

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DI AVVENTO

L'INGRESSO DEL MESSIA

Alla figura del Battista, che nelle due domeniche precedenti è stato presentato con la sua parola incandescente e nel momento di crisi apertosi per lo stile *ospitale* di Gesù, si oppone oggi l'entrata *alternativa* di Gesù nella Città Santa, come re anti-messianico, per un messianismo inatteso. La «premessa antropologica» di Giovanni (H. Merklein) sembra aver messo in evidenza che Israele non merita più nulla e che, qualora non si converta nell'imminenza ormai urgente del giorno del giudizio, sarà definitivamente tagliato fuori dalla salvezza promessa.

Supporto di parole tanto brucianti, questa «voce nel deserto» (Is 40,3; Mt 3,3 e par.) in realtà fa sentire una sua vibrazione interna molto gioiosa. Essa è costituita da quella teologia della consolazione e della preparazione della via del Signore caratteristica del profeta anonimo dell'esilio che ha lasciato pagine fondamentali nella tradizione isaiana (cf Is 40-55: la *Lettura* ne propone il prologo), improntata a incondizionata fiducia nella potenza di Dio, che sola può rendere possibile un vero «ricominciamento», anche là dove tutto sembra solo «morte».

In effetti, Gesù condivide con Giovanni l'imminenza del giudizio e del regno e anch'egli invita alla conversione. In particolare, accetta la premessa antropologica, per la quale Israele perirà, se non si converte (Lc 13,13). Ma, pur riconoscendo a Giovanni una funzione storico-salvifica singolarissima (Mt 11,9-11; Lc 7,26-28; cf il vangelo della *precedente domenica*), eccolo introdurre con la sua parola e i gesti della sua quotidianità la novità spiazzante, che consiste nel cambiare l'ordine cronologico e logico dei fattori, invertendo la sequenza di Giovanni (prima il giudizio, poi l'eventuale salvezza), in quella sua propria: prima viene il regno di Dio, la sua signoria potente e misericordiosa, rifiutata la quale, resterà il giudizio di condanna! Di questo tenore è già la risposta a Giovanni ascoltata la scorsa domenica, con cui, a segno tangibile del Regno di Dio avvicinato, Gesù enumera sei prodigi della misericordia divina – salute per ciechi, zoppi, lebbrosi e sordi, risurrezione per i morti e, per i poveri, la buona notizia –, lasciando per ultimo il più rilevante: «e beato è chi non sarà scandalizzato di me!».

L'avvento/evento di Dio sorprende sempre tutti, senza eccezione. La gioia della fede nel Messia dei poveri rimane una sorpresa anche per i discepoli, quando – dopo la risurrezione – ripensano al giorno in cui Gesù entrò in Gerusalemme, *seduto su un'asina*, sei giorni prima della sua crocifissione (*Vangelo*). E mentre i settari del suo tempo erano impegnati a ritagliarsi una salvezza tutta loro escludendo gli "altri", Gesù, per adempiere la promessa abramitica di una benedizione per tutte le famiglie della terra, istituisce un nuovo modo di mettersi in relazione con il Padre, che Paolo – per i Gentili – porterà alla piena "spiritualizzazione" nei tre fondamentali capitoli per i Gentili: la circoncisione, la purità/impurità e il sistema sacrificale (cf *Epistola*).

Non l'ira e la condanna di Dio incombono a preparare il Regno di Dio, ma l'ancor più bruciante carica di potenza e misericordia di un Messia che entra nella sua città *seduto su un'asina*. Il giudizio di condanna arriverà, ma sarà solo per gli insensati che decideranno di autoescludersi dall'onnipotente bontà del Padre.

Lo stesso mutato scenario geografico della predicazione di Gesù rispetto a quello di Giovanni riflette questa straordinaria inversione di prospettiva teologica. All'aspro deserto di Giuda, luogo scelto da Giovanni per la sua opera di predicazione e battesimo, proprio là dove il Giordano sfocia nel Mar Morto, non lontano da Qumrān, Gesù preferisce per la propria attività itinerante la Galilea, regione rigogliosa e dolce, multietnica e un po' pagana, e le sue città, soprattutto quelle attorno al Mare di Tiberiade, disegnato a forma di arpa e di cuore.

Poi, un certo giorno, «a volto duro» (Lc 9,51), Egli va verso Gerusalemme e vi entra, *seduto su un'asina*, come re di pace.

*C'era, sì, c'era – ma come ritrovarlo
quello spirito nella lingua
quel fuoco nella materia.
Chi elimina la melma, chi cancella la contumelia?
Sepolto nelle rocce,
rocce dentro montagne
di buio e gravità –
così quasi si estingue,
così cova l'incendio
l'immemorabile evangelio...¹*

LETTURA: Is 40,1-11

Il *prologo* della seconda parte del libro di Isaia è un solenne portale d'ingresso e una *ouverture* tematica che anticipa i temi sviluppati nei capp. 40-55. Si rispecchia in simmetria con l'inclusione finale (Is 55,6-13), un *epilogo* che riassume i medesimi temi e porta a conclusione la riflessione teologica che invita alla conversione e a percepire il compimento delle promesse di $\overline{\text{ADONAI}}$, nonostante la sorprendente e imprevedibile realizzazione di $\overline{\text{ADONAI}}$ alle parole rivelate tramite quel grande profeta che convenzionalmente chiamiamo *Secondo-Isaia* e che potrebbero essere considerate la riflessione della tradizione isaiana al momento ormai conclusivo dell'esilio.

¹ «Consolate, consolate il mio popolo
– dice il vostro Dio.

² Parlate al cuore di Gerusalemme
e gridatele che la sua milizia è finita,
la sua colpa è scontata!
Ha davvero ricevuto dalla mano di $\overline{\text{ADONAI}}$
il doppio per tutti i suoi peccati».

³ Una voce grida:
«Nel deserto preparate la via ad $\overline{\text{ADONAI}}$,

¹ M. LUZI, *L'opera poetica*, a cura e con un saggio introduttivo di S. VERDINO (I Meridiani), Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1998, 42001, p. 509.

spianate nella steppa la strada per il nostro Dio.

⁴ Ogni valle sia innalzata,
ogni monte e ogni colle sia abbassato,
il terreno accidentato si trasformi in piano
e quello scosceso in vallata.

⁵ Allora si rivelerà la gloria di ^{ADONAI}
e ogni carne in un sol istante la vedrà.
La bocca di ^{ADONAI} ha parlato!».

⁶ Un'altra voce dice: «Grida»,
e io rispondo: «Che cosa devo gridare?».
Erba è ogni carne
e tutta la sua lealtà come il fiore campestre:

⁷ secca l'erba, appassisce il fiore,
quando soffia su di essi il vento di ^{ADONAI}.
L'umanità è davvero come erba!

⁸ Secca l'erba, appassisce il fiore,
mentre la parola del nostro Dio risorge per sempre.

⁹ O Sion, che rechi buoni notizie,
sali su un alto monte!
O Gerusalemme, che rechi buone nuove,
alza la voce con forza,
alza la voce, non temere,
e di' alle città di Giuda: «Ecco il vostro Dio!

¹⁰ Ecco, il Signore ^{ADONAI} viene contro il forte
e il suo braccio lo dominerà.
Ecco, la sua mercede è con lui
e la sua ricompensa gli sta davanti.

¹¹ Come un pastore che pascola il gregge,
egli prenderà in braccio gli agnelli
e nel suo seno li porterà;
condurrà con delicatezza le gravide.

I primi due versetti sono un invito – a ritmo anapestico di marcia – a guardare al *novum* che si sta compiendo proprio per invito di ^{ADONAI}, che comanda al suo profeta. Dopo l'introduzione, vi è un indizio letterario molto interessante che scandisce lo sviluppo dell'intera pagina, ovvero la triplice ripetizione di *qôl* «voce»:

- v. 3: una «voce» chiama
- v. 6: una «voce» dice
- v. 9: doppio invito ad «alzare la voce».

vv. 1-2: Il tutto si apre con la ripetizione dell'imperativo, caratteristica retorica di questa sezione di Isaia. Dà un ritmo anapestico all'*ouverture* (*nahămû nahămû 'ammî* «consolate, consolate il mio popolo») e il registro fondamentale alla parola profetica che seguirà: si tratta di una parola di *consolazione* (verbo *nahēm*). Questo è uno dei verbi che Is 40-55 plasma a suo piacimento: verbo abbastanza comune che attraversa l'esperienza

quotidiana di ciascuno, come quando i figli di Giacobbe vogliono consolare il padre che pensa sia morto Giuseppe (Gn 37,35); consolazione all'amico Giobbe vorrebbero portare Elifaz, Bildad e Šofar (Gb 2,11), benché poi si manifestino «medici da strapazzo» (Gb 13,4) che sanno solo pronunciare «massime d'argilla» e «proverbi di polvere» (Gb 13,12); ma la vera consolazione giunge a Giobbe da ^{YADONAI} stesso, quando gli appare alla fine del dramma per condurlo a leggere la creazione con occhi diversi e a comprendere che Egli non è un Onnipotente crudele (Gb 42,6 va infatti tradotto così: «*Perciò continuo a rifiutare polvere e cenere, / ma ne sono consolato!*»). Anche per il profeta dell'esilio, il *consolatore* è ^{YADONAI} stesso, in quanto è Lui a venire in aiuto del suo popolo.

«Il mio popolo» (*ammî*) esprime con immediatezza il legame di alleanza (*b'rit*) tra ^{YADONAI} e Israele, quel patto che lega Israele (interlocutore) al «vostro Dio» (che sta parlando). La frase diventa così un esplicito richiamo al formulario dell'alleanza: «voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio». C'è *ancora* un'alleanza in esecuzione: perciò bisogna rivolgersi al cuore di Gerusalemme e “andare al cuore” di quanto è avvenuto.

Quanto è avvenuto potrebbe essere interpretato come pena o schiavitù che precede il nuovo esodo atteso. Is 40-55 è particolarmente attento a demolire il tema della retribuzione diretta di Dio (cf il IV Carme del Servo, Is 52,13 – 53,12): ^{YADONAI} non è il Dio che sta come un principio cui si rimanda per spiegare quanto avviene nella storia. Per questo afferma che quanto è capitato per Gerusalemme è il *doppio castigo* rispetto al peccato di Gerusalemme. Se si trattasse di retribuzione, sarebbe una grave accusa nei riguardi di Dio: dunque, affermare che Gerusalemme «ha davvero ricevuto dalla mano di ^{YADONAI} il doppio per tutti i suoi peccati» è riconoscere l'inconsistenza di un linguaggio economicistico per parlare di Dio. ^{YADONAI} non è il Dio della retribuzione, è il Dio che anche in questa «milizia» e in questa «iniquità» rimane il Dio consolatore, «*colui che c'è*» e che è vicino.

Al grido di consolazione dovrebbe far riferimento anche un altro grido che in questo prologo non è ancora presente, ma comparirà in Is 52: la consolazione è un invito non al quietismo, ma all'azione. «Consolare» è far comprendere che, persino in quella situazione di morte e di disastro, vi è una speranza legata a Colui che è il Creatore e il Dio liberatore dell'esodo. In molti punti, Is 40-55 si mostra un “evangelizzatore” per il volto di Dio che annunzia. La situazione dell'esilio poteva essere situazione di estrema disperazione, ma, sapendo di avere in ^{YADONAI} uno che sa trarre la luce persino dalle tenebre e sa sconfiggere le potenze caotiche del mare, *si può* giungere a comprendere che ogni situazione esistenziale, persino la più gravemente disperata, può essere una condizione di speranza nel Dio dell'alleanza.

Non è forse questo il messaggio della croce, non della mistificazione della croce e della sofferenza, quando appunto persino la croce *può* diventare manifestazione di Dio, perché Egli è in grado di renderla occasione di vita?

vv. 3-5: La *prima voce*. Il riferimento simbolico, cui allude Isaia, è la preparazione delle grandi vie processionali in Babilonia. È possibile che esso sia alla processione che percorreva la via sacra babilonese partendo dalla cima della *ziquurat*, E.SA.GILA («la casa che alza la testa»). Il profeta applica il simbolo a Israele che deve incamminarsi verso Sion. La strada del deserto diviene una grande via processionale piana e diritta che deve permettere la sontuosità della via sacra.

Vi è un ulteriore riferimento simbolico alla via di ^{YADONAI} nel deserto durante l'esodo. Uno dei temi portanti di Is 40-55 è proprio l'annuncio del nuovo esodo: la via da

preparare nel deserto, la strada per il nostro Dio è un *nuovo esodo*, non dall'Egitto alla terra della promessa, ma da Babilonia a Gerusalemme. In tale referente simbolico si comprende anche l'accento alla rivelazione della «gloria di $\overline{\text{ADONAI}}$ » (*kābôd* $\overline{\text{ADONAI}}$). Durante il cammino nel deserto la «gloria di $\overline{\text{ADONAI}}$ » accompagnava Israele e soprattutto si era manifestata al Sinai (Es 24). Ora «ogni carne in un sol istante la vedrà»: non solo Mosè, ma tutti gli uomini, tutti i popoli (le nazioni e le isole nel linguaggio isaiano) potranno contemplare l'azione di $\overline{\text{ADONAI}}$ nella storia.

L'ultima frase del v. 5 (*kî pî* $\overline{\text{ADONAI}}$ *dibbēr* «la bocca di $\overline{\text{ADONAI}}$ ha parlato!») sigilla il paragrafo quasi a modo di firma notarile dell'attestazione profetica.

vv. 6-8: La *seconda voce*. Sinteticamente vi è in questi versetti la credenziale della *vocazione* profetica. Il profeta rimane anonimo, ma non per questo meno testimone. Il senso dell'anonimato sta a significare la forza intrinseca di una parola la cui forza va oltre l'anagrafe umana: il profeta scompare dietro alla Parola. Non c'è bisogno d'identità, perché il profeta e la parola portata sono un tutt'uno. La Parola ha la sua propria identità e basta a se stessa. È una vocazione strana, se paragonata alle vocazioni del grande Isaia dell'VIII secolo (Is 6), oppure alla drammatica esperienza di Geremia (Ger 1) e più ancora alla missione di Ezechiele (Ez 1-3), per non dimenticare il racconto “autobiografico” di Am 7,10-17.

La chiamata del profeta è sempre l'unica credenziale che il profeta può esibire al suo uditorio per accreditare la parola da lui pronunciata come Parola di $\overline{\text{ADONAI}}$. In questo passo, la credenziale è assorbita a tal punto dall'oggetto portato che la credenziale è l'oggetto stesso: la Parola è l'unica credenziale che il profeta può offrire per accreditare la propria parola. In altri termini, il profeta non ha altra credenziale se non il fatto stesso che $\overline{\text{ADONAI}}$ ha parlato.

I vv. 6-8 richiamano anche alcuni salmi, come Sal 39; 49; 90 e molti passi di Giobbe: «erba è ogni carne e tutta la sua lealtà come il fiore campestre» (v. 6) sembra essere un'eco – o forse meglio, una fonte – di Gb 14 circa la transitorietà e l'inconsistenza della vita umana. È anche l'esperienza del profeta e di tutto il popolo scampato alla caduta di Gerusalemme, fino al dubbio cruciale: l'inconsistenza del nostro esserci è forse un segno anche dell'inconsistenza di Dio?

La risposta del profeta sta nel v. 8: *jābēš ḥāšîr nābēl šîš ûd̄bar ʾēlōhênû jāqûm l'c̄ōlām* «secca l'erba, appassisce il fiore, mentre la parola del nostro Dio risorge per sempre». Umanamente non c'è più nulla da fare; di contro però vi è la realtà della Parola di Dio che *risorge per sempre*. È questo il baricentro del prologo, un centro che sarà richiamato ancora nell'epilogo, in Is 55,10-11, in cui si insiste sull'efficacia della Parola che non torna da Colui che l'ha inviata prima di aver compiuto la sua missione:

Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo
e non vi ritornano senza avere irrigato la terra,
senza averla fecondata e fatta germogliare,
perché dia il seme a chi semina
e il pane a chi mangia,
così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca:
non ritornerà a me senza effetto,
senza aver operato ciò che desidero
e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata.

La seconda voce del profeta mette dunque in luce la sua esperienza spirituale più vera: arrivati al punto di non-ritorno, al fallimento totale, al punto di entropia massimo, si scopre che solo Dio è l'unica possibile speranza (cf Is 53!). È la stessa esperienza che si trova in molte altre pagine della tradizione cristiana, a partire dalla croce di Gesù.

C'è un appunto di Simone Weil che l'esprime molto bene:

L'idea di una ricerca dell'uomo da parte di Dio è di uno splendore e di una profondità insondabili, ma c'è decadenza quando è rimpiazzata dall'idea di una ricerca di Dio da parte dell'uomo.²

È Dio che cerca l'uomo, perfino in quella situazione, non l'uomo che cerca Dio. La ricerca di Dio da parte dell'uomo sarebbe una ricerca all'infinito, un'erranza senza fine. D. Bonhoeffer fa eco a questo pensiero, quando scrive: «Solo la debolezza di Dio può ancora aiutare»,³ nel senso che soltanto un'esperienza che giunga al profondo senso della croce può aiutare a far riscoprire il vero volto di Dio.

vv. 9-II: La *terza voce* ha un tono diverso. La consolazione viene annunciata a Sion-Gerusalemme, la quale a sua volta è incaricata di essere *m^ebaššeret* «evangelizzatrice» per le altre città di Giuda. Infatti, la traduzione corretta del v. 9 rende questi participi come attributi di Sion-Gerusalemme:

O Sion, che rechi buoni notizie,
sali su un alto monte!
O Gerusalemme, che rechi buone nuove,
alza la voce con forza,
alza la voce, non temere,
e di' alle città di Giuda: «Ecco il vostro Dio!...».

Sion-Gerusalemme non sono oggetto o luogo di annuncio, ma soggetto. Il verbo utilizzato è proprio l'annuncio di una buona notizia, *biššēr*, che in greco sarebbe *εὐαγγελίζειν* «evangelizzare». L'annuncio che deve portare alle altre città di Giuda è che «*YADONAI* è qui», quasi una nuova attualizzazione del nome divino consegnato a Mosè, al Sinai.

È una specie di oracolo di salvezza che apre il tema del *nuovo esodo*. Come la sentinella deve annunciare l'avvento del re stando sul bastione delle mura, Gerusalemme deve salire sui monti che la circondano per vedere la venuta di *YADONAI* dal deserto. È davvero notevole la forza metaforica dell'immagine. Ma la forza teologica è ancora più sorprendente, in quanto l'annuncio riguarda non il ritorno del popolo, ma l'avvento di *YADONAI*. Il vero contenuto dell'annuncio dovrebbe essere il ritorno del popolo dall'esilio. Il profeta parla invece di *YADONAI* che viene con potenza e porta con sé premio e trofei, quasi che il popolo sia portato (in braccio) dal suo Dio che si muove verso la Città.

Il formulario soggiacente alla metafora è l'antico schema *teofanico*, un genere letterario amato dai profeti pre-esilici per annunciare l'intervento di Dio a favore del suo popolo in un momento di bisogno. Una delle pagine più belle sta in Ab 3:

Dio viene da Teman, il Santo dal monte Paran.

² S. WEIL, *Lettera a un religioso*, a cura di G. GAETA (Piccola Biblioteca Adelphi 370), Adelphi, Milano 1996, p. 71.

³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa; Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. BETHGE, Edizione italiana a cura di A. GALLAS (Classici del Pensiero Cristiano 2), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1988, p. 439.

La sua maestà ricopre i cieli,
delle sue lodi è piena la terra (v. 3) [...]

Ma io gioirò in ^{ADONAI},
esulterò in Dio, mio salvatore.
¹⁹JHWH, il Signore, è la mia forza,
egli rende i miei piedi come quelli delle cerva
e sulle mie alture mi fa camminare (vv. 18-19).

^{ADONAI} viene dunque in soccorso al suo popolo, come nelle grandi teofanie, *b^ehāzāq jābō^ʔ ūz^erō^cō mōš^elā lō* «viene contro il forte e il suo braccio lo dominerà». Il «braccio» è una metafora che indica la forza di ^{ADONAI} che combatte contro il forte (*b^ehāzāq*) a favore del suo popolo oppresso. Il come per ora non è specificato. Parlando del Servo, in Is 53,1, si comprenderà che il braccio del Signore non si rivela attraverso la potenza, ma la debolezza: ^{ADONAI} è infatti capace di ridare gloria e dignità al suo servo apparentemente eliminato in modo infamante e senza giusto processo.

La terza voce si conclude con l'immagine del pastore (cf Sal 80). Il simbolismo richiama ancora una volta l'esodo ed è la risposta al grido delle lamentazioni del popolo. Il «braccio» di ^{ADONAI} si rivela anche con la cura amorevole per ciascuno e per tutti, come il pastore si cura di ciascuna pecora, senza perdere di vista l'intero gregge. Non c'è bisogno di ricordare alcune pagine evangeliche (Lc 15; Gv 10) per ritrovare anche lì la figura di un Dio che Isaia sta già annunciando. Davvero Is 40-55 è già *quasi* un evangelista e non per nulla è molto amato nel NT, proprio perché ha anticipato la figura di un Dio "evangelico".

La seconda parte del libro di Isaia guarderà al popolo come a un insieme e a una totalità indivisibile. Anche questa è una caratteristica che proviene dall'esodo. Non si tratta però di una massa di popolo informe, bensì sempre una comunità di tanti individui e ciascuno, all'interno dell'insieme, può partecipare a ciò che Dio ha promesso a tutti.

Così si conclude il prologo, dopo aver toccato i grandi temi teologici che saranno sviluppati negli oracoli del libro: il *nuovo esodo*, ^{ADONAI} come unico Dio, la fine, la consolazione, la manifestazione di un Dio che rimane imprevedibile oltre le sue stesse promesse e comunque l'efficacia di una Parola che realizza ciò per cui è stata inviata...

SALMO: Sal 71(72),1-2. 7-8. 17

℟ Vieni, Signore, re di giustizia e di pace.

O Dio, affida al re il tuo diritto,
al figlio di re la tua giustizia;
egli giudichi il tuo popolo secondo giustizia
e i tuoi poveri secondo il diritto.

℟

Nei suoi giorni fiorisca il giusto e abbondi la pace,
finché non si spenga la luna.
E domini da mare a mare,
dal fiume sino ai confini della terra.

℟

Il suo nome duri in eterno,

davanti al sole germogli il suo nome.
In lui siano benedette tutte le stirpi della terra
e tutte le genti lo dicano beato.

℞

EPISTOLA: Eb 10,5-9a

È davvero importante situare Eb 10,1-18 nel contesto di tutta l'argomentazione di Ebrei. Tre aspetti del tema furono infatti preannunciati in Eb 5,9-10 e ciascuno è analizzato da Eb 5,11 sino a 10,39. Anzitutto, Eb 7,1-25 chiarisce perché Gesù è stato designato sommo sacerdote al modo di Melkişedek (cf Eb 5,10). Tuttavia, la figura di Melkişedek nel Primo Testamento non ha propriamente nulla a che fare con il sacrificio. Per questo, Ebrei in 7,26-28 passa a una sequenza argomentativa successiva (Eb 8,1-9,18), in cui è elaborato il tema del sacrificio in relazione al sacerdozio. In questa estesa sezione, i temi dell'alleanza, del sacrificio e del sacerdozio sono orchestrati insieme, per dire come attraverso la morte e la risurrezione sia stato presentato l'ufficio singolare di Gesù quale sommo sacerdote del santuario celeste. A questo punto (Eb 10,1-18), l'autore di Ebrei può dimostrare perché Gesù sia «la sorgente della salvezza eterna per coloro che gli obbediscono» (cf Eb 5,9b).

In questa sezione, i vv. 1-4 sono dedicati all'incompiutezza dell'antica alleanza, mentre i vv. 5-18 sono la presentazione della nuova. Nel culto sacrificale dell'antica alleanza, offerto nel regime della Legge, i peccati del popolo non erano cancellati per sempre, tanto che ogni anno si ritornava a chiederne perdono nello *Yôm Kippûrîm*, il giorno dell'espiazione. In altre parole, i sacrifici dell'antico culto purificavano solo in apparenza, ma il peccato rimaneva in tutti, tanto che ogni anno si ritornava a chiedere perdono.

Con la morte di Cristo in croce, *ἐφάπαξ* «una volta per tutte» si compie l'unico ed eterno sacrificio (Eb 10,12) ed Egli può essere assiso alla destra di Dio, perché ha vinto su tutti i nemici, soprattutto sulla Morte (Eb 10,13; che rimanda al Sal 110,1). In questo modo, Egli ha stabilito la nuova alleanza, un'alleanza che – attraverso i profeti – Dio stesso aveva promesso (cf Ger 31,31-34). A questo punto, l'argomentazione può raggiungere il suo acme: è nell'unico sacrificio di Cristo in croce che noi sappiamo in modo definitivo che i nostri peccati sono davvero perdonati *per sempre*, perché è nel nome di Cristo che essi sono stati perdonati.

⁵ Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice:

*Tu non hai voluto né sacrificio né offerta,
un corpo invece mi hai preparato.*

⁶ *Non hai gradito
né olocausti né sacrifici per il peccato.*

⁷ *Allora ho detto: «Ecco, io vengo
– poiché di me sta scritto nel rotolo del libro –
per fare, o Dio, la tua volontà».*

⁸ Avendo detto innanzi: *Tu non hai voluto e non hai gradito né sacrifici né offerte, né olocausti né sacrifici per il peccato*, cose che vengono offerte secondo la Legge, ⁹ soggiunge: *Ecco, io vengo a fare la tua volontà.*

Così egli abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo. ¹⁰ Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre.

Eb 10,1-18 è strutturato in quattro paragrafi a simmetria concentrica:

- A. vv. 1-4: l'inadeguatezza del culto antico dimostrato dai sacrifici sempre ripetuti
- B. vv. 5-10: i numerosi sacrifici sono stati soppiantati dall'unico sacrificio di Cristo, conformemente alla volontà di Dio
- B'. vv. 11-14: i sacerdoti aronniiti sono stati soppiantati dall'unico sommo sacerdote assiso alla destra di Dio
- A'. vv. 15-18: la nuova alleanza annulla il bisogno di sacrificio per i peccati

La struttura letteraria è bene indicata a partire da un *ritornello tematico* che è ripetuto nei vv. 10, 14 e 18:

- v. 10: «mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre»
- v. 14: «con un'unica offerta egli ha reso perfetti per sempre quelli che vengono santificati»
- v. 18: «dove c'è il perdono di queste cose, non c'è più offerta per il peccato».

La lettura liturgica comprende quindi il secondo paragrafo, cui sarebbe necessario aggiungere i vv. 9b-10, in quanto sono la conclusione dell'argomentazione e il punto di collegamento logico-teologico con l'intero passo di Eb 10,1-18.

vv. 5-7: Per dimostrare la sua tesi, l'autore di Ebrei segue un procedimento *midrašico*, citando testi del Primo Testamento, mentre li commenta. Il punto di partenza è Sal 40(39),6-8: il testo serve a stabilire che Dio accorda un valore più alto al sacrificio del corpo umano rispetto a tutti i sacrifici prescritti dalla Legge. Le parole del salmo sono messe in bocca a Cristo stesso, dal momento che l'orante del salmo parla in prima persona (*Ἰδοὺ ἦκω* «Ecco, sono venuto...»). La frase incidentale che ne determina il tempo (*εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον* «quando egli entra nel mondo») è inequivocabilmente un linguaggio “incarnazionista”, alludendo all'entrata di Cristo nel mondo. La citazione del salmo segue il testo dei LXX come è trasmesso dai principali manoscritti (Ⲙ B A), testo che diverge dal TM nella seconda riga del v. 7:

TM: *ῥοζναῖμ κάρῖτᾱ λί* «tu mi hai aperto gli orecchi»

LXX: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* «un corpo mi hai preparato»

È proprio il particolare del «corpo» a far scegliere questa citazione, in quanto non solo indica che l'incarnazione è un atto positivo di obbedienza di Cristo al Padre, ma anche prepara l'argomento seguente che l'«offerta del corpo di Cristo» (*ἡ προσφορά τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ*: v. 10) è superiore a quella di ogni altra vittima sacrificale. Normalmente, Ebrei usa il termine *σάρξ* «carne» per parlare dell'umanità di Gesù (cf Eb 2,14; 5,7); il fatto che nel v. 10 si parli di *σῶμα* è dovuto proprio all'influsso della citazione salmica.

Nella riga finale del v. 7 il testo di Ebrei differisce dai LXX in tre punti: non mette il pronome possessivo «mio» nell'invocazione a Dio, elide il verbo finale «ho desiderato» e la frase diventa finale retta dal *γέγραπται* «sta scritto».

LXX: *τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, ὁ θεός μου, ἐβουλήθην*

«ho desiderato fare la tua volontà, mio Dio»
Eb 10,7d τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου
«per fare la tua volontà, o Dio».

I tre cambi servono a rendere meglio applicabile la citazione all'«io» di Cristo che entra nel mondo e con molta probabilità vanno attribuiti allo stesso autore di Ebrei.

La dialettica dell'insoddisfazione rispetto alle vittime sacrificali è un tema ricorrente nelle pagine profetica (ad es., 1 Sam 15,22; Sal 40,6; 50,8-10; 51,16-17; Is 1,10-13; 66,2-4; Ger 7,21-24, Os 6,6; Am 5,21-27), sebbene in contrasto con una vita di ingiustizia. ^{ADONAI} vuole il «cuore» dell'offerente, ovvero l'obbedienza al comandamento in vista di un comportamento di giustizia. La citazione di Ebrei cambia invece il baricentro del versetto salmico, perché Ebrei mette in relazione i sacrifici prescritti dalla Legge con l'obbedienza a Dio nel «corpo» di Cristo (cf Eb 2,10. 14. 17): le parole del salmo a Cristo legano in modo diretto la sua incarnazione al compimento della volontà di Dio.

vv. 8-10: Il passaggio alla spiegazione del testo citato è introdotto in modo comune: ἀνώτερον λέγων ... τότε εἶρηκεν «Avendo detto innanzi... soggiunge». In questo modo si chiarisce bene quale sia il punto di enfasi dell'autore di Ebrei. Anzitutto, egli sottolinea il rifiuto divino dei sacrifici convenzionali, consistenti in una specificazione che vuole comprendere ogni tipo di sacrificio levitico (θυσίας καὶ προσφορὰς καὶ ὀλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας «sacrifici, offerte, olocausti, sacrifici per il peccato»): la molteplicità di questi sacrifici mette in risalto la loro incapacità di cancellare il peccato. Questi sacrifici, infatti, sono relegati a un periodo in cui i rapporti tra Dio e il suo popolo erano regolati dalla Legge levitica.

In secondo luogo, l'autore di Ebrei lega la missione di Cristo al compimento della volontà del Padre e, in questo modo, prepara la conclusione dell'argomentazione, ovvero che il sacrificio gradito a Dio è l'offerta del corpo di Cristo. Sta qui l'importanza di aggiungere alla lettura i vv. 9b-10, in quanto l'entrata di Cristo nel mondo corrisponde all'azione redentrice resa possibile da Dio stesso: «Così egli abolisce il primo sacrificio per costituire quello nuovo. Mediante quella volontà siamo stati santificati per mezzo dell'offerta del corpo di Gesù Cristo, una volta per sempre». In questo modo, è creato un nuovo modo di consacrazione di «operatori cultuali» per il servizio di Dio, che non sono ufficiali di un tempio fatto da mani d'uomo, ma servitori di Dio con l'obbedienza alla sua volontà nella vita quotidiana. Ciò che rimane confermato è lo stretto legame tra la volontà di Dio e il sacrificio di Cristo e, tramite questo ἐφάπαξ, tra il sacrificio di Cristo e la vita di ciascun credente. I due ordini cultuali non sono tra loro compatibili e la citazione di Sal 40(39),6-8 serve a giustificare questa esclusione. Nel disegno di Dio, il primo ordine cultuale è ormai lasciato cadere, perché – in Cristo – il suo popolo possa relazionarsi a Dio in modo nuovo e adempiere quella *nuova alleanza* promessa dalla parola profetica.

VANGELO: Mt 21,1-9

Il Vangelo secondo Matteo può essere organizzato in sette sezioni principali o, meglio, in sei sezioni più la settima, l'ultima e decisiva, dedicata alla Passione e alla Risurrezione:

- i) *Preludio:* il vangelo dell'infanzia (1,1 – 2,23)
- ii) Inizi dell'attività di Gesù in Galilea (3,1 – 4,22)
- iii) Attività di Gesù per Israele in parole e segni (4,23 – 11,30)

- iv) Ritiro di Gesù da Israele (12,1 – 16,20)
- v) Attività di Gesù nella comunità (16,21 – 20,34)
- vi) Attività di Gesù in Gerusalemme (21,1 – 25,46)
- vii) Passione e Risurrezione (26,1 – 28,20)

Il passo che leggiamo in questa domenica si colloca in apertura della sesta sezione. Si tratta di una prima scena (vv. 1-9) che molti commentatori tendono oggi a considerare unita con la seconda scena di Gesù nel tempio (vv. 10-17), come ha ben segnalato l'importante commentario di Ulrich Luz.⁴ In Matteo, la metà finale dell'entrata di Gesù in Gerusalemme è il tempio e l'intero passo di Mt 21,1-17 è incluso dal riferimento alla Città Santa: prima Gesù si avvicina (v. 1a) e poi lascia Gerusalemme (v. 17).

Fra i due estremi vi sono tre tappe: fuori dalla città (vv. 1-9), dentro la città (vv. 10-11) e nel tempio (vv. 12-16). Vi sono anche due acclamazioni al Figlio di Davide (vv. 9 e 15). Esse, come parole-gancio, tengono unite le due scene, ben saldate anche dalle quattro citazioni scritturistiche (vv. 5. 9. 13 e 16), due per ciascuna scena.

¹ Quando furono vicini a Gerusalemme e giunsero presso Betfage, verso il monte degli Ulivi, Gesù mandò due discepoli, ² dicendo loro:
– Andate nel villaggio di fronte a voi e subito troverete un'asina, legata, e con essa un puledro. Slegateli e conduceteli da me. ³ E se qualcuno vi dirà qualcosa, rispondete: "Il Signore ne ha bisogno, ma li rimanderà indietro subito".

⁴ Ora questo avvenne perché si compisse ciò che era stato detto per mezzo del profeta:

⁵ *Dite alla figlia di Sion:*

*Guarda, a te viene il tuo re, mite, seduto su un'asina
e su un puledro, figlio di una bestia da soma.*

⁶ I discepoli andarono e fecero quello che aveva ordinato loro Gesù: ⁷ condussero l'asina e il puledro, misero su di essi i mantelli ed egli vi si pose a sedere. ⁸ La folla, numerosissima, stese i propri mantelli sulla strada, mentre altri tagliavano rami dagli alberi e li stendevano sulla strada. ⁹ La folla che lo precedeva e quella che lo seguiva, gridava:

– *Osanna al figlio di Davide!*

Benedetto colui che viene nel nome del Signore!

Osanna nel più alto dei cieli!».

In questa prima scena, Gesù governa gli eventi dando degli ordini ai suoi discepoli (vv. 1b-3) che poi saranno eseguiti fedelmente (vv. 6-7). Fra l'ordine e l'esecuzione l'evangelista interpreta quanto sta accadendo, citando un testo scritturistico. Il commento al testo di fatto anticipa ciò che l'evangelista dirà in seguito (vv. 4-5). Così

⁴ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus. Teilband 3. Mt 18-25* (Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 1), Benzinger – Neukirchener Verlag, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1997 [tr. amer.: U. LUZ, *Matthew. A commentary. Volume 3: Matthew 21-28*, Translated by J.E. CROUCH, Edited by H. KOESTER (Hermeneia 54C), Fortress Press, Minneapolis, MN 2005; in italiano sono disponibili i primi due volumi; il terzo è in preparazione].

l'entrata del re messianico, che è stata predetta attraverso la citazione del v. 5, è descritta solo nei vv. 8-9. A differenza delle altre tipiche citazioni matteane, la citazione di compimento della Scrittura precede l'evento narrato e, nel posto in cui si viene a trovare, la citazione separa l'ordine di Gesù (vv. 1-3) dalla sua esecuzione (vv. 6-9).

vv. 1-3: L'interesse di Matteo è centrato sulla figura messianica che la scena presenta, quella voluta dalla folla e quella predisposta da Gesù. La scena è infatti dominata dalla presenza imperiosa di Gesù, che prende l'iniziativa nel procurarsi la cavalcatura che fa al caso suo. L'itinerario – come del resto l'intero episodio – è una sintesi del racconto marciano.

vv. 4-5: Il riferimento è a Zc 9,9 e a Is 62,11. Seguendo letteralmente il primo testo, Matteo mette in scena tutt'e due gli animali, l'asina e il suo puledro, creando non poche difficoltà, se si dovesse raffigurare la scena. L'asina – o meglio il mulo – era la cavalcatura utilizzata per il re nei tempi antichi durante la vita quotidiana (cf 1 Re 1,33) e anche la cavalcatura dei patriarchi, a differenza del cavallo, che era invece impiegato in battaglia e nelle sontuose parate regali.

La parola citata è rivolta alla *bat šyyôn* «figlia di Sion» (cf Is 62,11), espressione tradizionale che personifica la capitale del Regno (in italiano si può mantenere tale personificazione traducendo *hinneh* con «guarda», invece che con «ecco»). Il testo di Is 62,11b nel contesto isaiano introduce un oracolo di salvezza:

Dite alla figlia di Sion:
«Ecco, arriva il tuo salvatore;
ecco, egli ha con sé il premio
e la sua ricompensa lo precede».

Ma l'accostamento di Zc 9,9 dà all'oracolo isaiano una tonalità diversa. Non si tratterà di un re guerriero o violento, ma di un re di pace, come al tempo dei patriarchi (Gn 22,3; 44,3; 49,11).⁵ Il re voluto da Dio è infatti «mite».

Il compimento delle due citazioni profetiche è adempiuto da Gesù in uno stile di gentilezza e di pace, di umiltà e mitezza, come già egli stesso aveva detto di sé (cf Mt 11,19: *πραῦς ... καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ* «mite e umile di cuore») e come era stato annunciato nella terza beatitudine (Mt 5,5). È ovvio che tutto questo è detto a insegnamento per i discepoli, i quali non devono tradire lo stile del Maestro.

vv. 6-9: Ma la reazione della folla è impreveduta e va in direzione contraria a quanto Gesù stava facendo. L'azione di stendere i mantelli al suolo ricorda 2 Re 9,4-5. 13, quando coloro che stanno a fianco di Ieu gli cedono il potere e lo acclamano re. Anche in questo contesto le attese della folla non sono le attese di Gesù: la gente vuole un «Figlio di Davide», un re che restauri la gloriosa monarchia di Davide. A questa richiesta Gesù risponde quando entra nel tempio (Mt 22,41-46).

Anche le parole dell'acclamazione, tratte dal Sal 118(117),25-26, sono un'acclamazione per il re vincitore di una battaglia. Il duplice *hōšē'â-nmā'* «osanna» e il «benedetto colui che viene nel nome del Signore...» sono un'esplicita conferma di quanto la folla s'immaginava e desiderava che fosse quell'entrata di Gesù in Gerusalemme.

Tuttavia, Gesù avrebbe mostrato qualche giorno più tardi la via da lui scelta per giungere alla vittoria della risurrezione: quella della croce.

⁵ L'unico episodio "militare" ricordato nei racconti patriarchali è riportato in Gn 14.

PER LA NOSTRA VITA

1. Il mistero di Cristo è insondabile. Supera tutte le formule che vorrebbero spiegarlo. Non lo si può circoscrivere, né tenere in possesso, si può soltanto contemplarlo meravigliati, di una sempre nuova meraviglia.⁶

2. Che cosa abbiamo fatto? Che abbiamo mai fatto? Cristo ci ha abbandonati. Lo abbiamo cacciato via. Con le nostre inimicizie, il nostro orgoglio, la nostra arroganza farisaica, abbiamo schernito lo spirito del Vangelo. E Cristo se n'è andato, Cristo se n'è andato. Dove sarà adesso, dove? Va come un pellegrino, come uno sconosciuto, fra i poveri, i respinti, i reietti della terra. Dove sarà, dove? Forse nelle Indie, in Africa? O nei quartieri miserabili delle grandi città? Ma noi non possiamo vivere senza di lui, non lo possiamo. Bisogna ritrovarlo.

Penso a Madre Marie, morta a Ravensbruck per aver salvato la vita a tanti ebrei. Questa giovane rivoluzionaria russa, dopo una serie di vicende passionali e politiche era diventata monaca e poi emigrata, ma non per chiudersi in un convento, bensì per mettersi al servizio dei miserabili. [...] In treno, fra una visita e l'altra scriveva poesie. Eccone una che evoca appunto questa partenza del Cristo:

*Ha vissuto tra noi, ha segnato
venti secoli con la sua impronta.
Tutto era in lui, l'universo
non rifletteva che lui.
Poco fa, in un giorno qualunque,
se n'è andato dai nostri templi,
ha lasciato le nostre dimore,
tutto solo, a piedi scalzi,
con nient'altro che una bisaccia,
e la croce, ed il fuoco.
... E il mondo si è ritrovato
In una mai conosciuta indigenza.⁷*

3. Purtroppo molti cristiani riducono la loro fede a una vaga nozione di perfettibilità o di virtù generica. Credono di essere cristiani, ma in realtà non hanno incontrato il Cristo. Ora, il cristianesimo è il Cristo, è anzitutto un volto, il volto del Risorto. Soltanto l'incontro personale con il Risorto ci permette di partecipare alla sua vita, di ritrovare la nostra somiglianza col Creatore che avevamo perduta. In Cristo, Dio è vicino e lo diventano pure gli altri. In Cristo, noi veniamo a scoprire che Dio è amore, e questo amore è ad un tempo la potenza che anima l'universo e la benignità che dà a uno sguardo la sua trasparenza.⁸

4. Non bisogna preoccuparsi troppo delle parole da usare. Se siamo esseri viventi, lo Spirito che è vita non mancherà di suggerirci le parole adatte. [...] Nella notte della

⁶ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, Traduzione di L. VAGLIASINDI, Gribaudi, Torino 1972, p. 158.

⁷ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, pp. 163-164.

⁸ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, p. 132.

Natività, ho avuto la netta sensazione di non essere altro che uno di quei pastori a custodia del gregge nell'oscurità, e che d'un tratto scoprono l'Emanuele – Dio con noi. Il Salvatore [...] è “Dio con noi”, il Dio che ha contato persino i capelli della nostra testa. Guida misteriosamente ognuna delle nostre esistenze e tutto il corso della storia per entrare in una comunione totale con noi.⁹ (p 133)

5. *Regalità e spoliazione...*

In cammino verso Gerusalemme.

A passo unico,

regalità e spoliazione del Signore Gesù.

“Alza la voce, non temere: – *Ecco il vostro Dio!*”.

A prestito un'asina e un puledro.

La regalità entra nella città santa.

Adempimento di una promessa che viene da lontano.

Il Re messianico non è trascinato

da eserciti, armamenti, potere.

Non incute terrore.

Senza trono e privilegi,

senza inganni e prepotenza.

Regalità che ha guarito, rigenerato la vita,

amato i poveri annunciando la Buona Notizia.

La profezia si fa carne e svela il volto di Dio,

che prende trono sulla Croce.

Verso Gerusalemme, tragitto di morte.

Il popolo accoglie, precede, segue, prepara la strada,
acclamando e invocando: “Signore dona la salvezza”.

Spoliazione abissale.

Al monte degli Ulivi, nel podere del Getsemani veglierà.

L'acclamazione del popolo si farà silenzio sul Golgota.

– *Ecco il Vostro Dio...*

In viaggio per l'uomo verso il trono della croce.¹⁰

6. Per quanto sia difficile constatare che l'amore di Dio è così nascosto al mondo e ci scuote profondamente, abbiamo la possibilità in tempi del genere di essere grati in modo particolare per il fatto che non abbiamo più bisogno di cercarlo là dove non c'è, ma che esso risplende in modo tanto più chiaro dove soltanto possiamo trovarlo: in Gesù Cristo. L'amore di Dio per noi deve essere trovato soltanto in lui.¹¹

7. Cristo va verso la vita, la risurrezione, la vittoria attraverso la croce e soltanto attraverso la croce? Il fatto che la croce sia l'unico segno visibile nel mondo è certamente magnifico e per tanti uomini così terrificante tema della Bibbia. Cristo non è

⁹ O. CLÉMENT, *Dialoghi con Atenagora*, p. 133.

¹⁰ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

¹¹ 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, p. 160.

gloriosamente rapito dalla terra in cielo, ma deve stare sulla croce. È proprio dov'è la croce, che è vicina la risurrezione. È lì dove tutti sono confusi da Dio, dove tutti disperano della potenza di Dio, che egli è in tutto e per tutto presente, che Cristo è vicino e vivo. Lì dove si sta sulla lama del rasoio se tradire o rimanere fedeli, vi è Dio, vi è Cristo in tutto e per tutto. Dove il potere delle tenebre vuole sopravanzare la luce di Dio, lì trionfa Dio e giudica le tenebre. Così è anche quando Cristo pensa al futuro che incombe sulla sua comunità (Mt 24,6-14).¹²

8. Dobbiamo trovare nell'incarnazione le vere ragioni della nostra presenza pasquale in Algeria. Pasqua inizia dalla partecipazione di Dio alla finitudine dell'uomo. Tutto è pasquale nella vita del Figlio. [...] Morte e risurrezione fanno parte del mistero dell'incarnazione che consiste a prendere l'umanità per introdurla nella gloria di Dio. Dobbiamo trovare nel mistero dell'incarnazione le vere ragioni della nostra presenza. Nella Pasqua di Cristo, la redenzione è il motivo, ma l'incarnazione è il modo. Dopo la prima visita di un gruppo armato in monastero, il Natale del 1993, abbiamo celebrato la messa di mezzanotte. Dovevamo accogliere questo bambino indifeso e già minacciato. Attraverso questi eventi ci siamo sentiti invitati a "nascere". La vita di un uomo passa di nascita in nascita. [...] Ci presenta l'intera vita come un mistero di incarnazione. Nella nostra vita c'è sempre un bambino da mettere al mondo: il figlio di Dio che noi siamo.¹³

9. Il mistero del Cristo è anche il nostro. Ciò che si è compiuto nel Capo deve compiersi anche nelle membra. Incarnazione, morte e resurrezione: è radicamento, distaccamento e trasfigurazione. Non c'è spiritualità cristiana che non comporti questo ritmo in tre tempi. [...]

Il nostro Dio incarnato è un Dio crocifisso. Il verbo fatto carne è un Dio che muore nella sua carne e rinasce nello Spirito.¹⁴

¹² D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. III.

¹³ FRÈRE CHRISTIAN DE CHERGE E GLI ALTRI MONACI DI TIBHIRINE, *Piu forti dell'odio*, Introduzione e traduzione con raccolta di ulteriori testi di G. DOTTI, Prefazione di E. BIANCHI (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1997, 32010.

¹⁴ H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi. In appendice: Immagini del Padre Monchanin*, Traduzione di E. BABINI (Già e Non Ancora 172. Opera Omnia di Henri De Lubac 4), Jaca Book, Milano 1956, 21989, pp. 26-27.