dei suoi membri e sostenendo l'atteggiamento di rottura con il mondo in senso negativo, quello che si oppone a Dio e si presenta come idolatria.

In questo passo Gesù non parla di «suo Padre» (cf invece Gv 15,23-24), ma «del Padre» *tout court*, perché la relazione con «il Padre» sarà di ogni persona che risponderà alla sua chiamata. Lo Spirito, la forza di vita, è la salvezza che Gesù porta, offerta all'umanità intera (Gv 3,17; 12,47).

La testimonianza dello Spirito di fronte al mondo è continuata dalla testimonianza dei discepoli. Lo «Spirito della verità» sarà in loro (Gv 14,17), e così la loro voce sarà quella dello Spirito (Gv 3,8). Il confronto fra Gesù e il mondo non terminerà con la morte di lui; al contrario, si estenderà tramite i suoi discepoli.

Il Padre realizza il suo disegno: dare vita all'umanità (Gv 6,40) inviando Gesù, cui comunica pienamente il suo Spirito (Gv 1,32-34; 3,16s; 4,34; 5,30; 6,39.40). Gesù lo comunica ai suoi perché essi continuino la sua opera. Lo Spirito, nella sua testimonianza a favore di Gesù, la interpreta (cf Gv 14,25-26); il gruppo che riceve questa testimonianza rinnova in ogni epoca l'opera di Gesù, e in questo consiste la sua testimonianza.

I discepoli possono rendere testimonianza a Gesù perché sono con lui fin dal principio. Bisogna domandarsi cosa significhi questa espressione. Nel vangelo appaiono con Gesù fin dal principio soltanto Andrea e un altro discepolo di Giovanni; poi, a seguire, Pietro, Filippo e Natanaele (Gv 1,35-51). L'espressione *fin dal principio* non può quindi avere un semplice significato cronologico. Ogni discepolo, in qualunque epoca, è chiamato a render testimonianza a Gesù. Queste parole sono dunque valide e applicabili a ogni discepolo. Ciò che l'evangelista afferma è che per rendere questa testimonianza è necessario accettare come norma tutta la vita di Gesù, *fin dal principio*, senza separare il Gesù risuscitato dal Gesù terreno. Mettersi in rapporto unicamente con Gesù glorioso è la tentazione spiritualista e gnostica già della prima ora (cf 1 Gv 4,2-3; 5,6). L'insistenza di Giovanni è di accettare la singolarità di Gesù Uomo-Dio.

Bisogna mettere in parallelo due testimonianze che appaiono nel vangelo: quella di Giovanni Battista, che precede la missione di Gesù, e quella dei discepoli, che la segue.

La testimonianza del Battista si concentrava sulla visione dello Spirito che scendeva e rimaneva su Gesù (Gv 1,32s) e sull'annuncio del dono dello Spirito (1,33); l'obiettivo della sua missione era che il Messia si manifestasse a Israele (1,31).

La testimonianza dei discepoli su Gesù riguarda invece la sua missione realizzata della quale essi sono frutto e continuazione. Essi hanno ricevuto lo Spirito, che li sostiene nella loro missione, rendendo testimonianza insieme con loro. Giovanni annunciava un fatto venturo; i discepoli, la loro esperienza con Gesù.

In questo modo, Giovanni accentua la centralità di Gesù nella storia. Con il Battista termina l'epoca dell'attesa. Dopo Gesù, che ha inaugurato la pienezza dei tempi, spetta ai discepoli annunciare la loro esperienza di lui. Ma non si può rendere tale testimonianza se non si è *con lui*, cioè se non si sperimenta la sua presenza, e questo *fin dal principio*, accettando la sua intera realtà umano-divina.

PER LA NOSTRA VITA

1. Il mistero e la grandezza della premura del Dio infinito per l'uomo finito sono la prospettiva fondamentale della tradizione biblica. Questo mistero è accresciuto dall'aspetto dell'immediatezza. Dio è premuroso *direttamente*. Non si interessa tramite agenti intermedi. Egli si prende cura personalmente. [...]

Non sono disposto ad accettare l'idea tradizionale della preghiera come dialogo. Chi siamo noi per entrare in dialogo con Dio? La metafora migliore consisterebbe nel descrivere la preghiera come un atto di immersione... un'immersione nelle acque! Ci si sente circondati, abbracciati dalle acque, sprofondati nelle acque della misericordia. [...]

Quanto più intensa è la prossimità a Dio, tanto più ovvia diventa l'assurdità dell'"io". L'"io" è polvere e cenere, dice Abramo. Dopo prosegue in dialogo con Dio a discutere con lui sulla salvezza della città di Sodoma e Gomorra. Solo Dio dice "Io". Così iniziano i dieci comandamenti: "Io sono JHWH". La preghiera è il momento in cui l'umiltà diventa realtà. L'umiltà non è una virtù. L'umiltà è verità. Tutto il resto è illusione.²

2. La parola dell'uomo proceda dal suo silenzio davanti a Dio e dalla pienezza della sua vita in Dio. Questa pienezza della vita è l'amore. Si deve capire la parola partendo dall'amore, altrimenti non la si capisce nella sua natura profonda. *Quelli che riflettono* sulla parola devono esser *filologi*, devono amare la parola. Ma si deve anche illuminare l'amore con il significato essenziale della parola – altrimenti alla fine lo si intende, o lo si fraintende, soltanto come amor proprio, autofilia, cupidigia, avidità e, quando va bene, come l'eros della filosofia di Platone. Il vero amore invece è di più, è qualcosa di assolutamente diverso dall'amore platonico. Esso è – come la parola – la realizzazione del rapporto al tu, del rapporto all'uomo e a Dio.³

3. Tutte le volte che pronunziamo l'enunciato della nostra fede trinitaria – un Dio in tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo –, rischiamo di farlo diventare una formula algebrica, che ci tiene lontano dal mistero, e colloca la fede in una separazione netta tra sacro e profano. Eppure, la rivelazione trinitaria è proprio il superamento dell'idea del "sacro", il chiuso dove vivrebbe Dio, e il "profano", il tutt'altro da Dio, la nostra vita. [...] Tutta la rivelazione biblica si presenta come lo spasimo del cuore di Dio per l'uomo. Gregorio Magno voleva che si leggessero le sacre Scritture proprio per imparare a conoscere il "cuore di Dio": *Disce cor Dei in verbis Dei...* La Parola di Dio ascoltata è una scuola di conoscenza del cuore di Dio.⁴

4. Il mistero della vita intima di Dio è traboccante di conoscenza e di amore. La sua ricchezza di perfezione si espande in conoscenza di sé e in amore che, senza intaccare l'unità assoluta del suo essere, danno origine in lui a delle realtà viventi e personali. Gesù ha rivelato questa ricchezza della vita intima di Dio adoperando parole e immagini tratte

² A.J. HESCHEL, *Il canto della libertà. La vita interiore e la liberazione dell'uomo*, Traduzione di E. GATTI (Spiritualità Ebraica), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1999, pp. 95-98.

³ F. EBNER, *Parola e amore. Dal diario 1916/17. Aforismi 1931*, a cura di E. DUCCI - P. ROSSANO (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1983, p. 137.

⁴ B. CALATI, *Conoscere il cuore di Dio. Omelie per l'anno liturgico*, Introduzione di P. STEFANI (Quaderni di Camaldoli 11), EDB, Bologna 2001, pp. 79-80.

dalla vita degli uomini: disse che il Padre ha mandato per amore il proprio Figlio unigenito nel mondo per condurre gli uomini a sé, e che il Padre e il Figlio inviano lo Spirito Santo per renderli santi e figli di Dio. Perciò il cristianesimo crede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo, un unico Dio, vivente in tre persone che possiedono l'identica natura divina. La ragione umana sperimenta la sua impotenza davanti a questo mistero, ma l'esistenza cristiana è tutta dominata da esso, perché è nel contatto con ciascuna di queste persone divine che si opera la salvezza.

Volendo trovare un'immagine, la teologia cristiana ha pensato nella vita divina un dinamismo simile a quello che esiste nell'uomo tra lo spirito che pensa e il pensiero che è prodotto o generato. Naturalmente Figlio in Dio è da intendersi non in senso biologico, ma come un'espressione, tratta dal mondo creato, per esprimere una realtà che lo trascende. Per questo dunque la seconda Persona viene detta Figlio del Padre e Verbo cioè pensiero-parola. Quanto alla terza Persona, essa viene pensata come l'Amore che unisce le altre due persone e per questo lo Spirito Santo viene spesso chiamato Amore. Un antico poeta cristiano canta: *Un'immagine del Padre la puoi trovare nel sole, del Figlio nel suo splendore, dello Spirito santo nel suo calore*. E tuttavia è una sola cosa. Ma chi può spiegare l'incomprensibile? ⁵

5. La comunità ha bisogno ogni volta, nel suo cammino nel mondo, di guida e di conoscenza. Di fronte a nuovi problemi, nuove necessità, essa ha lo Spirito Santo come maestro che a lei "tutto insegna" (*Gv 14,26*). In nessun passo importante essa rimarrà senza guida e conoscenza, e di questa conoscenza può essere sicura, perché viene dallo Spirito Santo e non dalla ragione umana. Così, la chiesa accoglierà nel corso della storia nuove conoscenze, senza cessare di imparare e di ascoltare lo Spirito Santo.

Lo Spirito Santo non è lettera morta, ma il Dio vivente (*2 Cor 3,6*). Così alla comunità è lecito affidarsi in ogni decisione allo Spirito Santo e credere fermamente che esso sarà presente e opererà in lei e non ci farà brancolare nel buio se soltanto ascolteremo seriamente il suo ammaestramento.

Ogni ammaestramento dello Spirito Santo rimane però legato alla parola di Gesù. Il nuovo si fonda così sull'antico. All'ammaestramento subentra così il ricorso. Se vi fosse solo il ricordo nella chiesa, allora essa sarebbe vittima di un morto passato, se vi fosse soltanto l'insegnamento senza il ricordo, sarebbe consegnata all'entusiasmo.

Così lo Spirito Santo, come il vero consolatore della comunità, fa entrambe le cose, guida quest'ultima in avanti e la tiene ferma a Gesù (*Mt 13,52*).⁶

6. Il presente è l'ora della piena responsabilità di Dio verso di noi, ogni presente. [...] Chi fugge dal presente, fugge il tempo di Dio; chi fugge dal tempo, fugge Dio. Servite il tempo! Il signore del tempo è Dio, la svolta dei tempi è Cristo, il giusto spirito dei tempi è lo Spirito Santo. Così, in ogni istante si nascondono tre cose: che io riconosco Dio come il Signore della mia vita, che mi piego davanti al Cristo come al punto di svolta della mia vita dal giudizio alla grazia, che tento di creare spazio e forza in mezzo allo spirito del mondo per lo Spirito Santo.⁷

⁵ P. TARCISIO GEIJER, *Testo inedito* (Certosa di Vedana, giugno 1969).

⁶ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, pp. 187.

⁷ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 184.

*Sei tanto lontano
da non poterti raggiungere
o senza avvedermene
ti ho oltrepassato...
uscito dalla parabola
tu o io dall'inseguimento?
o l'uno e l'altro al sommo
della sua inesistenza,
l'uno e l'altro al punto
più alto
di unità
e di non differenza,
equiparati
in tutto
da reciproco annullamento,
in tutto, in tutto, compiutissimamente? ⁸*

⁸ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1998, ⁴2001, p. 696.