

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

TERZA DOMENICA DI AVVENTO

“Le profezie adempiute”

Le pagine bibliche scelte per questa terza domenica di Avvento, che nell'ordinamento del nuovo lezionario ambrosiano è titolata «*Le profezie adempiute*», ci aiutano a riflettere su un tema biblico-teologico di primissimo piano, ovvero il rapporto tra il Primo Testamento e il Nuovo, e a comprendere criticamente il senso del *compimento in Cristo* delle Sacre Scritture. In altre parole, le lecture ci insegnano come pensare i profeti e, in genere, come considerare in modo corretto il Primo Testamento quale *preannunzio* di Gesù Cristo.

PRIMA LETTURA: IS 45,1-8

Tra le pagine bibliche scelte per la liturgia, la presente pagina del Secondo Isaia o almeno il breve *inno* di Is 45,8 è probabilmente il più citato come parola di annuncio del Salvatore venturo. Motivo in più per leggere la pagina con attenzione e comprendere poi in che senso autenticamente teologico Gesù di Nazaret ne sia il compimento.

L'oracolo sta al centro di una sequenza più ampia (Is 44,24 – 45,13), preceduta e seguita da oracoli che si riferiscono a Ciro, ma sono indirizzati a Israele (cf gli stessi temi ripetuti in parallelo). Nel centro della composizione, accanto all'oracolo rivolto a Ciro (vv. 1-7), sta l'*inno di speranza* del v. 8, che per la sua peculiarità stilistica si potrebbe paragonare a uno dei *cori* del teatro greco, a commento della scena; esso è poi seguito da un *lamento* (vv. 9-10), rivolto a quegli impertinenti che vorrebbero far querela a coloro che li hanno creati. I due brevi componimenti sono intercalati dall'autopresentazione di **YHWH** creatore.

Il tema dell'intera sequenza è infatti proprio questo: **YHWH** può agire così nella storia, perché Egli solo è il creatore.

A. 44,24-28: *a Israele*

- a) Così ha detto **YHWH** ... (v. 24a)
- b) «Io sono **YHWH**, che ho fatto ogni cosa...» (v. 24b)
- c) che adempie la parola vera su Gerusalemme (vv. 25-26)
- d) che domina il mare (v. 27)
- e) che chiama Ciro per ricostruire Gerusalemme (v. 28)

X. 45,1-7a: *a Ciro*

(*)

⇒ 45,7b: «Io sono **YHWH**, che fa tutto questo!»

Y. 45,8a-ba: *coro*

⇒ 45,8bβ: «Io sono **YHWH**! Io l'ho creato!»

Y'. 45,9-10: Guai a coloro che contestano il loro Fattore...

A'. 45,9-13: *a Israele*

(*) Il tratto in rosso segnala la pericope scelta per la liturgia.

- a) Così ha detto $\overline{\text{ADONAI}}$... (v. 11a)
- c) «Forse che voi potete chiedermi ... » (v. 11b)
- b) «Io ho fatto la terra e vi ho creato sopra l'umanità ...» (v. 12)
- e) Io ho suscitato Ciro per ricostruire la mia città (v. 13)

¹ Così ha detto $\overline{\text{ADONAI}}$ a Ciro, il suo Unto,
che ho preso per la destra [– dice $\overline{\text{ADONAI}}$ – ¹]
per assoggettare le genti davanti a lui
e sfilare i fianchi dei re,
per aprire dinnanzi a lui i due battenti
così che le porte non rimangano chiuse:

«² Io stesso camminerò davanti a te,
demolirò le mura²,
spezzerò le porte di bronzo,
romperò i chiavistelli di ferro
³ e poi ti consegnerò tesori segreti e ricchezze nascoste:

perché tu sappia che io sono $\overline{\text{ADONAI}}$,
colui che ti chiama per nome, il Dio d'Israele!

⁴ Per amore del mio servo Giacobbe e di Israele, mio eletto,
io ti ho chiamato per nome,
ti ho dato un titolo, sebbene tu non mi conosca.

⁵ Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$ e non ce n'è alcun altro;
al di fuori di me, non c'è dio.
Io ti ho incoronato, sebbene tu non mi conosca,

⁶ perché si sappia dal sorgere del sole al suo tramonto
che non ve n'è un altro fuori di me.
Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$, non ce n'è altri:

⁷ formo³ la luce e creo le tenebre,
fo il benessere e creo la sventura.

Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$, che fa tutto questo!»

⁸ *Stillate, o cieli, dall'alto
e le nubi piovano il bene;
la terra si apra⁴ e facciano fruttificare⁵ aiuto
e la giustizia germogli insieme.*

«Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$! Io l'ho creato!».

L'oracolo rivolto Ciro è molto curato dal punto di vista letterario. La sua importanza è evidenziata anche dalla presenza, in chiusura, dell'*inno* del v. 8, incorniciato tra due autopresentazioni di $\overline{\text{ADONAI}}$ creatore.

¹ Il testo in parentesi quadre è aggiunto per poter rispettare la difficile concordanza dell'ebraico.

² Il difficile vocabolo ebraico *whdwrjm* (IQIs^a *whrjm* «le montagne», come i LXX; IQIs^b *whrwrjm*, qualcosa di mezzo tra TM e IQIs^a) è stato vocalizzato dai massoreti *wahādūrīm*. Sulla base dell'accadico *dūru* «mura [della città]», potrebbe essere vocalizzato *wāhaddūrīm*, senza nessuna variazione consonantica.

³ In ebraico, i quattro participi hanno come soggetto evidentemente *ʾānī* del versetto precedente.

⁴ Vocalizziamo con tutte le versioni antiche *tippātaḥ* «si apra», invece del TM *tiptah* «apra».

⁵ Il TM ha il verbo *prh* «far frutto», mentre IQIs^a ha il verbo *prḥ* «germogliare».

X. 45,1-7a: a **Ciro**

- a) *Indirizzo*: Così ha detto $\overline{\text{ADONAI}}$ a **Ciro**... (v. 1a)
- b) *Scopo*: per assoggettare le genti... (v. 1b)
- c) «Io stesso camminerò davanti a te... (vv. 2-3a)
 - i. perché tu sappia che io sono $\overline{\text{ADONAI}}$ (vv. 3b-5)
 - ii. perché si sappia che non ve n'è un altro fuori di me (vv. 6-7a)

⇒ 45,7b: «**Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$ che fa tutto questo!**»

Y. 45,8a-ba: *coro*

⇒ 45,8bβ: «**Io sono $\overline{\text{ADONAI}}$! Io l'ho creato!**»

v. 1: L'*indirizzo* e lo *scopo* creano subito sorpresa. Il profeta anonimo dell'esilio, che è profeta di Israele, parla direttamente a **Ciro** e lo chiama «unto suo» [di $\overline{\text{ADONAI}}$], *m^ešîhō* «suo messia». La durezza delle concordanze nell'indirizzo va lasciata anche a costo di aggiungere una specificazione in italiano per non confondere chi stia parlando: il profeta parla in nome di $\overline{\text{ADONAI}}$ ed è $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso ad affermare di aver preso **Ciro** per mano.

Anche lo scopo dice lo stupore di fronte a quanto sta accadendo. La novità non sta nella promessa di vittoria a **Ciro**, che si realizza in una triplice azione: 1) «assoggettare le genti...»: la supremazia su tutti i popoli; 2) «sfibbiare i fianchi dei re»: immagine molto efficace per significare l'abdicazione forzata dei re in carica; 3) «aprire dinnanzi a lui i due battenti così che le porte non rimangano chiuse»: le porte delle città conquistate, di Babilonia in particolare, si aprono quasi miracolosamente davanti al re persiano.

La vera novità sta nel fatto che **Ciro** è strumento nelle mani di $\overline{\text{ADONAI}}$ ed è presentato addirittura come nuovo **Davide**, perché $\overline{\text{ADONAI}}$, il Dio di Israele, è il Dio dell'universo, anzi – com'è ripetuto più avanti – $\overline{\text{ADONAI}}$ è l'unico Dio, il creatore dell'universo e il Signore della storia. Proprio perché è il Creatore, Egli può plasmare gli eventi a suo piacimento, anche fuori dalla terra di Israele, e può adempiere la sua promessa di salvezza in modo del tutto imprevedibile e inedito, facendo sorgere **Ciro** come «suo unto». Il tema dello «strumento storico» nelle mani di Dio non è nuovo nella tradizione profetica e nel libro di Isaia: basti ricordare il primo Isaia a riguardo degli Assiri (Is 10, 5) o Geremia che fa definire Nabucodonosor «mio servo» da $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso (cf Ger 43,10; 25,9; 27,6).

Qui si fa un passo in avanti. Se confrontata con le iscrizioni regali mesopotamiche e soprattutto con il *Cilindro di **Ciro***, la parola di Isaia è un'apologia di $\overline{\text{ADONAI}}$: non **Marduk**, il patrono di Babilonia, ma $\overline{\text{ADONAI}}$ è colui che ha deciso la sorte del grande re persiano e l'ha reso strumento del suo giudizio in quel frangente storico.

vv. 2-3a: L'oracolo inizia propriamente qui con quattro verbi di azione, più un quinto conclusivo: è la vivida descrizione della presa di una grande città: 1) «io stesso camminerò davanti a te»; 2) «demolirò le mura» (per la giustificazione di questa interpretazione si veda la nota 2, a pag. 2); 3) «spezzerò le porte di bronzo»; 4) «romperò i chiavistelli di ferro». La forma martellante dei verbi in prima persona *jiqtol* (^ʔēlēk, ^ʔāwššēr, ^ʔāšabbēr, ^ʔāgaddē^c) sottolinea il cambio introdotto dal quinto verbo *w^enātattî* (in *w^eqāṭaltî*), che è il punto di arrivo della conquista: «poi ti consegnerò tesori segreti e ricchezze nascoste». Giustamente si è subito portati a pensare alla presa di Babilonia (539 a.C.), soprattutto interpretando la seconda azione come la distruzione delle mura.

vv. 3b-5: La prima conseguenza dell'azione di Dio è che **Ciro** stesso riconosca $\overline{\text{ADONAI}}$ come unico Dio della storia: il Dio di Israele è il Dio di tutta la storia. È molto importante che in questa breve sezione della confessione di fede di **Ciro** per due volte si ripeta la stessa concessione: la chiamata di **Ciro**, la titolatura regale e l'incoronazione come re sono opera di

יְהוָה, «sebbene tu non mi conosca» (*w^elō⁷ j^eda^ctānî*). E tutto questo non è una smentita delle promesse del passato, ma il loro autentico adempimento: «per amore del mio servo Giacobbe e di Israele, mio eletto» avverrà tutto questo. Il Secondo Isaia è un profeta davvero straordinario nella capacità di innovare, mantenendosi ancorato alla tradizione (cf la rilettura della promessa davidica in Is 55,1-5!).

vv. 6-7a: Anche questa sezione è una confessione di fede «dal sorgere del sole al suo tramonto»: il mondo intero riconoscerà che tutto sta sotto il dominio di **יְהוָה**, la luce come la tenebra. Si deve stare attenti a interpretare queste affermazioni evitando Scilla e Cariddi, l'estremizzazione del *monismo* come del *dualismo*. Il monoteismo non va confuso con un indistinto *monismo*, come se **יְהוָה** fosse nello stesso tempo il Dio della luce e il Dio della tenebra, il Dio del bene (*šālôm*) e il Dio della sventura. Nemmeno si deve pensare ad un dualismo di tipo persiano, in cui il principio del bene (*Ahura Mazdā* «il Signore saggio») è affiancato dal principio del male (*Ahriman* o *Angra Mainyu*). Le affermazioni «formo la luce e creo le tenebre, fo il benessere e creo la sventura» vanno piuttosto interpretate come un *dualismo dialettico* ed eufemizzante: **יְהוָה**, pur essendo soltanto il Dio del bene e della luce, ha potere persino sulla tenebra.

v. 7b-8: L'ultima frase del v. 7 come l'ultima del v. 8 fanno da cornice all'*inno di benedizione* che chiude la chiamata solenne di Ciro a prendere il potere sullo scenario della storia per incarico di **יְהוָה**: «Io sono **יְהוָה** che fa tutto questo!» (v. 7b) e «Io sono **יְהוָה**! Io l'ho creato!». Nella cornice monoteistica dell'unico Dio creatore, sta il canto del v. 8, che la liturgia ha fatto suo per esprimere l'attesa del Giusto e del Salvatore. In effetti, la versione latina – a partire dall'ambiguità di *iustum*, accusativo neutro o maschile – ha espresso una personificazione che il testo ebraico sviluppa in modo diverso:

«*Rorate, caeli, desuper et nubes pluant iustum;
aperiatur terra et germinet salvatorem.*»

Il testo ebraico, come brace nascosta sotto cenere, ma ancora viva, ha un'altra valenza, originariamente mitologica, ma del tutto soggiogata dalla visione monoteistica: la madre terra è il grembo che accoglie il seme (= la pioggia) per farlo germinare⁶ e il suo «aprirsi» è accogliere quel seme, per poi «dare alla luce» il frutto. Il Testo Massoretico (= TM) dell'inno allude al seme maschile che stilla dal cielo (*rā'ap*) e dalle nubi come *šedeq* «atto giusto/salvezza»; la terra si apre ad accogliere questo seme e così, mentre cielo e nubi (sono ancora loro il soggetto del verbo *w^ejīprû* nel TM) «faranno fruttificare» lo *ješa^c* «soccorso, aiuto», «germoglierà» insieme anche *š^edāqā* «la giustizia» (questa volta al femminile). Lo stesso simbolismo si ritrova in Is 55,10 a proposito della Parola di Dio e potrebbe essere studiato *in progressione* nei capitoli di Is 40-55.

L'immagine mitologica di partenza è trasformata dalla visione monoteistica del Secondo Isaia e la triade concettuale di «salvezza», «aiuto» e «giustizia» diventa personificazione dell'azione di **יְהוָה** che interviene nella storia degli uomini. «Io sono **יְהוָה**! Io l'ho creato (*b^erā'tîw*)!». Il complemento suffisso di *b^erā'tîw* sta a significare proprio che la triade in realtà è l'unico progetto che **יְהוָה** sta attuando in maniera inedita per mezzo di Ciro. Da questo momento in poi, infatti, il Secondo Isaia assume questa triade quasi come linguaggio tecnico per parlare del progetto di **יְהוָה**: *šedeq* «atto giusto/salvezza» (si vedano Is 45,19; 51,1. 5. 7) *ješa^c*

⁶ Sino al 1821 anche la gravidanza era concepita allo stesso modo, non conoscendo ancora l'ovulo femminile. Le infrastrutture concettuali per tanti temi teologici o morali sono più che evidenti (si pensi alla sterilità e alla verginità femminile, oppure alla masturbazione maschile...).

«soccorso, aiuto» (si veda Is 51,5); *šēdāqâ* per «giustizia» (si vedano Is 45,23. 24; 46,12. 13; 48,18; 51:6. 8; 54:14, 17).

L'oracolo del Secondo Isaia dice anche a quale titolo noi possiamo interpretare la sua parola profetica, originariamente collocata nel contesto storico della metà del VI secolo a.C., in relazione all'evento di Gesù di Nazaret e, ancora di più, in relazione al nostro presente. Proprio a partire dal compimento inedito ed eccedente dell'evento di Gesù la pagina isaiana mantiene il suo significato originario, insegnando come $\overline{\text{YADONAI}}$ adempia la sua promessa sempre in modo imprevedibile e creativo. Certo rimane fermo il fondamento di tale promessa, «per amore del mio servo Giacobbe e di Israele, mio eletto». Ma come anche il sorgere di Ciro apparve agli occhi dei contemporanei del profeta dell'esilio un'*eccedenza* rispetto alla loro attesa di salvezza e di liberazione, così anche noi siamo testimoni di quanto il Dio dei Padri abbia portato a compimento la sua Parola in Cristo Gesù in modo ben più alto e profondo rispetto a quanto noi avremmo potuto sperare. È il futuro che dà luce al passato!

SALMO 126 (125)

Per continuare la preghiera, in risposta alla pagina del Secondo Isaia è stato scelto il Salmo 126 (125), ottimo commento al modo sorprendente che $\overline{\text{YADONAI}}$ manifesta con il suo agire nella storia di Israele e dell'umanità:

¹ *Canto delle salite.*

Quando $\overline{\text{YADONAI}}$ cambiò la sorte di Sion,
rimanemmo incantati.

² La nostra bocca si riempì di sorriso,
la nostra lingua di gioia. R̄

Allora si diceva tra le genti:
« $\overline{\text{YADONAI}}$ fece grandi cose per loro».

³ $\overline{\text{YADONAI}}$ fece grandi cose per noi:
rimanemmo estasiati. R̄

⁴ Cambia, $\overline{\text{YADONAI}}$, la nostra sorte,
come i torrenti nel Néghev.

⁵ Il seminatore è nel pianto,
ma mieterà nella gioia. R̄

⁶ Andando se ne va piangendo,
portando il peso del seme,
ma tornando, torna con gioia,
portando i suoi covoni. R̄

Il Salmo 126, che sembra risentire del «libretto della consolazione» di Ger 30-31, è una pagina stupenda proprio per la sua essenzialità. Anche la *struttura d'insieme* è essenziale: un grido di gioia (vv. 1-2a), seguito da un giudizio che serpeggia tra i *gôjîm* stranieri (v. 2b) e dalla professione di fede dell'orante (v. 3), illustrata da un simbolo geografico (v. 4) e uno agricolo (vv. 5-6).

Si potrebbero trovare tre tipi di lettura, a partire dalla ricchezza semantica del verbo *šûb* «ritornare, cambiare» e dai sostantivi *šîbâ* (*šêbît*) / *šêbût* «sorte, gruppo che torna»:

a) una lettura *esistenziale*: il cambiamento di sorte; è l'interpretazione scelta dalla versione CEI del 2008;

b) una lettura *storica*: il ritorno dei rimpatriati dall'esilio; è l'interpretazione della versione CEI del 1971 («Quando il Signore fece tornare i prigionieri di Sion...»);

c) una lettura *escatologica*; è la dialettica tra il tempo presente segnato dalla fatica e dalla tristezza, e il tempo futuro atteso.

In ogni modo, l'evento sperimentato, sia esso il repentino cambiamento di sorte o il ritorno dopo l'esilio, o l'evento atteso per il futuro, trova i suoi simboli più eloquenti nello stesso agire di Dio: nella creazione (gli *wadi* del Neghev) e nella meraviglia sorprendente della natura (la semina e il raccolto).

E i due simboli potrebbero essere moltiplicati per comprendere le tante vicende di “cambiamenti repentini” narrati dalla Scrittura: Abramo (Gen 12), Giuseppe (Gen 50,19-21), la liberazione esodica (e le altre “liberazioni” del libro dei Giudici), la vicenda del servo di *ADONAI* (Is 52,13 – 53,12), la croce di Gesù (Fil 2,6-10), la vita dei discepoli (Mc 8, 34ss; Gv 12,23ss)... Tra questi momenti, sta anche l'inatteso cambio di prospettiva storica nel vedere sorgere l'astro di Ciro, che portava con sé una speranza per un mondo nuovo, insperabile nell'orizzonte della politica babilonese.

Il modo con cui *ADONAI*, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo, adempie le sue promesse è davvero sempre motivo di stupore e di incanto, non prevedibile o manipolabile dalla sapienza umana.

EPISTOLA: RM 9,1-5

¹Io dico verità in Cristo, non mento, rendendome testimonianza nello Spirito santo la mia coscienza, ²che ho in cuore un grande dolore e una sofferenza continua. ³Vorrei infatti essere io stesso anatema da Cristo a favore dei miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne: ⁴in quanto essi sono israeliti, hanno l'adozione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse; ⁵a loro appartengono i patriarchi e da loro proviene Cristo secondo la carne, il quale è sopra di tutto Dio benedetto nei secoli. Amen.

Il brano scelto dalla *Lettera ai Romani* è l'incipit dei capp. 9-11, probabilmente una delle argomentazioni più ampie di tutto l'epistolario paolino. Nel piano generale della lettera è la terza sezione, dedicata al problema del rapporto tra la «via di Israele» che permane accanto alla *nuova* via che permette a tutti i popoli di partecipare «secondo lo Spirito» alla promessa accordata «secondo la carne» alla discendenza di Abramo. I pochi versetti citati sono solo l'introduzione; lo sviluppo argomentativo – veramente ricco dal punto di vista teologico – sta nei tre capitoli seguenti.

Paolo riconosce nella confessione storica d'Israele la fedele permanenza del progetto di Dio. Le tre frasi solenni introduttive sostituiscono i testimoni di un dibattimento giudiziario: la legge (cf Dt 17,6 e 19,17) richiede infatti che la veracità di una testimonianza sia basata sulla parola di due o tre testimoni. Sono poi elencate sette prerogative di Israele più due, espresse con frasi relative e un problematico ampliamento dossologico finale. Insomma, una sorta di

decalogo che mostra come la mediazione di Israele permanga anche dopo il compimento in Cristo e divenga motivo di lode alla sapienza insondabile dell'unico Dio (si veda la conclusione, simmetrica rispetto all'introduzione, in Rm 11,33-36: «O profondità della ricchezza, della sapienza e della conoscenza di Dio! Quanto insondabili sono i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie...»).

Ecco la sequenza delle prerogative:

- 1) il titolo "Israeliti": è stato osservato che Giuseppe Flavio, nelle sue *Antiquitates*, usa *Israele / Israeliti* sino al periodo dei Maccabei, dopo di che parla di Giudei. Lo stesso dovremmo dire di Paolo che in Rm 9-11 usa per 12 volte *Israele* o *Israeliti*, in contrasto con l'appellativo *Giudei* frequente nei capitoli iniziali. È dunque il titolo onorifico che riguarda Israele in quanto popolo della risposta alla *b'rit*;
- 2) l'adozione a figli: ciò che è dato come dono dello Spirito a tutti coloro che accolgono la fede di Gesù Cristo (cf Rm 8,15. 23), è anzitutto riservato ai figli di Israele: «Mio figlio primogenito è Israele» (Es 4,22; cf Is 1,4; Ger 31,9). Così si spiega anche l'uso dell'articolo davanti a *υἱοθεσία*: è la figliolanza di cui si è già parlato nel capitolo precedente. La conseguenza teologica di tale continuità è enorme: unico è il popolo di Dio, una continuità trasversale dall'Israele della fede ai credenti provenienti dalle genti, i quali vivono la loro adesione a Dio alla maniera della fede di Gesù. L'argomentazione della pericope seguente (Rm 9,6-18) sviluppa questa chiamata a diventare «figli della promessa» in quanto veri «figli di Dio» (v. 8), prima per i Giudei e poi per i Gentili;
- 3) la gloria: è un sinonimo dell'essere figli di Dio. Se infatti la *δόξα* è lo splendore che irradia dai credenti, che sono trasformati dallo Spirito in un'immagine sempre più simile a quella del Figlio di Dio (Rm 8,18-19; si veda anche 2 Cor 3,16-18); questa gloria sta sulla scia di quella gloria che Israele ha ricevuto lungo la manifestazione storica dell'unico Dio, in particolare nell'uscita dall'Egitto;
- 4) le alleanze: il plurale non fa meraviglia. Nei testi giudaici si parla delle alleanze dei padri (cf Rm 4,18): oltre alla *b'rit*-promessa per Abramo, bisogna ricordare almeno l'alleanza con Noè (Gn 9), con Giosia (2Re 23), con Nehemia (Neh 9-10), la *prima* alleanza presso il Sinai (Es 19-24) e la *seconda* alleanza presso la campagna di Moab (Dt 29,1), l'alleanza presso il Monte Eval e Garizim (Gs 8)... Ma certamente Paolo con questo plurale vuole soprattutto alludere alla *nuova alleanza* profetica, su cui si fonda la comprensione del compimento in Cristo Gesù (cf 2 Cor 3-4; Gal 4,24);
- 5) la legislazione: il termine *νομοθεσία* appare solo qui nel NT. Nei LXX occorre in 2 Mac 6,23 e nell'apocrifo 4 Mac 5,35; 17,16. Essa dimostra il carattere transitorio della *Tôrâ* secondo la visione di quella corrente giudaica alessandrina, in quanto essa fu data a Israele 430 anni dopo la promessa fatta ad Abramo (cf Gal 3,17);
- 6) il culto: ovvero il sistema sacrificale del Tempio. Non se ne parla in modo spregiativo, ma come possibilità reale di un culto che di per sé potrebbe esprimere la dimensione spirituale dell'offerta gradita a Dio;
- 7) le promesse: è vero che in Rm 4 Paolo ha parlato della promessa fatta ad Abramo, ma è anche vero che in Rm 15,8 Paolo ricorda *tutte le promesse dei padri*, da Abramo in avanti (cf anche 2 Cor 1,20-22);
- 8) i patriarchi: la ripresa del pronome relativo all'inizio v. 5 evidenzia la nuova prerogativa degli «Israeliti», *οἱ πατέρες*, rispetto all'elenco precedente. I padri sono il punto di partenza dell'intera vicenda di Israele; la frase seguente ne esprime il punto di arrivo;
- 9) il Cristo secondo la carne: il titolo con l'articolo *ὁ Χριστός* conferisce particolare enfasi a questa nuova frase relativa, che collega «il Cristo» all'attesa di Israele. La specificazione che segue *τὸ κατὰ σάρκα* «secondo la carne» potrebbe essere interpretata come un'attribuzione riduttiva del titolo messianico. Personalmente non la sento come riduzione, bensì come riconoscimento dell'appartenenza di Gesù di Nazaret al reale e concreto Israele della storia. Molto peso ha certamente l'interpretazione della dossologia seguente.
- 10) «il quale è sopra di tutto Dio benedetto nei secoli Amen». La frase potrebbe essere interpretata in tre modi:

a) «[il Cristo secondo la carne], colui che è al di sopra di tutto, Dio benedetto nei secoli. Amen»: in questa interpretazione, il Cristo riceve il riconoscimento esplicito di essere Dio, in quanto la frase *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός* è certamente relativa; diverso sarebbe stato il senso se ci fosse *ὁ ἐπὶ πάντων θεός*;

b) «[il Cristo secondo la carne]. Iddio che è al di sopra di tutto [sia] benedetto nei secoli. Amen»: in questa seconda interpretazione, si avrebbe solo una dossologia teologica, che non attribuisce al Cristo il titolo esplicito di «Dio». In effetti, questa seconda interpretazione sarebbe più conforme al linguaggio paolino, che non usa normalmente l'attributo «Dio» per Gesù Cristo, bensì *κύριος* (cf però Fil 2,6);

c) «[il Cristo secondo la carne], il quale è al di sopra di tutto. Benedetto [sia] Dio nei secoli. Amen»: in questa terza interpretazione, si avrebbe bisogno dell'articolo anche davanti a *θεός* oppure avere il titolo *κύριος* come trascrizione del tetragramma ed avere come risultato *ὁ ἐπὶ πάντων ὁ θεός* oppure *ὁ ἐπὶ πάντων κύριος* (cf le eulogie al termine dei libri del Salterio: Sal [LXX] 40,14; 71,18-20; 88,53; 105,48). In ogni modo, per una sana scelta filologica, bisogna impedire che i problemi cristologici dei secoli successivi siano travasati acriticamente nel pensiero paolino.

Le parole di Paolo lasciano chiaramente trasparire la forte «passione» per la scelta di Gesù Cristo, al punto cui è arrivato nel suo cammino spirituale, dopo aver cercato Dio *con grande zelo* (Gal 1,13) nell'aspro cammino del fariseismo (e forse anche dell'essenismo) ed essere giunto a comprendere la novità dello Spirito, nell'incontro con il Signore Gesù Cristo. In lui egli ha trovato il tanto desiderato punto di unificazione della storia di fede di Israele e dell'anelito a Dio presente nella storia di tutta l'umanità: «Noi però, che siamo ebrei di nascita e non peccatori [provenienti] dai pagani, sapendo che l'uomo non è perdonato per le opere della *Tôrâ* ma soltanto per la fede di Gesù Cristo, abbiamo creduto anche noi in Cristo Gesù per essere giustificati attraverso la fede di Cristo e non attraverso le opere della *Tôrâ*; poiché per le opere della *Tôrâ* non sarà mai perdonato nessuno» (Gal 2,15-16; si legga tutto Gal 1,11 - 2,21).

VANGELO: Lc 7,18-28

Il brano di vangelo punta al momento di crisi che, secondo i sinottici, Giovanni Battista avrebbe passato durante il periodo di prigionia nella fortezza erodiana di Macheronte nel sentire come Gesù stava vivendo la sua “rivoluzione”: gli era stato discepolo (cf la testimonianza del Quarto Vangelo), ma ora si comportava ben diversamente da quanto egli stesso gli aveva insegnato. Gesù non insegna nel deserto, ma attraversando le vie e le piazze delle città; non vive da anacoreta mangiando locuste e miele selvatico, ma condivide i pranzi persino con peccatori pubblici e prostitute; non veste come Elia nel suo periodo di eremo, ma come tutti, vivendo la vita di tutti... «Ma sei tu colui che deve venire?». La crisi del Battista diventa una provocazione aperta a comprendere in che senso Gesù abbia adempiuto le Scritture.

¹⁸ I discepoli di Giovanni gli annunziarono tutte queste cose.

Chiamati due di loro, Giovanni ¹⁹ li mandò a dire al Signore: «Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettarne un altro?».

²⁰ Giunti da lui, quegli uomini dissero: «Giovanni il Battista ci ha mandato da te per domandarti: “Sei tu colui che viene o dobbiamo aspettarne un altro?”».

²¹ In quella stessa ora Gesù guarì molti da malattie, da infermità, da spiriti cattivi e donò la vista a molti ciechi. ²² E rispondendo loro, disse: «Andate ad annunziare a Giovanni ciò che avete visto e udito: *i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi sono purificati, i sordi odono, i morti risuscitano*, ai poveri è annunciata la buona notizia.

²³ E beato è colui che non troverà in me inciampo!».

²⁴ Allontanatisi i messaggeri di Giovanni, Gesù si mise a parlare di Giovanni alle folle: «Che cosa siete andati a vedere nel deserto: una canna sbattuta dal vento? ²⁵ Allora, che cosa siete andati a vedere? Un uomo vestito con abiti di lusso? Ecco, quelli che portano vesti sontuose e vivono nel lusso stanno nei palazzi dei re. ²⁶ Ebbene, che cosa siete andati a vedere? Un profeta?

Sì, io vi dico, anzi, più che un profeta. ²⁷ Egli è colui del quale sta scritto: *Ecco, dinanzi a te mando il mio messaggero, davanti a te egli preparerà la tua via.*

²⁸ Io vi dico: fra i nati da donna non vi è alcuno più grande di Giovanni, ma il più piccolo nel regno di Dio è più grande di lui».

La pericope è composta da due sezioni che ruotano attorno alla beatitudine del v. 23, che è volutamente enigmatico.

La *prima sezione* (vv. 18-22), a sua volta, è divisa in due quadri. Il primo (vv. 18-20) presenta la situazione, alludendo al dubbio di Giovanni Battista sorto in seguito al resoconto della predicazione e dei segni compiuti da Gesù (v. 18a che presuppone il racconto di Lc 6,12 – 7,17): il maestro *ordina* a due suoi discepoli di andare da Gesù con la domanda cruciale circa l'identità del destinatario: «Sei tu ὁ ἐρχόμενος o dobbiamo aspettarne un altro?» (v. 18b-19). I due *eseguono* la missione, riportando fedelmente la domanda (v. 20). Il secondo quadro (vv. 21-22) si compone di una premessa di azione, in cui Gesù guarisce molti (v. 21); e della risposta vera e propria (v. 22), che Gesù dà ai messaggeri del Battista, rinviando a Is 35,5. Si noti che la risposta vera e propria è taciuta e sta prima delle parole direttamente citate: «*Coraggio, non temete! Ecco il vostro Dio, giunge la vendetta, la ricompensa divina. Egli viene a salvarvi*» (Is 35,4). Colui che ascolta la parola del profeta deve saperla udire con l'orecchio di Dio per comprenderla.

La *seconda sezione* (vv. 24-28) è pure articolata in due quadri. Nel primo, Gesù pone la domanda alla folla sull'identità del Battista (vv. 24-26a); nel secondo egli stesso dà loro la risposta, rimandando a Es 23,20 e Mal 3,1.

È evidente la stretta corrispondenza parallela tra le due sezioni, soprattutto attorno ai verbi del messaggio-annunzio (vv. 18. 22a. 24a. 27b) e del vedere-contemplare (vv. 21b. 22. 24b. 26a). A questo proposito è davvero strana l'insistenza sul *vedere* Giovanni Battista: un profeta si ascolta! Ma anche questo è funzionale al messaggio centrale della pericope: occorre *saper vedere* secondo gli occhi di Dio ciò che si sta compiendo nella storia.

«Appena il Battista aveva compiuto la sua missione, nel momento stesso in cui Gesù stava per iniziare la sua, Giovanni spariva nella notte della prigione (Lc 3,19-20). Da maestro che annunzia agli altri la buona novella, diventa discepolo, discepolo dei propri discepoli, poiché sono loro ad annunziargli ciò che avviene per mezzo di colui che aveva annunziato. Colui che era stato mandato per preparare la via del Signore, manda due di quei discepoli a cercare conferma di quella buona

novella dalla bocca stessa di Gesù. E colui che è stato annunziato gli annunzierà ciò che egli richiede. Non avrà visto con i suoi occhi la salvezza di cui aveva proclamato la venuta, ma ne sentirà con i suoi orecchi l'annuncio. Il profeta rimane l'uomo della parola, fino nell'oscurità della prigione. La buona novella è annunziata ai poveri».⁷

La frase enigmatica centrale (v. 23) non è un principio generale, ma la chiave risoltrice per comprendere Giovanni Battista e, attraverso la sua esperienza, imparare a leggere il compimento delle Scritture in Gesù. Nella teologia lucana, Gesù è il centro del tempo: «La Legge e i Profeti fino a Giovanni: da allora in poi viene annunciato il regno di Dio e ognuno si sforza di entrarvi» (Lc 16,16). Ma la continuità tra la parola della Scrittura (la Legge e i Profeti) e la vita di Gesù non si comprende a partire dalla Scrittura stessa, bensì a partire dalla croce e dalla risurrezione di Cristo. Partendo da lì è possibile ripercorrere le Scritture e comprendere *come* Gesù le abbia compiute. L'ostacolo sarebbe partire dalle attese per giudicare l'adempimento gesuanico. La via della rivelazione invece sta nel partire dalla fede di Gesù – e quindi dal punto di arrivo della sua morte in croce e della glorificazione ricevuta dal Padre – e rileggere partendo di lì quanto le Scritture svelano circa il suo *mistero* (cf la narrazione dei due discepoli di Emmaus, in particolare Lc 24,25-27).

L'adempimento delle Scritture in Cristo

Il gruppo dei *mînîm* – così siamo chiamati noi cristiani dai testi ebraici tannaitici, come la *Mišnâ* – ha visto in Gesù di Nazaret risorto, non senza esitazioni e con molti distinguo, l'adempimento della speranza messianica. J. Coppens, per spiegare il rapporto tra la promessa veterotestamentaria e l'adempimento neotestamentario, parla di realizzazione delle *intenzionalità profonde* della rivelazione biblica che si possono cogliere alla luce di una lettura totale delle Scritture, nell'«armonia dei due testamenti».

Il *compimento* in Gesù di Nazaret delle antiche promesse non è una semplice giustapposizione ad un significato storico di un testo scritturistico. Nella rivelazione storica di Dio, l'evento di Gesù, a partire dalla sua Pasqua, diventa il compimento corretto della logica interna alla lettura storica. Dobbiamo riconoscere che ha sempre fatto parte della fede cristiana la convinzione della messianicità di Gesù, preparata dagli annunci messianici del Primo Testamento. Ma bisogna interpretare correttamente le cosiddette profezie amessianiche: il punto di partenza per una sana ermeneutica cristiana del Primo Testamento deve essere l'evento di Gesù, il quale rimanda alla parola precedente per essere compreso e interpretato e nello stesso tempo interpreta e rende comprensibile la promessa antica.

Nell'interpretazione cristiana dell'Uno e dell'Altro Testamento c'è ancora bisogno di precisare il senso del *compimento del dono di salvezza* in Cristo Gesù. Da questo punto di vista, è molto importante capire cosa possa significare un compimento *senza sostituzione* (si pensi al rapporto tra *šabbāt* e domenica); in altri termini, un compimento capace di affermare il cristocentrismo del piano salvifico, ma anche di non perdere subito nel rapporto con il Nuovo Testamento la ricchezza permanente che ci viene consegnata dalle Scritture ebraiche.

Si rilegga il n. 21 del documento della Pontificia Commissione Biblica, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana* (2001):

L'Antico Testamento possiede in se stesso un immenso valore come Parola di Dio. Leggere l'Antico Testamento da cristiani non significa perciò volervi trovare dappertutto dei diretti riferimenti a Gesù e alle realtà cristiane. Certo, per i cristiani, tutta l'economia veterotestamentaria è in

⁷ R. MEYNET, *Il Vangelo secondo Luca; Analisi retorica*, a cura di L. SEMBRANO (Retorica Biblica 1), Edizioni Dehoniane, Roma 1994, pp. 242s.

movimento verso Cristo; se si legge perciò l'Antico Testamento alla luce di Cristo è possibile, retrospettivamente, cogliere qualcosa di questo movimento. Ma dato che si tratta di un movimento, di una progressione lenta e difficile attraverso la storia, ogni evento e ogni testo si situano in un punto particolare del cammino e a una distanza più o meno grande dal suo compimento. Leggerli retrospettivamente, con occhi da cristiani, significa percepire al tempo stesso il movimento verso Cristo e la distanza in rapporto a Cristo, la prefigurazione e la dissomiglianza. Inversamente, il Nuovo Testamento può essere pienamente compreso solo alla luce dell'Antico Testamento.

L'interpretazione cristiana dell'Antico Testamento è quindi un'interpretazione differenziata a seconda dei diversi tipi di testi. Essa non sovrappone confusamente la Legge e il Vangelo, ma distingue con cura le fasi successive della storia della rivelazione e della salvezza. Si tratta di un'interpretazione teologica, ma al tempo stesso pienamente storica. Lunghi dall'escludere l'esegesi storico-critica, la richiede.

Quando il lettore cristiano percepisce che il dinamismo interno all'Antico Testamento trova la sua realizzazione in Gesù, si tratta di una percezione retrospettiva, il cui punto di partenza non si situa nei testi come tali, ma negli eventi del Nuovo Testamento proclamati dalla predicazione apostolica. Non si deve perciò dire che l'ebreo non vede ciò che era annunciato nei testi, ma che il cristiano, alla luce di Cristo e della Chiesa, scopre nei testi un di più di significato che vi era nascosto.

Siamo chiamati a dare maggior peso al momento profetico della “figura”, senza declassare subito il preannuncio a qualcosa di imperfetto e caduco, perché l'affermazione del superamento dell'antica economia non è un dato necessario del compimento cristologico, ma un suo impoverimento. La tradizionale e consunta formula agostiniana «*Novum in Vetere latere et in Novo Vetus patere*» (AUGUSTINUS, *Quaest. in Hept.*, 2, 73 = PL 34, 623) appare troppo logora per essere in grado di esprimere bene il carattere *irrevocabile* dei doni e della chiamata di Dio per Israele (cfr Rm 11,29), che sta in dialettica con il compimento cristologico⁸. Le parole di Giovanni Paolo II, pronunciate il 17 novembre 1980 a Mainz, davanti ai rappresentanti della comunità giudaica tedesca, suonano come una sorprendente e cristallina formulazione e come provocazione per una teologia cristiana della vocazione perenne d'Israele, «*il popolo di Dio di quell'antica alleanza che Dio non ha mai revocato*», e come punto di non ritorno per ripensare con nuova sensibilità il valore perenne del Primo Testamento.

Questo è un compito genuinamente *cristiano*.

PER LA NOSTRA VITA

I. «Sei tu colui che deve venire?»

Irrompe la sovrabbondanza ed è disorientamento.

Il testimone, il messaggero in carcere. E il dubbio sopravanzato e travolto da annunci di misericordia senza confine.

Il dubbio, la domanda trasmessa ai suoi discepoli per Gesù.

«Sei tu colui che deve venire o dobbiamo aspettare un altro?»

In quale modo si rivela il “passaggio di Dio?”.

Il dubbio e lo sconcerto si fanno strada.

La giustizia divina è quella mostrata nelle opere di Gesù.

⁸ Su questo, si vedano N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1989 [tr. it.: *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei*, Traduzione di G. GILLINI (= Giornale di Teologia, 201), Editrice Queriniana, Brescia 1991]; E. ZENGER, *L'alleanza mai revocata. Inizi di una teologia cristiana dell'Ebraismo*, in *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, a cura di N. J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE, Prefazione di W. KASPER, Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici. Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, pp. 111-34.

I ciechi vedono, gli zoppi camminano, i sordi odono, i lebbrosi sono purificati, i morti risuscitano, ai poveri è predicato il vangelo.

Tutta la benevolenza di Dio si mostra.

Disarmante nelle parole e nell'itinerario umano di Gesù.

Il Regno di Dio cammina tra gli uomini e queste opere dicono che Gesù è «colui che deve venire».

E dunque è qui, tra noi.

L'azzardo della misericordia,

la gratuità incondizionata sulla vicenda umana.

Irrompe come Parola che sana, come gesto che dà vita. Dio in Cristo cammina con noi.

Da questo punto in poi il pregiudizio, la sordità, la superficialità, la cattiva intenzione, possono impedire il riconoscimento e la conversione di cui Giovanni il precursore annunciava la necessità.

Giovanni e Gesù.

Il confine e la sovrabbondanza.

La Legge, i profeti, il Regno tra noi.

Non si dà l'indifferenza; occorre entrare decisamente in quanto Giovanni ha annunciato, in quanto Gesù inaugura.

E camminare.⁹

2. Noi proveniamo da un amore originario e diventiamo noi stessi, facciamo unità nel nostro essere, quando viviamo con e per amore. Dove però amore non significa il possesso, l'esercizio dell'egoismo, o un generico sentimento di benevolenza, ma apertura all'altro con la gioia. [...] È così che l'"altro" diventa unico, valore vivente originale, volto. L'amore che ricapitola non è un qualsiasi amore, ma solo quello che affiora nella misura in cui ho imparato ad amare partecipando a un amore vero in sé, ossia mai violento, distruttivo, accecato. Questo è l'amore comunicatoci dal Dio vivente.¹⁰

3. La potenza di Dio è, nella sua qualità di potenza che rende possibile la vita, così prepotentemente presente da non aver bisogno di alcuna misura di protezione. Non solo il modo di agire della potenza vitale divina, bensì anche i suoi destinatari e le sue conseguenze sono definiti in modo nuovo da Gesù. La potenza vitale inflessibile di Dio non è in Gesù il fondamento di una teologia dell'impegno prodigo della vita, impegno prodigo che costituisce la base dell'euforia bellica. La predicazione gesuana della *basileia* non è in primo luogo un invito a dare la vita per il regno, bensì piuttosto una parola di guarigione, cioè una parola che parla della vita donata e potentemente rinnovata da Dio. Essa non è indirizzata ai sani per invitarli a sacrificarsi, bensì ai malati che pervengono a una vita non più colpita da disabilità e impedimenti. Il coraggio e l'impegno che questa vita esige, in virtù del messaggio proclamato da Gesù a suo riguardo, sono il superamento della paura della morte non allo scopo di morire, bensì allo scopo di vivere una vita illimitata, che supera le disabilità, e soprattutto, non esclusiva, bensì includente tutti gli uomini.¹¹

⁹ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹⁰ R. MANCINI, *Il senso del tempo e il suo mistero* (Al di Là del Detto 10), Pazzini, Villa Verucchio 2005, ²2009, p. 98.

¹¹ R. MIGGELBRINK, *L'ira di Dio. Il significato di una provocante tradizione biblica*, Traduzione di C. DANNA (Giornale di Teologia 309), Editrice Queriniana, Brescia 2005, p. 104.

4. Ciò che di Dio resta (se si può dire) è questo spazio nudo e vuoto che sta tra gli uomini, e che significa solamente (ma che grandezza ha questo: solamente) che non vi è nessuna pretesa degli uni sugli altri; solamente lo sguardo, la voce, il viso, la presenza, che donano a ciascuno la possibilità di essere liberato dall'abisso. [...] È in lui che noi possiamo essere, gli uni per gli altri: accoglienza, libertà, nutrimento; noi, insieme, nell'originario legame di umanità, che è anche il più altro, perché è vero che mentre non siamo legati da nulla, nulla precede questa donazione pura che fa sì che la vita sia "essere gli uni per gli altri".¹²

5. L'atteggiamento cristiano è quello "del Dio con me". Dio è il Dio della mia casa, il Dio della mia porta, il Dio della mia mensa; è il mio compagno di viaggio, che mi ha dato la mano e al quale io posso dare la mano; è il Dio della comunione personale, delle pareti domestiche, dell'ottimismo, della speranza; è il Dio che vince in forma radicale la solitudine, che non è vinta da nessun'altra compagnia. Ma tutto questo avviene a un patto: che mi abbandoni, mi fidi. Egli dice: "Non sai che cosa c'è voltato l'angolo, devi fidarti". [...] Egli cammina con noi nella nebbia, non ci permette di vedere col nostro occhio, perché non vuole che prevediamo col nostro cuore.¹³

6. Giovanni che ha conosciuto il mistero del Messia, non lo ha seguito e non è divenuto suo discepolo; non è neppure andato di villaggio in villaggio predicando la venuta del Messia. Si è limitato a dargli testimonianza davanti ai suoi discepoli e davanti alla gente nel luogo in cui battezzava. [...]

È la via propria del Precursore che esigeva questo esser messo da parte, il culmine dell'abnegazione. A lui che era il messaggero dell'Antica e della Nuova Alleanza, non fu permesso di aver parte alla gioia di vivere sulla terra accanto al Signore. L'ha soltanto indicato al mondo nel momento in cui stava per ritirarsi. [...]

Giovanni non era un taumaturgo, era un testimone della verità; è in questo che consiste la sua grandezza. Molti fecero miracoli prima di lui tra i nati di donna. Ma Giovanni era così grande che non fece alcun segno. L'opera della sua vita fu un solo e unico segno: è lui stesso, l'Amico dello Sposo, nella sua umiltà.¹⁴

7. *Faceva ressa, voleva essere accolto
e appreso tutto quanto
esso, il mondo – ne scoppiava
il cuore, non aveva la capienza.
E lui teneva acceso
quel furente assedio
ai sensi e all'intelligenza
di noi infanti. Suoi dardi
bersagliavano infuocati
il costato
da ogni parte. Suoi messaggi
e sussurri cercavano pertugi
a penetrarci dentro il sangue.*

¹² M. BELLET, *Dio? Nessuno l'ha mai visto*, Traduzione di A. CLEMENTE (Dimensioni dello Spirito 196), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2010, pp. 77-78.

¹³ L. SERENTHÀ, *La storia degli uomini e il Dio della storia*, a cura di A. CARNEL - M. VERGOTTINI (Collana di Teologia e Spiritualità 5), O. R., Milano 1987, p. 47.

¹⁴ S. BULGAKOV, in *Letture per ogni giorno*, a cura di E. BIANCHI - L. CREMASCHI - R. D'ESTE, ElleDiCi, Leumann TO 1980, pp. 26-27.

Divampava

*a noi creature
il creato come morbo
come amorosa
tracotanza...
A noi sul limitare, sì,*

ma ecco

*eravamo già fatti sua sostanza
perché in lui era la perla
della nostra conoscenza
e noi saremmo scesi
d'anno in anno*

più a fondo

*a catturarla. E questo era il tributo,
questa la mutua ricompensa.*

*Infine si dichiara, appare
ora aperto quel sigillo.¹⁵*

¹⁵ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, pp. 36-37.