

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

SOLENNITÀ 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)».

YADONAI, dal *s'neh* «roveto» del Sinai, 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 **YADONAI** a Israele con cui si è legato con il vincolo di una *b'erit* «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 3,1-15

Es 3,1-22 – questi sarebbero i limiti corretti della pericope esodica – fa parte della sezione introduttiva del libro (Es 2,11-4,23), incorniciata tra la fuga di Mosè in Madian e il suo ritorno in Egitto. L'esperienza di Mosè, stando l'equivalenza operata dall'autore tra la montagna di Dio in Madian, l'Horeb e il Sinai, diventa un preludio della futura esperienza di tutto il popolo: come Israele «fuggirà» dall'Egitto (Es 14,15a) per incontrare ^{ADONAI} al Sinai, anche Mosè – in precedenza – deve fuggire per assistere ad una teofania sulla montagna di Dio (Es 3,1).

La composizione del capitolo deve essere relativamente tarda. Tuttavia contiene molto materiale antico, come aveva già notato M. Noth, il cui interesse però era limitato esclusivamente a trovare traccia delle due tradizioni E e J.²

¹ Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian. Egli condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, lo Horeb. ² L'angelo di ^{ADONAI} gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. ³ Mosè pensò:
– Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?
⁴ ^{ADONAI} vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto:
– Mosè, Mosè!
– Eccomi!, rispose.
– ⁵Non avvicinarti oltre, riprese. – Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!
⁶ E proclamò:
– Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio.
– ⁷Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto – disse ^{ADONAI} – e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze.
⁸ Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Ittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. ⁹ Ecco, il grido dei figli di Israele è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono. ¹⁰ Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, i figli di Israele!

² «Il racconto [...] non costituisce evidentemente un'unità letteraria, tuttavia lascia vedere chiare tracce di due fili narrativi in origine autonomi, che più tardi sono stati fusi» (M. NOTH, *Esodo; Traduzione e commento*, Traduzione di G. CECCHI, Edizione italiana a cura di G. ODASSO [AT 5], Paideia Editrice, Brescia 1977, 41; originale tedesco del 1959).

¹¹ Mosè disse a Dio:

– Chi sono io per andare dal faraone e far uscire i figli di Israele dall’Egitto?
– ¹² Io sarò con te, rispose. – Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall’Egitto, servirete Dio su questo monte.

¹³ Mosè disse a Dio:

– Ecco, io vado dai figli di Israele e dico loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. E io che cosa risponderò loro?

– ¹⁴ Io sono colui che sono! – Proclamò Dio a Mosè. Poi aggiunse:

– Così dirai ai figli di Israele: “Io-Sono mi ha mandato a voi”

¹⁵ Dio disse ancora a Mosè:

– Dirai ai figli di Israele: “^{YADONAI}, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione.

¹⁶ *Va’! Riunisci gli anziani d’Israele e di’ loro: “^{YADONAI}, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, mi è apparso per dirmi: Sono venuto a visitarvi e vedere ciò che viene fatto a voi in Egitto. ¹⁷E ho detto: Vi farò salire dall’umiliazione dell’Egitto verso la terra del Cananeo, dell’Ittita, dell’Amorreo, del Perizzita, dell’Eveo e del Gebuseo, verso una terra dove scorrono latte e miele”. ¹⁸Essi ascolteranno la tua voce, e tu e gli anziani d’Israele andrete dal re d’Egitto e gli direte: “^{YADONAI}, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi. Ci sia permesso di andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio ad ^{YADONAI}, nostro Dio”. ¹⁹Io so che il re d’Egitto non vi permetterà di partire, se non con l’intervento di una mano forte. ²⁰Stenderò dunque la mano e colpirò l’Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare. ²¹Farò sì che questo popolo trovi grazia agli occhi degli Egiziani: quando partirete, non ve ne andrete a mani vuote. ²²Ogni donna domanderà alla sua vicina e all’inquilina della sua casa oggetti d’argento e oggetti d’oro e vesti; li farete portare ai vostri figli e alle vostre figlie e spoglierete l’Egitto.*

Si notino anzitutto alcuni indizi letterari:

- il verbo *šālah* «mandare» è utilizzato 7× nel corso della narrazione: nei vv. 10. 12. 13. 14. 15. 20 (2×; 1× in piel «lasciar andare»);
- il comando *lāk* «va’», è ripetuto in 10 e 16;
- *šēm* «nome» appare in 13 e 15, creando un’inclusione che incornicia il v. 14;
- il verbo *’āmar* «dire» è usato ben 21×: 3. 4b(2×). 5. 6. 7. 11. 12. 13(4×). 14(3×). 15(2×). 16(2×). 17. 18;
- la concentrazione del verbo «dire» sta soprattutto nei vv.13-15. In essi troviamo questa sequenza (che si aggiunge al dialogo aperto nei versetti precedenti):

A. v. 13: Mosè disse a Dio

B. v. 14a: Dio disse a Mosè

B'. v. 14b: Poi [Dio] disse

A'. v. 15: Dio disse ancora a Mosè

Agli estremi di questo passo (A-A') sta la domanda-risposta di un dialogo «normale» tra ^{ADONAI} e Mosè. Al centro (B-B'), un *surplus* con lo scopo di spiegare il nome ^{ADONAI} che compare al versetto successivo. Anche questo pone al centro il v. 14.

- la formula del «Dio dei padri», specificata in diverso modo, si ritrova nei vv. 6. 13. 15. 16;
- «Egitto» è ripetuto 14×: 7× in nei vv. 7-12 e altre 7× nei vv. 16-22;
- la formula dtr della terra si ritrova nei vv. 8 e 17;
- una struttura grammaticale caratteristica dell'ebraico (infinito assoluto + verbo finito) è ripetuta nei vv. 7 e 16;
- meno significativa è la ripetizione dei verbi dell'uscita: *jāšā'* (in *Hiphil*) nei vv. 10. 11. 12 e *'ālâ* (pure in *Hiphil*) nei vv. 8 e 17.

Unendo questi indizi, appare evidente che la scena iniziale (vv. 1-6) può sussistere indipendentemente dal resto del racconto. D'altra parte, ogni «teofania» ha una rivelazione in parole e l'autore ha potuto facilmente unire quest'antica scena teofanica con il materiale di rivelazione incluso fra i vv. 6 e 13.

In un quadro sintetico, otteniamo questa struttura retorica:

- A. Introduzione teofanica: vv. 1-5
(1: *circostanza*; 2-3: *teofania*; 4: *chiamata-risposta*; 5: «santità» del luogo)
- B. Autopresentazione di ^{ADONAI}: v. 6
- C. Vocazione di Mosè: vv. 7-12
(7: *situazione*; 8: *decisione*; 9: *motivazione*; 10: *missione*; 11: *obiezione*; 12: *protezione e segno*)
- D. Ulteriore obiezione – il nome: v. 13
- E. spiegazione del nome: v. 14
- D'. Risposta all'obiezione: v. 15
- C'. Racconto della vocazione agli anziani: vv. 16-19
(16a: *teofania e missione*; 16b: *situazione*; 17: *decisione*; 18: *anziani*; 19: *opposizione*)
- B'. Presentazione dell'agire di ^{ADONAI}: v. 20
- A'. Conclusione – spogliazione dell'Egitto: vv. 21-22

Nella prima parte emerge il cosiddetto «formulario di vocazione». ³ A tale scopo si rileggano i paralleli di Gdc 6; 1 Sam 9-10; Ger 1; Is 6 ed Ez 1-3:

- a) *missione*: generica («va', io ti mando»: Is 6,8s; Ez 2,3s) o particolare (Gdc 6,14).
 - b) *obiezione*: anch'essa può essere generale, con lo scopo di sottolineare l'indegna dell'incarico («chi sono io?»: Gdc 6,15; 1 Sam 9,21; Ger 1,6; 1 Re 3,7...), oppure in particolare può riferirsi all'impossibilità di attuare l'incarico per incapacità propria o per la durezza degli altri (cf Ger 1,6), sottolineando la «mano» potente di Dio che agisce (nel nostro caso contro Faraone e gli Israeliti increduli).
 - c) *assicurazione di protezione*: è un elemento presente non solo nel genere letterario di vocazione (Gdc 6,12.16; Ger 1,8.19; 1 Sam 10,7...), ma anche negli oracoli di salvezza (ad es., Is 41,10), nel formulario della guerra santa (Dt 20,1), nella teologia di Sion (ad es., Sal 46).
 - d) *segno*: quale conferma della parola divina offerta (Gdc 6,17; 1 Sam 10,1; 10,7.9), presente anche al di fuori dei racconti di vocazione con la formula «e questo sarà per x il segno»: 1 Sam 2,34; 10,1; 14,10; 2 Re 19,29; 20,9; Ger 44,29...
- Altri elementi facoltativamente presenti sono la motivazione della missione (come in 1 Sam 9,16) e la teofania (Gdc 6); entrambi sono presenti nel racconto di Es 3.

³ Richter parla di *Berufungsformular*, nel suo studio principale: W. RICHTER, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte* (FRLANT 101), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1970.

Se è accettabile, come sembra, la tesi di L. Schmidt⁴ secondo cui questo formulario è il prodotto di una riflessione teologica sull'attività umana e l'iniziativa di $\overline{\text{ADONAI}}$ scaturita nel regno del Nord a seguito del movimento profetico dopo l'850 a.C., essa confermerebbe che la tradizione circa la «vocazione» di Mosè ha origine in un ambiente in cui era ormai nota l'esperienza profetica (la tradizione E secondo la critica letteraria).

a. la teofania dei vv. 1-5

Il racconto teofanico dei vv. 1ss ricorda da vicino le storie patriarcali, specialmente la teofania a Giacobbe in Gn 28,11-22. Commenta M. Noth:

Il racconto non offre nessun elemento per un'esatta localizzazione. Soltanto dal contesto si può dedurre che la località era nel deserto, e certamente nel deserto tra l'Egitto e la terra coltivata della Palestina. Questo luogo, che anche in seguito era molto probabilmente noto agli Israeliti che attraversavano il deserto a sud della regione da loro abitata, era caratterizzato da un «rovetto ardente». Poiché non viene offerta una speciale giustificazione di questo fenomeno, sebbene si presupponga che esso costituisca la particolarità permanente di quel luogo, dobbiamo cercarne una spiegazione... Questa tradizione locale del sacro luogo del rovetto ardente nel deserto è entrata nella tradizione israelitica per dare uno sfondo concreto al racconto del primo incontro di Mosè con Dio. Ci si può domandare se J, che difficilmente conosceva di persona il deserto meridionale, e forse già la tradizione orale a lui anteriore, non abbia cercato proprio nel Sinai il luogo santo del rovetto ardente, in origine indipendente.⁵

A creare la congiunzione della tradizione del «rovetto ardente» con la teofania sinaitica a Mosè potrebbe essere stata un'etimologia popolare del nome Sinai. Questo nome fu collegato per paronomasia alla parola ebraica per «rovetto» *s^eneh*; in realtà, anche se di etimologia incerta, sembra che l'ebraico *sīnāj* sia da connettere con il culto lunare (il dio Sin). Alla connessione con il «rovetto» si poteva essere indotti anche dal simbolo del fuoco, che ricomparirà nella teofania sinaitica del cap. 19. Ma al di là della filologia corretta, in questo modo, l'esperienza personale di Mosè viene presentata come la «prefigurazione» della successiva teofania per tutto il popolo.

L'alternanza tra $\overline{\text{ADONAI}}$ e l'«angelo di $\overline{\text{ADONAI}}$ » nel dialogo con Mosè è una costante nelle teofanie antiche (cf ad es., Gn 18 o Gdc 6): l'uomo non può vedere Dio; per questo, a livello narrativo, ad apparire a Mosè «in una fiamma di fuoco» è l'angelo di $\overline{\text{ADONAI}}$, un intermediario non meglio precisato con la funzione di non mettere in scena $\overline{\text{ADONAI}}$ stesso. Quando però si tratta della «parola» e non più della «visione», allora Dio può intervenire direttamente. Si tratta ancora quindi di una distinzione «funzionale» e non «ontologica».

La «sacralità» di un luogo è un elemento comune a tutte le religioni e si potrebbe definire così:

Quel luogo che diventa *località* quando l'effetto della potenza vi si riproduce o vi è rinnovato dall'uomo... Questo in realtà significa che i santuari non si fanno e non si scelgono, si possono solo *trovare*.⁶

⁴ L. SCHMIDT, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative. Studien zu Tradition, Interpretation und Historie in Ueberlieferung von Gideon, Saul und David* (WMANT 38), Neukirch. Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970.

⁵ M. NOTH, *Esodo...*, p. 48.

⁶ G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Torino 1975, 309s. Si veda in generale tutto il paragrafo dedicato allo «spazio sacro» (pp. 308-315) e i §§ 5-6, dedicati all'«ambiente sacro» (pp. 32-43).

È quella *religio dira loci* che si manifesta all'uomo con il suo mistero *fascinans* e *tremendum*: infatti, i luoghi sacri preferiti sono i boschi e le caverne, le rocce e le montagne. Non si può negare che siamo di fronte ad un testo molto significativo al riguardo.

Riporto a conclusione il tentativo che Pino Stancari mette in atto per “appropriarsi spirituale” di questo episodio:

La narrazione biblica ritrova Mosè presso il “monte di Dio, oltre il deserto”, dove sta pascolando “il gregge di Ietro, suo suocero” (cf 3,1). Per lunghi anni (la tradizione ci parla di un periodo di ben 40 anni) egli ha vissuto come straniero in casa del suocero ed ha imparato a pascolare il gregge altrui... E per lunghi anni, giorno dopo giorno, *Mosè si è sentito consumare*, bruciato lentamente dal silenzio che cancella i ricordi e schiacciato dalla solitudine che uccide ogni speranza. Sono stati anni occupati da una prolungata ed intensissima meditazione: ha visto scomporsi sotto i suoi occhi, punto per punto, il disegno in base al quale aveva progettato la sua vita, finché non gli è rimasto altro che quel suo lento consumarsi di ogni giorno.

Ed ecco che, presso il «monte di Dio», mentre osserva *un rovelto che brucia* (cf 3,2), Mosè scopre improvvisamente qualcosa che lo butta in faccia ad un mistero non ancora sondato. C'è qualcosa dentro di lui che – malgrado tutto – non viene meno: al fondo della sua intera esperienza di uomo ormai finito e di condottiero mancato, Mosè avverte una presenza che non si consuma. [...] Al fondo di tutto, del suo cuore e della sua vita, del suo sperare e del suo morire, c'è *una presenza che non si consuma mai*, perché quella presenza è Dio”.⁷

b. l'uso del verbo *šālah* «mandare»

Abbiamo già ricordato che questo verbo ritorna per sette volte lungo la narrazione. Non può essere casuale. In effetti è il verbo-chiave del racconto: in cinque passi, indica la «missione» di Mosè, in un passo lo «stendere» la mano da parte di Dio (20a) e in un altro l'«espulsione» del popolo da parte di Faraone (20b). Far uscire il popolo dall'Egitto non è dunque iniziativa privata di Mosè, ma è Dio stesso che agisce attraverso il suo «mandato»: *šālah* è infatti il verbo ebraico tipico dell'invio di un messaggero.

Nell'AT, un quarto delle ricorrenze di *šālah* ha Dio/^{ADONAI} come soggetto.⁸ Il sintagma più frequente è: Dio (soggetto) – *šālah* – persona (oggetto). Con questa costruzione, il verbo viene utilizzato per la missione profetica; in particolare, indica un criterio per riconoscere il vero profeta, molto utilizzato nella polemica contro i falsi profeti da Geremia ed Ezechiele (Ger 7,25; 14,14. 15; 23,21. 32. 38; 25,4; 26,5; 27,15; 28,9; 29,9. 19; 35,15; 44,4; Ez 13,6; 2Cron 24,19; 25,15; 36,15). Da questo verbo, nel tardo ebraico si forma il participio *šālū^ah* «apostolo», istituzione attestata da *m. Ber.* 5,5 e retta dal principio che «l'inviato di un uomo è come quell'uomo stesso».⁹

La vocazione di Mosè si riassume nella coscienza di questa «missione», come nel caso dei profeti. Non è un dono che premia la sua paziente attesa, non un conforto spirituale per sostenere il suo programma spirituale privato: è la credenziale da mostrare per poter parlare «al posto di» Dio «davanti agli» uomini.

Unendo i tre significati del verbo incontrati nel nostro capitolo, si può leggere questa sequenza: la coscienza di essere «inviato» da Dio porta Mosè ad essere il mediatore di

⁷ P. STANCARI, *Lettura spirituale dell'Esodo* (Lecture Bibliche), Edizioni Borla, Roma 1979, ²1983, pp. 35s.

⁸ La radice compare 847× nel TM: 40× con oggetto impersonali (doni o cose) e 450× con oggetto personale; gli usi della radice in piel hanno valore risultativo rispetto al qal, ma con gli stessi significati. Cf M. DELCOR - E. JENNI, “*šlh*, senden”, in *THAT II*, 909-916.

⁹ I LXX traducono il verbo per lo più con (ἐξ)ἀποστέλλειν «inviare», più raramente con (ἐκ)πέμπειν, con lo stesso significato.

quello «stendere» la mano da parte di Dio, così che Faraone «lasci partire» il popolo dall'Egitto. Il verbo che indica l'invio in missione è lo stesso verbo che ne esprime anche l'adempimento.

c. il segno (ʿôṭ)

Il segno è un elemento comune a tutti i racconti di vocazione e di annuncio. Nel nostro caso, si tratta di un segno *paradossale*. Si sa che l'uomo non può pretendere segni da Dio, deve solo chiederli umilmente. È Dio stesso che vuole offrire segni all'uomo per muoverlo alla decisione della fede (cf Is 7,11). In entrambe le possibilità, il segno è qualcosa di concreto, verificabile e presente per colui al quale viene dato.

Qui invece il segno è futuro, posteriore alla realizzazione stessa dell'impresa cui Mosè viene chiamato. Offrire un tale segno equivale a negare la garanzia del segno stesso e ad esigere la pura fede. Solo se Mosè si affida alla parola che lo invia e compirà la sua missione, potrà riconoscere un giorno la verità del segno. Non potrebbe essere altrimenti, dal momento che per realizzare il segno offerto, la ʿăbôdâ «servizio» per ʾADONAI, è necessario liberarsi da ogni forma di schiavitù umana.¹⁰

Il richiamo alla teofania del Sinai, contenuto nel segno, è un ulteriore legame narrativo che intreccia e prefigura l'esperienza di Mosè e quella del popolo:

Mosè che è giunto solo e umiliato al “monte di Dio”, è dunque il primo di quei poveri, che in quello stesso luogo troveranno una nuova missione per sé e per i propri discendenti: sarà quello un popolo di gente che, quando avrà scoperto di essere “*inutile*”, allora potrà svolgere un ministero di salvezza per l'umanità intera (cf 19,1ss.)¹¹.

d. il nome divino

Il problema è complesso e merita una trattazione più analitica, su due direttrici fondamentali: il significato del nome ʾADONAI e il rapporto di ʾADONAI con il dio o gli dèi patriarcali.

ʾADONAI e il dio dei padri

Tutte le tradizioni del Pentateuco testimoniano l'identità di ʾADONAI con il dio (o gli dèi) dei padri, presentato nella forma «Dio di X» (ad es., «Dio di Abramo»). Tuttavia il problema è molto più complesso di quanto questa uniformità lasci intravedere e sta nel valutare la «Historie» al di là della omogeneizzazione di queste tradizioni.

In alcune parti della tradizione (cf P) c'è l'insistenza sul nuovo nome che il Dio dell'esodo rivela e che sostituisce gli epiteti precedenti, come se si trattasse di una semplice sostituzione nella continuità. D'altra parte, abbiamo testimoniata almeno in Gn 35,2-4 e in Gs 24,14-15 la memoria storica di un tempo «politeistico». Si può vedere una certa evoluzione nel nome dato al Dio dei padri. La formula analitica («Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe») è più antica della formula sintetica che unisce i tre sotto l'unico “Dio” («Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe»); così come la formula

¹⁰ L'interpretazione di Noth mi sembra svigorire la profondità teologica del segno offerto: «Il “segno” promesso a Mosè naturalmente non è indicato; infatti il v.12 è chiaramente tramandato in modo frammentario. [...] Ma soprattutto il fatto che il “servizio su questo monte” potrà avvenire soltanto dopo che si verifichi l' “uscita” dall'Egitto, non può essere il “segno” di cui si parla in questo contesto. Tale “segno”, quindi, in origine doveva essere ricordato dopo il v. 12a» (M. NOTH, *Esodo...*, 52). A dire il vero dobbiamo sì ricordare alcune particolarità del v. 12, rispetto al suo contesto immediato: a) il popolo è chiamato *hă'ām* e non, come in tutto il racconto, *b'ne jîsrā'ēl* o *'ammî*; manca l'indicazione del soggetto del discorso; il soggetto diviene II persona plurale (*ta'abdûn*) con Dio in III singolare.

¹¹ P. STANCARI, *Lettura spirituale...*, p. 38.

singolare «Dio di tuo padre» (cf Es 3,6) è anteriore alla formula plurale «Dio dei vostri padri». In Es 3 sono presenti tutte queste formule.

I problemi aperti sono tre:

- a) il Dio dei padri viene presentato come lo stesso Dio. Ma era davvero unico oppure si tratta di diversi dèi (un dio per ciascun padre)?
- b) «Dio di tuo padre» era il nome proprio di questo Dio oppure era solo un epiteto particolare dato da un clan al Dio che si chiamava El?
- c) se questo fosse vero, il Dio dei padri va allora collegato al dio El del pantheon canaico?

Di un nome proprio El per il Dio patriarcale Es 3 non parla. La domanda di Mosè: «Qual è il suo nome?» è comprensibile solo se «Dio dei vostri padri» è visto come un nome generico. Ma ciò è una valida testimonianza storica, oppure è solo un uso linguistico posteriore, introdotto con l'identificazione di $\overline{\text{YADONAI}}$ con il Dio dei padri?

C'è una continuità, marcata nell'AT, di essere e di agire tra il Dio dei padri e il Dio $\overline{\text{YADONAI}}$ ed è la continuità della promessa fatta ad Abramo. Tuttavia, c'è anche una diversità tra il Dio dei padri e $\overline{\text{YADONAI}}$: il primo parlava direttamente con loro, mentre $\overline{\text{YADONAI}}$ parla al «popolo» attraverso un «mediatore». Per questo, $\overline{\text{YADONAI}}$ non viene *mai* chiamato «Dio di Mosè», ma solo «Dio d'Israele». Pur essendoci dunque un *break* al momento dell'esodo, una traccia di un culto al Dio dei padri affiancato a quello per $\overline{\text{YADONAI}}$ non esiste (più?) nell'AT. Abbiamo solo la successione come identità.

Il significato del nome $\overline{\text{YADONAI}}$

Due sono i problemi tra loro connessi: l'etimologia e l'interpretazione del nome.¹²

Etimologia – Nei decenni scorsi furono proposte diverse etimologie, anche molto stravaganti. Walker, verso il 1950, ha risuscitato un'ipotesi del secolo XIX, rifiutata dagli egittologi, che il nome divino derivasse dall'egiziano *yah* (= dio luna) + *we'* (= uno). Littmann ha pensato all'indoeuropeo *Dyau-s* (Zeus in greco e Ju-piter in latino), che sarebbe divenuto *ʃaw* in ebraico. Lewy è ricorso al vocabolo hurrita *ya* (= dio) con l'aggiunta del suffisso *-ha* o *-wa*. Hrozný ha suggerito di collegarlo al dio *ʃae* o *ʃaue*, che sembra essere ricordato in una iscrizione della valle dell'Indo non ancora completamente decifrata e risalente al III millennio a.C.

Ormai si è d'accordo nel cercare l'etimologia all'interno delle lingue semitiche. M. Buber e S. Mowinckel pensano ad una forma esclamativa formata da *ya* (cf vocativo arabo *yā*) e dal pronome personale *hūʔ* (= lui). Questo spiegherebbe anche la forma breve del nome e si avrebbe la controprova nel fatto che molte volte nell'AT il pronome «Lui» stia semplicemente al posto del nome divino.

¹² Quanto alla pronuncia del tetragramma, i Massoreti hanno posto sotto le quattro consonanti le vocali di $\overline{\text{ʔādōnāy}}$ (=«mio signore»), per non pronunciare più il nome divino. È un uso già attestato nel III secolo a.C., dal momento che i LXX hanno reso il nome divino con *kýrios*. La pronuncia $\overline{\text{YADONAI}}$ è basata sull'etimologia offerta da Es 3,14, sull'analogia con nomi amorriti come Jawi-ila, Jawi-Dagan, Jawi-Addu, e sulle trascrizioni greche. È stata suggerita anche la pronuncia *ʃahwo*, perché ad Elefantina si è trovata la scrittura *ʃhw*, che è una delle forme abbreviate assunte dal nome divino nei nomi di persona, ed anche perché Diodoro Siculo (I,94) ed alcuni padri della chiesa riportano il nome divino nella forma *Iao*. Ma questa vocalizzazione potrebbe essere spiegata come la trascrizione materiale dell'ebraico *ʃaw*. Prendendo in considerazione tutti gli elementi, rimane preferibile la pronuncia $\overline{\text{YADONAI}}$ (cf R. DE VAUX, *Histoire...*, 221ss). Rimando alla storia di de Vaux anche per quanto riguarda le testimonianze extra-bibliche del nome.


È tuttavia più probabile che si tratti di una radice verbale del tipo *hwḥ* (originariamente *hwj*). Anche qui sono tuttavia proposte diverse possibilità. Leander, seguendo Wellhausen, richiama la radice *hāwâ* (cf Gb 37,6), nel senso di «accadere», «distruggere». $\overline{\text{ADONAI}}$ sarebbe allora il dio della tempesta o dell'uragano. Goitein ricorda la radice araba *hwj* che significa «amare», «desiderare»: $\overline{\text{ADONAI}}$ sarebbe colui che ama e agisce appassionatamente.

La parte più accreditata dei critici contemporanei la collega con la radice del proto-semitico *hwj*, nel significato di «essere» o «divenire». Ma quale forma verbale sta dietro il nome $\overline{\text{ADONAI}}$? J. Obermann lo spiega come participio hiphil con prefisso *j-* invece del normale *m-*. La traduzione sarebbe allora «colui che sostiene» o «colui che stabilisce». Ma dal punto di vista filologico l'ipotesi viene giustamente rifiutata, perché fondata su prove troppo labili. L. Koehler, sulla base di analoghe formazioni in ebraico, propone di leggere il tetragramma come un sostantivo formato con il prefisso *ja-*. È un tipo di formazione tuttavia troppo raro, che potrebbe essere spiegato come forma verbale all'imperfetto usato come sostantivo.

Più probabile rimane allora l'interpretazione che vede in $\overline{\text{ADONAI}}$ un verbo di forma finita (*jīqtol*) sull'esempio di alcuni nomi propri, non interpretabili in forma ipocoristica (i.e. con il nome divino sottinteso; come Isacco, Giacobbe...): cf, ad es., i nomi dei figli di Esaù, Jeuš e Jalam (Gn 14,18; 46,5) o il nome di uno dei discendenti di Giuda, Idbaš (1 Cr 4,3) o quello di un discendente di Issacar, Ibsam (1 Cr 7,2).

L'ulteriore ed ultimo problema è di decidere di quale forma si tratti. Parecchi autori¹³ parlano di un imperfetto hiphil, da interpretare «egli fa essere», «egli è il creatore». L'obiezione mossa da più parti è che qui verrebbe espressa un'idea troppo filosofica e non conforme all'evoluzione teologica del pensiero biblico, che ha incontrato $\overline{\text{ADONAI}}$ anzitutto come un Dio liberatore. Ma anche dal punto di vista filologico la proposta non è sostenibile, dal momento che essa si accompagna ad una proposta di correzione anche del testo di Es 3,14.

Seguo la proposta di de Vaux: il nome $\overline{\text{ADONAI}}$ deriva dalla radice *hwj* / *hwḥ* ed è un imperfetto della forma semplice *qal*. La traduzione più corretta sarebbe: «egli è (o era, o sarà)». Tuttavia la vocalizzazione $\overline{\text{ADONAI}}$ non può più essere data sul paradigma ebraico del verbo. L'ebraico infatti, oltre a cambiare la radice in *hjh*, ha cambiato anche la vocalizzazione originaria. Dall'antico *jaqtulu* (da cui deriva la voce $\overline{\text{ADONAI}}$), si è giunti all'*jīqtol* della grammatica dell'ebraico classico.

Ci sarebbe anche un'ultima suggestiva ipotesi, che s'insinua nella discussione a partire dal fatto che alcuni manoscritti del Pentateuco di Qumrān sono scritti ancora con l'antico alfabeto ebraico e altri manoscritti (ad es., i *p^sārîm*), i quali, benché il testo sia scritto in ebraico quadrato, riportano ancora il tetragramma sacro del nome divino – e solo quello! – scritto con l'antico alfabeto simile al fenicio: $\overline{\text{ADONAI}}$ oppure $\overline{\text{ADONAI}}$. L'ipotesi sarebbe che il tetragramma all'origine fosse in realtà non un vocabolo a valore semantico, ma una trascrizione grafica che voleva riprodurre il geroglifico egiziano di Aton, il Dio unico del faraone eretico Akhenaton-Amenofis IV, che si manifesta attraverso il disco solare, il cui geroglifico è composto anch'esso di quattro segni: .

¹³ Cf W.F. ALBRIGHT, *From the stone age to Christianity; Monotheism and the historical process*, Doubleday and Co., Garden City NY 1940, ²1957, pp. 197ss.

L'interpretazione del nome - Es 3,13-15 è la sola spiegazione esplicita del nome divino nell'AT. Metodologicamente, dobbiamo mantenere il TM, evitando di correggerlo in base ad un'interpretazione già compromessa. Secondo le regole normali della grammatica ebraica, dovremmo tradurre la relativa del v. 14 $\text{'}ehjeh \text{'}\check{a}šer \text{'}ehjeh$ con «io sarò colui che sarà» (oppure un altro tempo che indichi un'azione non «compiuta»¹⁴). Questa è appunto la traduzione di Aquila e Teodoziona: $\acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\iota \acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\sigma\alpha\iota$. Il nome divino viene interpretato come una «teologia della storia»: Dio sarà così come si manifesterà nella storia d'Israele. Egli sarà un Dio «presente». Da questo punto di vista, non c'era collocazione migliore per spiegare il nome divino: all'inizio della liberazione esodica, l'evento fondatore della professione di fede israelitica.¹⁵

Ma come dobbiamo interpretare questa relativa tautologica? In ebraico, questa forma di relativa indica talvolta incertezza o indecisione (cf Es 16,23; 1Sam 23,13; 2Sam 15,20; 2Re 8,1). Taluni allora vedono in Es 3,14 la volontà di non rivelare il nome divino (si ricordino Gn 32,30; Gdc 13,18), in modo che nessuno possa appropriarsene «magicamente». Ma sta il fatto che qui il nome è già conosciuto (siamo al livello del redattore) e il v. 14 è un tentativo di teologia del nome $\overline{\text{ADONAI}}$.

Altre volte, queste relative tautologiche sono usate per indicare totalità o intensità (cf Es 33,19; Ez 12,25; 36,20)¹⁶: un significato che potrebbe calzare anche per il nostro passo. Altri ancora preferiscono tradurre «Io sono colui che è», facendo riferimento alla sintassi delle relative in ebraico.¹⁷ In questa linea si sono mossi i traduttori della LXX che hanno reso la relativa con $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\iota\mu\acute{\iota}\ \acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu$. Comunque si traduca, si tratta di una spiegazione nella linea dell'«essere», sulla base non della metafisica greca, ma della rivelazione storica del Dio dell'esodo, come «colui che c'è», «colui che è presente» accanto al popolo oppresso, pronto a intervenire nella storia come liberatore.

Si sa che per un israelita di quell'epoca, il «nome» è la persona stessa e conoscere il nome equivale a possedere la cosa o la persona conosciuta. In effetti, anche in questo caso viene creato un legame unico e inscindibile tra Dio e il suo popolo, che avrà la sua piena consumazione al Sinai. Infatti, il decalogo si apre con queste parole: $\text{'}\check{a}n\acute{\imath}\ \overline{\text{ADONAI}}$. Questa formula di autopresentazione è in verità la riproposizione della spiegazione del nome divino offerta da Es 3,13-15; non una definizione di Dio, ma la «memoria» del Dio presente come nella notte dell'esodo. Se si sostituisce il pronome $\text{'}\check{a}n\acute{\imath}$ al primo $\text{'}ehjeh$ e un predicato sinonimico alla relativa seguente, si ottiene la perfetta equivalenza tra la spiegazione del nome di Es 3,14 e la formula di autopresentazione:

$$\begin{array}{c|c} \text{'}ehjeh & \text{'}\check{a}šer \text{'}ehjeh \\ \hline \text{'}\check{a}n\acute{\imath} & \overline{\text{ADONAI}} \end{array}$$

Si può ricordare, infine, la lettura negativa di Os 1,9 in antitesi a questa rivelazione, un'affermazione negativa che possiamo considerare un riferimento esplicito ad Es 3,14: «Chiamalo Non-popolo-mio, perché voi non siete popolo mio e io per voi non sono ».

¹⁴ Cf la traduzione dei LXX al presente: $\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \acute{\epsilon}\iota\mu\acute{\iota}$.

¹⁵ Cf il contesto prossimo del v. 14 e, in parallelo, il cap. 6.

¹⁶ Talvolta è citato a prova anche un modo analogo di esprimersi nei testi egiziani. Ad es., nella «Istruzione di Merikare» il faraone Achtoes III, parlando delle sue vittorie sui beduini afferma: «Com'è vero che vivo, che sono quanto sono...», nel senso che egli è e agisce con potenza. Per il testo di questa istruzione, cf E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi, Torino 1969, pp. 83-94.

¹⁷ Quando il soggetto della relativa è lo stesso della principale da cui essa dipende, e questo è in 1^a o 2^a persona, anche la relativa viene attratta nella 1^a o nella 2^a persona (cf Gn 15,7; 20,2, ecc.).

Come il «mio popolo» di Es 3,10 è divenuto per Osea «non-popolo-mio», così anche *'ehjeh* di Es 3,14 diviene *lō' 'ehjeh*: il Dio presente «non è» più.

Il Dio dell'esodo è dunque il Dio che dirige la storia umana, manifestandosi con eventi che hanno un *télos*, un fine. Il miglior commento alla spiegazione del nome divino lo abbiamo in *Es.Rab.*: «Io sono colui che ero, io sono ora e sono in futuro», testo al quale si collega la formula ripetuta più volte in Ap (cf 1,8): *Ἐγώ εἰμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.*

SALMO: Sal 67,8-9. 20-21. 32-33. 35a

℟ Cantate a Dio, inneggiate al suo nome.

O Dio, quando uscivi davanti al tuo popolo,
quando camminavi per il deserto,
tremò la terra, i cieli stillarono
davanti a Dio, quello del Sinai,
davanti a Dio, il Dio di Israele.

℟

Di giorno in giorno sia benedetto **יְהוָה**:
a noi Dio porta la salvezza.
Il nostro Dio è un Dio che salva;
al Dio **יְהוָה** appartengono le porte della morte.

℟

Verranno i grandi dall'Egitto,
l'Etiopia tenderà le mani a Dio.
Regni della terra, cantate a Dio,
cantate inni ad **יְהוָה**.
Riconoscete a Dio la sua potenza.

℟

EPISTOLA: Rm 8,14-17

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 $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi} \neq \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ «carne \neq 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 il ricorrente vocabolo $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ «spirito», che è 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 elevata tonalità innica. Quindi avremmo la seguente suddivisione:

- | | | |
|------|-------------|---------------------------------------|
| i. | Rm 8,1-13: | la nuova <i>Tôrâ</i> 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 si colloca nella seconda sezione, costruita con una struttura estetica e logica molto frequente nelle lettere paoline, in cui la parte iniziale e finale si richiamano, lasciando al centro lo sviluppo più importante dell'argomentazione (A-B-A').

Le due parti in parallelo stanno nei vv. 14-18 e 26-30, scandite in tre tappe:

- lo Spirito viene in aiuto al credente nella sua preghiera e nel suo "grido": *abbà*, padre (vv. 14-15 e 26-27);
- lo Spirito ci rende figli nel Figlio Gesù, ci dona la *viòthecia*, noi siamo generati da Dio (vv. 16-17) per essere conformi all'immagine del suo Figlio (vv. 28-29);
- il terzo movimento apre gli orizzonti alla vita futura: in virtù di questa eredità filiale noi siamo chiamati alla pienezza della gloria (v. 18 e v. 30).

Come si nota, il v. 18 è propriamente la conclusione dello sviluppo precedente (vv. 14-18), mentre i vv. 19-25 costituiscono l'argomentazione centrale della seconda sezione del capitolo (8,14-30).

¹⁴ Infatti tutti quelli che sono guidati dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio. ¹⁵ E voi non avete ricevuto uno spirito da schiavi per ricadere nella paura, ma avete ricevuto lo Spirito che rende figli adottivi, per mezzo del quale gridiamo: «Abbà! Padre!».

¹⁶ Lo Spirito stesso, insieme al nostro spirito, attesta che siamo figli di Dio.

¹⁷ E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria.

Lo Spirito produce nei credenti una trasformazione da *schiavi* a *figli*. È indubbio che Paolo stia pensando a Os 11,1: *kî na'ar jîsrâ'el wâ'ôhâbêhû ûmimmîşrajîm qârâ'tî lîb'ânî* «Quando Israele era schiavo, io l'ho amato e dall'Egitto l'ho chiamato come mio figlio». Lo Spirito ci inserisce in una condizione analoga a quella del Figlio Unigenito: egli è figlio da sempre, noi – per mezzo dello Spirito – siamo adottati come «figli». Anche a noi è però data la possibilità di chiamare Dio, come Gesù faceva, con il titolo di *Ἀββᾶ* «padre» (cf Mt 6,9-13 e Lc 11,2-4). È vero che mai Paolo chiama Gesù nostro «fratello»,

tuttavia in questo passo ci definisce «coeredi» di Cristo (v. 17) e quindi partecipi del suo stesso stato e dei suoi diritti (cf Gal 4,5-7).

Essere guidati dallo Spirito significa cambiare la nostra mèta: non più la morte, bensì la vita; significa cambiare la nostra relazione con Dio: non più ribellione, bensì obbedienza; significa cambiare la nostra condizione: non più schiavi pieni di paura, bensì figli pieni di amore.

Certo, essere “familiari” di Dio significa anche passare attraverso lo scandalo della croce come ha fatto il Figlio. Perciò se il nostro futuro è custode di gloria indicibile (v. 18) non dobbiamo turbarci se oggi soffriamo dolore e rifiuto da parte di quel “mondo” che noi abbiamo rifiutato, quando abbiamo scelto di stare dalla parte di Cristo Gesù. Questa sofferenza è un segno che non apparteniamo più a questo mondo e che abbiamo cominciato ad essere membri della famiglia dello Spirito in vista di quella gloria che è stata promessa a tutti coloro che ora partecipano di questa figliolanza.

La tradizione dei lezionari liturgici ha collocato questo passo nella domenica della Trinità già da secoli, quasi a rimarcare che da questa domenica in poi il compito è quello di scoprire il Dio di Gesù Cristo nella contemplazione della storia della salvezza. La presenza della Trinità nella storia dell’umanità, benché misteriosa e intrigante, trasforma il mondo in cui si fa presente. È lo stesso mistero di trasformazione indicato dalla pagina di Rm 8: coloro che chiamando Dio con il nome di *Abbà*-Padre entrano a far parte della sua famiglia, sono trasformati in tal modo che il loro mondo, questo, non è più la loro casa. Dominato dalla “carne” e dalla sua ribellione contro Dio, questo mondo non può capire coloro che sono in pace con Dio attraverso Cristo. La trasformazione scritta dal «dito della destra di Dio» è tale che uno diviene uno straniero per quella cultura alla quale una volta apparteneva. Questo è in realtà una minima cosa rispetto alla gloria di appartenere alla famiglia di Dio.

Questo è del resto la soluzione del problema della divisione dell’umanità, eziologicamente rappresentata dalla incomprendimento delle lingue di Gn 11,1-9, che viene cancellata dalla discesa dello Spirito la sera di Pentecoste (At 2,5-21). Solo quando tutti i popoli sono visibilmente uniti finiranno le persecuzioni e la pace regnerà. In Rm 8 abbiamo un anticipo di questa soluzione, rimandata alla pienezza della gloria.

VANGELO: Gv 16,12-15

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 *‘ăbōdâ* ad ^{ADONAI}, 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). 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 ad essi 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 sequenza sviluppa 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'icona 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 sequenza, al cui centro sta il ruolo svolto da τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας «lo Spirito della Verità, il vero Spirito»:

- A. Gv 15,7-17: la relazione di "amici" e la possibilità di «amare sino all'estremo» come ha fatto Gesù;
- B. Gv 15,18-25: l'adesione a Gesù è causa di persecuzione, anche se tale odio nei riguardi dei discepoli è inescusabile;
- X. Gv 15,26 – 16,15: lo Spirito permetterà ai discepoli di sostenere l'opposizione del mondo, rendendo testimonianza a Gesù (15,26-27) e suscitando un'adeguata interpretazione della storia alla luce del messaggio di Gesù (16,12-15)
- B'. Gv 16,16-23a: la cesura tra la fine della vita storica di Gesù in mezzo ai suoi discepoli e l'inizio della sua permanente presenza nello Spirito è soltanto τὸ μικρόν «il poco», paragonabile alla nascita al mondo di una nuova vita;
- A. Gv 16,23b-32: la permanenza dell'amore del Padre per la comunità dei discepoli è la condizione con cui essi potranno attraversare anche il momento tragico della croce e della dispersione;

Gv 16,33 chiude la sequenza affermando che l'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 corrisponde dunque alla conclusione del nodo centrale della sequenza (Gv 16,12-15), in cui lo Spirito è presentato come l'ermeneuta che accompagna i discepoli nell'interpretare la storia alla luce del messaggio di Gesù.

– ¹² Ancora molte cose ho da dirvi, ma non potete sopportarle ora.
¹³ Quando però giungerà lui, il vero Spirito, vi guiderà nella verità tutta intera, ^{18a} perché non parlerà da se stesso, ma rivelerà ogni cosa che gli viene

^a Testo molto incerto. Il testo tradotto *ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ* è attestato da **ℵ¹** (**ℵ** omette *πάσῃ*) L W (Θ *ἐν πάσῃ τῇ ἀληθείᾳ*), minuscoli vari, alcune versioni, mss della Vetus Latina, Armena e Georgica.

detta e interpreterà quanto deve accadere. ¹⁴ Egli manifesterà la mia gloria, perché prenderà da quel che è mio e ve lo interpreterà. ¹⁵ Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prende da quel che è mio e ve lo interpreterà.

Lo spartiacque della morte e risurrezione di Gesù è fondamentale per comprendere adeguatamente la sua parola e la sua attività (cf Gv 2,22 e 12,16). Per questo è necessario attendere dopo la sua Pasqua, quando il suo Spirito sarà ormai stato consegnato sia dal Crocifisso (19,31) sia dal Risorto (20,22). Entrambi i momenti sono necessari per comprendere la *verità* dello Spirito, in quanto lo Spirito non è una nuova rivelazione che si sostituisce o supera Gesù. Lo Spirito non comunica se non la vita di Colui che è morto in croce e di Colui che è il Vivente: è il suo profeta (cf Gv 14,25-26). Quando la comunità dei discepoli ascolta la voce dello Spirito, ascolta niente meno che la voce di Gesù stesso (cf Gv 3,8). In questo senso, il semitismo τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας «lo Spirito della Verità» (i.e. «lo Spirito di Gesù»), equivale veramente al riconoscimento del «vero Spirito», che conduce a comprendere sino in fondo la rivelazione ultima del Padre nel Figlio Gesù.

Lo Spirito che «vi guiderà nella verità tutta intera» non potrà essere un superamento della «verità» che è Gesù stesso, ma ne sarà il pieno svelamento. Questo è il significato dell'attributo di «totalità» che viene dato alla verità: ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ. La scelta di critica testuale è molto importante. In Giovanni, la distinzione tra le preposizioni ἐν ed εἰς è ancora percepita. Non si tratta quindi di un moto a luogo, ma di uno stato: si rimane nell'interpretazione della «verità» che è Gesù, non lo si supera, né si va altrove. D'altra parte tale interpretazione è per una «totalità»: πάσῃ è però in funzione predicativa, non attributiva. La «verità» non può che essere totale, ma la sua esplicitazione ha bisogno di una storia che si dispieghi sino alla «totalità».

Il compito ermeneutico del «vero Spirito» riguarda infatti τὰ ἐρχόμενα «ciò che deve accadere» ovvero gli avvenimenti storici che accadranno a partire dalla morte-risurrezione di Gesù, ultima tappa della storia (cf gli sviluppi di questa prospettiva escatologica nel libro dell'*Apocalisse*): non ci sarà nel futuro un evento *nuovo*, perché la *parusia* non sarà se non l'epifania manifesta a tutti dell'esaltazione del Crocifisso Risorto.

Come gli antichi profeti interpretavano la storia alla luce dell'alleanza, lo Spirito, facendo conoscere Gesù, il cui amore fonda la nuova alleanza, offre la chiave di lettura della storia come dialettica fra il «mondo» e il progetto di Dio. A partire dalla morte-esaltazione di Gesù e penetrando sempre più nel suo significato, la comunità potrà scoprire negli avvenimenti «il peccato del mondo», il suo spirito menzognero e omicida (8,44), percependo al tempo stesso la progressiva esecuzione della sentenza che lo condanna al fallimento (16,8-11). L'interpretazione dello Spirito guida i discepoli nella loro attività a favore dell'uomo. Per accertare ciò che è opportuno devono essere aperti da una parte alla vita e alla storia, e dall'altra alla voce dello Spirito che gliela interpreta. L'attività dell'amore si diversificherà in mille modi; così essi compiranno «i suoi comandamenti» (14,15; 15,10).¹⁹

ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν è attestata da (A B τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν) Δ Θ 068 0141 0233, la maggior parte dei bizantini, lezionari e padri della chiesa. La forma ἐκεῖνος ὑμᾶς ὁδηγήσει ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ è presente in D it^d e padri occidentali. La *lectio facilior*: διηγήσεται ὑμῖν τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν è presente in versioni e alcuni padri orientali e occidentali.

¹⁹ J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, p. 644.

Nei vv. 14-15 si ribadisce che lo Spirito è il custode della rivelazione definitiva di Dio in Gesù e che non vi sarà un'altra rivelazione capace di superare quella dell'Unigenito (Gv 1,18). L'opera dello Spirito, interprete lungo la storia a favore dei discepoli, non potrà che confermare la gloria che il Figlio ha ricevuto dal Padre ed approfondire il suo messaggio e la sua vita spesa in un amore «sino all'estremo». Il criterio per interpretare correttamente la storia è dunque di *dimorare* in questa comunione: prodotta dallo Spirito nei discepoli, essa unisce ciascuno alla comunione di vita donata dal Padre in Gesù. Così lo Spirito porta l'opera di Gesù al suo compimento e diventa l'esecutore del disegno del Padre.

PER LA NOSTRA VITA

1. 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 realtà viventi e personali. Gesù ha rivelato questa ricchezza della vita intima di Dio adoperando parole e immagini tratte 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 propria 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 è pensata come l'Amore che unisce le altre due persone e per questo lo Spirito Santo è 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?²⁰

2. Non credere più, nella pratica, alla Forza assimilatrice e trasformatrice del cristianesimo; travisare l'esercizio della prudenza cristiana per costruirsi un sistema soltanto negativo e difensivo: ecco una delle forme più nefaste della mancanza di fede. Ciò significa in effetti non credere più alla vitalità del cristianesimo, rifiutare la propria fiducia nello Spirito Santo, dare ragione a coloro che pensano che il cristianesimo sia definitivamente invecchiato.²¹

3. Coloro che non hanno mai visto il mare credono che nulla sia più monotono, mentre non vi è nulla di più vario, nulla che dia più sorprese.

²⁰ P. TARCISIO GEIJER, *Testi inediti*, Vedana 1969.

²¹ 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, 1989, p.69.

Così è per la vita interiore e la contemplazione di Dio. Senza cercare presuntuosamente di “scrutare la Maestà”, non si è mai finito di esplorare l’immensità divina. Non si è mai finito di stupirsi. Si procede di scoperta in scoperta, avanzando in questa Semplicità infinita. Le meraviglie che via via si scoprono provocano un’ammirazione sempre nuova.²²

4. Gesù è la verità: una verità così profonda e immensa che dev’essere sviscerata e compresa progressivamente nel corso della storia. Questo sarà il compito dello Spirito, che Gesù glorificato invierà continuamente. Lo Spirito sarà mandato anche dal Padre per riguardo al Figlio, o quando gli uomini lo chiederanno invocando il Figlio. [...]

Lo Spirito è presente nella comunità con il compito di ricordare, istruire, spiegare e far comprendere gli insegnamenti che Gesù ha appreso dal Padre e che ci ha trasmessi.

È curioso che alcune persone spirituali non manifestino molta attenzione allo Spirito. Non che lo dimentichino, ma non sembrano prestare attenzione alla sua presenza e alla sua azione, non fanno affidamento su di lui. Altri poi riconoscono che lo Spirito soffia nella Chiesa, ma hanno paura di ascoltarne la voce nel proprio intimo, come se li ingannasse. [...]

Il Figlio manda lo Spirito da parte del Padre; il compito dello Spirito è di rendere testimonianza al Figlio.²³

5. Quanti progetti dovrebbero essere sottoposti al giudizio dello Spirito! Anche la chiesa infatti è minacciata dal “principe di questo mondo”, che molto spesso è rappresentato dai principi e valori di questo mondo. Persino i responsabili della Chiesa – come è avvenuto un tempo per le autorità giudaiche – possono mettersi a suo servizio, sino al punto di nascondersi e dissimulare, per non sottoporsi al giudizio dello Spirito.

Il cristiano, che vuole vivere la sua fede in mezzo al mondo, deve ascoltare gli “argomenti” dello Spirito e sentirsi in qualche modo condannato quando si “conforma a questo mondo” (Rm 12,2), cioè in quegli atteggiamenti, valutazioni e progetti che sono contrari al modello proposto da Gesù. Ma anche quando egli è fedele e soffre a causa della sua fedeltà, deve ascoltare nel suo intimo gli “argomenti” dello Spirito, perché la testimonianza sia completa.²⁴

6. L’amore dona l’amore; non è il dovere, l’ideale, l’idea, la grande visione. È l’amore stesso, il suo calore, questo primo calore della vita che si risveglia fuori dal freddo del non-vivere. Là dove si spande, come il sangue nel corpo – o come il profumo nella sala del banchetto – sprigiona, esalta e trasfigura tutti gli amori.²⁵

7. Chi ha accolto la Parola di Dio deve cominciare a cercare Dio; non può fare diversamente. Quanto più la Parola di Dio ci si mostra in maniera chiara e profonda, tanto più vivo si fa in noi il desiderio di conoscere in modo perfettamente chiaro la profondità insondabile di Dio stesso. Con il dono della sua Parola, Dio ci spinge a cercare

²² H. DE LUBAC, *Paradossi e nuovi paradossi*, p. 102.

²³ L. ALONSO SCHÖKEL, *Dio Padre. Meditazioni bibliche* (Bibbia e Preghiera 19), Edizioni Apostolato della Preghiera, Roma 1994, ⁵1998, pp. 100-101.

²⁴ L. ALONSO SCHÖKEL, *Dio Padre*, p. 106.

²⁵ M. BELLET, *Incipit o dell’inizio*, Traduzione di G. FORZANI, Prefazione all’edizione italiana di A. ROSSI (QdR 54), Servitium Editrice, Gorle BG 1997, p. 32.

una conoscenza sempre più ricca e un dono sempre più splendido. Egli non vuole un falso appagamento. Quanto più riceviamo, tanto più dobbiamo cercarlo, e quanto più cerchiamo, tanto più riceveremo da lui. [...]

Dio ha bisogno di tutto il cuore. Egli non vuole nulla (non vuole qualche cosa) da noi, ma vuole proprio noi e ci vuole per intero. Questo ci ha detto la sua Parola. Perciò lo cerchiamo con tutto il cuore.²⁶

8. Fra due uomini che non hanno l'esperienza di Dio, colui che lo nega gli è forse più vicino.

Il falso Iddio che somiglia in tutto al vero – eccettuata l'impossibilità di toccarlo – impedisce per sempre di accedere al vero.

Credere in un Dio che somiglia in tutto a quello vero, meno nell'esistenza, perché non si trova nel punto dove Iddio esiste.²⁷

9. *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?*²⁸

²⁶ D. BONHOEFFER, *Scritti scelti (1933-1945)*, Edizione critica, Edizione italiana a cura di A. CONCI (BC 22 / ODB 10), Editrice Queriniana, Brescia 2009, p. 493.

²⁷ S. WEIL, *L'ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 122.

²⁸ 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.