

A. Maria Lupo - Antonio Livi – Antonio Pitta - Eric Noffke – Giovanni od asso - Giuseppe Bellia -
Fernando Taccone – Mario F. Collu - Paolo Farinella – Romano Penna -

LA VISIONE DEL DIO INVISIBILE

NEL VOLTO DEL CROCIFISSO

A cura di
Fernando Taccone

In collaborazione con
Comunità Interprovinciale Passionisti Italiani

Edizioni OCD

INDICE

Introduzione (Fernando Taccone)

La croce come rivelazione dell'amore di Dio (Card. Walter Kasper)

1. La teologia della croce di fronte alla storia della sofferenza nel mondo
2. Il contesto storico ed ecumenico
3. I fondamenti del concetto di sostituzione vicaria
4. Una trattazione sistematica della cristologia della kenosi
5. Uno sguardo alla spiritualità cristiana odierna

La visione del Dio invisibile nel volto del crocifisso (Marinella Perroni)

“Dio nessuno l’ha mai visto” (Gv 1,18) (Antonio Livi)

1. Conoscenza mistica
2. L’esperienza di Dio come evidenza del divino nel mondo
3. Dio nella coscienza religiosa
4. L’ordine teleologico del mondo e la religione naturale
5. Verità dell’uomo su Dio e verità di Dio sull’uomo

“Vogliamo vedere Gesù” (Gv 12,21) (Paolo Farinella)

0. Premessa
 1. Un desiderio che attraversa la storia
 2. Il Crocifisso rivela l’Invisibile
 3. Il testo
 4. Contesto prossimo
 5. Vocabolario
 6. “Vedere Dio” un anelito eterno
 7. Conclusione
- Bibliografia essenziale

“Avendo visto il centurione che Gesù così aveva esalato lo spirito...” (Mc 15,39) (Eric Noffke)

1. Una solida tradizione esegetica
2. I nodi controversi
3. Una contestazione radicale
4. Una lettura politica?
5. Possibili conclusioni

“Lo spettacolo della croce” (Lc 23,47-49) (Giuseppe Bellia)

1. Tra metodo ed epistemologia
2. Il testo e la sua traduzione
3. qewrit ----- ????
4. Lo spettacolo della croce come epifania

“In Lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza” (Col 2,3) (Romano Penna)

I figli d’Israele e il vangelo della gloria: la Croce di Cristo in 2Cor 4,4 (Antonio Pitta)

1. Introduzione
2. L'ombra della croce nella lettera della riconciliazione
3. I "figli d'Israele" e la "antica alleanza"
4. L'accecamiento e l'indurimento
 - a. Il "dio di questo secolo"
 - b. L'indurimento antropologico
 - c. Un passivo teologico
5. Lettera e Spirito
6. Conclusione

La visione dell'Agnello immolato (Ap 5,6) (Giovanni Od asso)

1. La visione della regalità divina (Ap 4)
2. "Chi è degno di aprire il libro?"
3. "L'Agnello come immolato"
4. Rilievi e prospettive

La visione del Signore della Gloria (1Cor 2,8) (Mario F. Collu)

Introduzione

1. Il contesto letterario ed ecclesiale
 - a. Le antinomie paoline
 - i. Due eoni, due mondi
 - ii. Due sapienze
 - b. Le divisioni
 2. Il Mystêrion
 3. Lo Spirito
 4. La gloria e la croce
- Conclusione

La rappresentazione del Crocifisso (Gal 3,1-5) (Angela Maria Lupo)

Introduzione

1. La rappresentazione del Crocifisso inizio e compimento della vita del credente
 2. Kerigma della croce ed esperienza dello Spirito
- Conclusione

PRESENTAZIONE

LA VISIONE DEL DIO INVISIBILE NEL VOLTO DEL CROCIFISSO

Fernando Taccone*

1. La nostra ricerca sulla visibilità di Dio nel volto del Crocifisso¹ non è fine a se stessa, ma è a sostegno della nuova evangelizzazione tanto invocata oggi².

La Cattedra *Gloria Crucis*, che ha promosso questo studio, è stata costituita nel 2003 nella Pontificia Università Lateranense per iniziativa della Comunità Interprovinciale dei Passionisti d'Italia con apposita Convenzione. Essa ha lo scopo di promuovere la memoria della Passione di Cristo e di approfondire la consapevolezza del suo significato e del suo valore per ogni uomo e per la vita del mondo. La conoscenza della Passione di Cristo e degli uomini costituisce l'unico mistero di salvezza.

Pensando alla società contemporanea, al processo della globalizzazione favorito dallo sviluppo massmediale, alla produzione e distribuzione asimmetrica delle risorse e all'enorme massa migratoria che sta rapidamente cambiando il volto del nostro territorio e gli assetti ritenuti consolidati si riscontra un tipico imbarazzo del nostro tempo "laicizzato" che manifesta la sua incapacità di pensare e vivere in modo positivo il rapporto religione-società. Ancora più problematico il rapporto scienza religione e religione ed etica con il relativismo che opacizza i valori trascendenti.

"Ne deriva una nuova ondata di illuminismo e laicismo, per la quale sarebbe razionalmente valido soltanto ciò che è sperimentabile e calcolabile, mentre sul piano della prassi la libertà individuale viene eretta a valore fondamentale al quale tutti gli altri dovrebbero sottostare. Così Dio rimane escluso dalla cultura e dalla vita pubblica, e la fede in lui diventa più difficile, anche perché viviamo in un mondo che si presenta quasi sempre come opera nostra, nel quale, per così dire, Dio non compare più direttamente, sembra divenuto superfluo ed estraneo. In stretto rapporto con tutto questo ha luogo una radicale riduzione dell'uomo, considerato un semplice prodotto della natura e come tale non realmente libero e di per sé suscettibile di essere trattato come ogni altro animale"³.

"Ci sembra che nelle odierne difficoltà Dio voglia insegnarci più profondamente il valore, l'importanza e la centralità della croce di Gesù Cristo. Per ciò la relazione tra la storia umana e la storia della salvezza va spiegata alla luce del mistero pasquale"⁴. La sofferenza dell'innocente mette sempre in crisi l'esistenza di un Dio buono. Alcuni filosofi parlano di un Dio *apatico* fino a compromettere il concetto di Dio ed a concludere che almeno il messaggio di Dio è morto. La Bibbia ci racconta un Dio misericordioso e pieno di compassione per l'uomo fino ad arrivare a presentarci un Dio *simpatico*, nel senso etimologico del termine, di un Dio che soffre con noi.

* Fernando Taccone, docente alla Pontificia Università Lateranense all'Istituto Pastorale *Redemptor Hominis*, direttore della Cattedra *Gloria Crucis*.

¹ Nella Pontificia Università Lateranense, la Cattedra *Gloria Crucis* ha svolto il Seminario di ricerca biblica su "*La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso*" nell'aula Paolo VI, il 23 aprile 2007 con inizio alle ore 9.00 e fine lavori alle ore 18.30. I contributi di studio sono in questo volume. La Cattedra ha svolto un altro seminario alla Lateranense il 4-6 maggio 2005 sul tema: "*Quale immagine di Dio rivela il Crocifisso? Gli interrogativi di oggi*". Gli atti sono stati pubblicati nella Collana *Appunti di teologia* delle Edizioni OCD, Morena-Roma, AA.VV. *Quale volto di Dio rivela il Crocifisso*", a cura di Fernando Taccone, 2006.

² GIOVANNI PAOLO II, *Novo Millennio Ineunte*, 40: "*Ho tante volte ripetuto in questi anni l'appello della nuova evangelizzazione. Lo ribadisco ora, soprattutto per indicare che occorre riaccendere in noi lo slancio delle origini, lasciandoci pervadere dall'ardore della predicazione apostolica seguita alla Pentecoste*". BENEDETTO XVI, *Omelia* al Convegno ecclesiale di Verona, 19 ottobre 2006: "*La chiesa in Italia possa ripartire da questo convegno come sospinta dalla parola del Signor risorto che ripete a tutti e a ciascuno: siate nel mondo di oggi testimoni della mia passione e della mia risurrezione (cf Lc 24,48)*", in *il Regno*, n. 1000, 19 documenti, p. 678.

³ BENEDETTO XVI, *Discorso* al IV convegno ecclesiale di Verona, 19 ottobre 2006, in *il Regno*, n. 1000, 19 Documenti, p. 672.

⁴ SINODO STRAORDINARIO DEI VESCOVI, *Exeunte coetu secondo*, II, D, 2, del 7 dicembre 1985.

Benedetto XVI ha rilanciato con forza la necessità di ridare cittadinanza alla fede. Più esplicitamente ha detto: “Per questo occorre tornare ad annunciare con vigore e gioia l’evento della morte e risurrezione di Cristo, cuore del Cristianesimo, fulcro portante della nostra fede, leva potente delle nostre certezze, vento impetuoso che spazza ogni paura e indecisione, ogni dubbio e calcolo umano. Solo da Dio può venire il cambiamento decisivo del mondo. Soltanto a partire dalla risurrezione si comprende la vera natura della Chiesa e della sua testimonianza”⁵.

Il nostro è tempo di crisi. È smarrita la memoria di ciò che è passato, ancora non si sa dar forma nitida e compiuta a ciò che, di là da venire, pur confusamente s’intuisce⁶. Fa paura il futuro visto come *apocalittico*. La condizione umana di fragilità, nonostante i progressi, accumula tensioni e ansie per le quali occorre rielaborare un alto concetto di *Memoria Passionis*. È la Passione di Cristo che assume la nostra passione esistenziale e la redime, dando un senso nuovo alla vita e alla storia con un orizzonte sconfinato e ultraterreno. La *Memoria Passionis* riaccende le ragioni della speranza, diversamente distrutta e annientata dal relativismo e dal materialismo. Il Convegno ecclesiale di Verona è stata la celebrazione della speranza del mondo nei testimoni di Gesù risorto fino a comprendere che il cristiano è il testimone del grande “sì” di Dio all’uomo. Si riparte da Dio che ama l’uomo e si riconosce l’uomo storico lode di Dio⁷.

Nella letteratura biblica è classica la figura del serpente di rame. Nel deserto, luogo della prova e del pericolo, il popolo si lamenta di Dio e serpenti velenosi mordono la gente mortalmente. Il serpente di bronzo che Mosé innalza per comando di Dio ha il potere di guarire e di salvare. È uno sdoppiamento del serpente in principio reale di morte e in simbolo di guarigione e di vita⁸. Nel vangelo di Giovanni il serpente di rame, segno di pentimento e di perdono, verrà dato da Gesù come immagine del suo essere innalzato in croce⁹.

Nelle Costituzioni dei passionisti si legge: “San Paolo Danei della Croce¹⁰, discernendo acutamente i mali del suo tempo, proclamò con insistenza che la Passione di Gesù ne è il rimedio più efficace”¹¹.

2. Il reale contesto della interculturalità mette persone di mondi culturali diversissimi improvvisamente a contatto con i modi di pensare, di sentire, di comportarsi estranei alle loro tradizioni e a subirne l’influsso. Paradossalmente però, a questo livellamento si accompagna, per reazione, la scoperta e la valorizzazione della propria identità. Mai forse come nella nostra epoca la rivendicazione del proprio peculiare modo di essere – e non solo in campo culturale – ha assunto un ruolo fondamentale in politica, nel diritto, nella religione. La sapienza aristotelica aveva riconosciuto che la comunità politica “non è fatta solo d’una massa di uomini, ma di uomini specificamente diversi, perché non si costituisce uno Stato di elementi eguali”¹². Ma questa identità molte volte si nutre di fondamentalismo anche violento da una parte, mentre dall’altra fa nascere il fenomeno della omologazione nel mondo laico occidentale. Fenomeni contrastanti che invocano un nuovo equilibrio socio culturale.

⁵ BENEDETTO XVI, *Omelia* allo Stadio comunale *Bentegodi*, al IV Convegno ecclesiale di Verona, 19 ottobre 2006, in *il Regno*, n. 1000, 19 documenti, p. 678.

⁶ Cfr. PIERO CODA, *Dio è anche la sua immagine*, Introduzione a *L’immagine del divino, nelle tradizioni cristiane e nelle grandi religioni*, a cura di Piero Coda e Laura Gavazzi, Mondadori 2005, p. 15.

⁷ Cfr. IV Convegno ecclesiale nazionale di Verona, 16-20 ottobre 2006. Tema: *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo*. La nota pastorale della CEI dopo il IV Convegno ha come tema: *Testimoni del grande “sì” di Dio all’uomo*, 29 giugno 2007.

⁸ Nm 21,4-9.

⁹ Gv 3,14.

¹⁰ San Paolo Danei della Croce nato ad Ovada (AL) il 3 gennaio 1694 e morto al Celio presso i SS. Giovanni e Paolo in Roma il 18 ottobre 1775. E’ fondatore della Congregazione della Passione di Gesù Cristo, chiamati Passionisti. La prima Regola l’ha scritta nel 1720.

¹¹ *Costituzioni della Congregazione della Passione di Gesù Cristo*, Curia Generale dei Passionisti, Roma 1983, n.1.3.6.

¹² ARISTOTELE, *Politica I*, 2, 1253 a.

Il mistero cristiano è naturalmente un evento interculturale, ossia capace di mettersi in rapporto e di esprimersi nelle condizioni storiche e socioculturali più diverse. La verità di Dio, rivelataci in Cristo e “spiegataci” dallo Spirito di verità, primo dono ai credenti, fu da subito capace di “passare” da una cultura all’altra, “vagliando ogni cosa e trattenendo ciò che vale”¹³. Una considerazione sulla storia del cristianesimo delle origini fa emergere la capacità intrinseca dell’evento cristiano d’incontrare positivamente l’altro. È la nota fondamentale del kerygma che fa portatori di riconciliazione e dunque di unità tra le persone, senza mortificare le differenze¹⁴. Sul Calvario con la morte di Cristo il velo del tempio si squarciò¹⁵. Con la morte di Gesù, il santuario, cioè la presenza di Dio, è divenuta accessibile; anzi, ormai non vi è più un Dio degli eletti, un Dio d’Israele che, anche attraverso Israele, possa trasformarsi in un Dio di tutti i popoli: in Gesù, Dio è direttamente il Dio di tutti gli uomini. Nel giorno di Pentecoste le differenze culturali ed etniche “all’improvviso” sono riunite, dall’effusione dello Spirito sopra ogni persona che fa la verità su Gesù di Nazareth inviato da Dio tra gli uomini, poi ucciso e che Dio ha risuscitato: “Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso”¹⁶. Gesù è il Signore, formula originale della fede cristiana usata nella primitiva comunità cristiana palestinese. Pietro aggiungerà “Non vi è altro nome sotto il cielo per il quale vi è salvezza”¹⁷. La forza di questo credo incrollabile fonda la verità della chiesa.

La Chiesa di Cristo sussiste nella Chiesa cattolica. L’espressione “*sussiste nella Chiesa*” indica la piena identità della Chiesa di Cristo con la Chiesa Cattolica; trova, tuttavia, la sua vera motivazione nel fatto che esprime più chiaramente come al di fuori della sua compagine si trovino “*numerosi elementi di santificazione e di verità, che in quanto doni propri della Chiesa di Cristo spingono all’unità cattolica*”. Infatti lo Spirito di Cristo non ricusa di servirsi di esse come di strumenti di salvezza, il cui valore deriva dalla stessa pienezza della grazia e della verità, che è stata affidata alla Chiesa cattolica”¹⁸.

3. L’unità si ricomponde nella profezia di Zaccaria: “*Volgeranno lo sguardo a Colui che hanno trafitto*”¹⁹. Questo tema biblico ha guidato la riflessione di Benedetto XVI nel messaggio per la quaresima 2007. L’amore di cui Dio ci circonda è senz’altro *agàpe*: amore ablativo di chi ricerca esclusivamente il bene dell’altro. Alcuni testi biblici indicano che l’*èros* fa parte del cuore stesso di Dio: l’Onnipotente attende il “sì” delle sue creature come un giovane sposo quello della sua sposa²⁰. Purtroppo l’umanità fin dalle sue origini, sedotta dalle menzogne del Maligno, si è chiusa all’amore di Dio, nell’illusione di una impossibile autosufficienza²¹. Ripiegandosi su se stesso, Adamo si è allontanato dalla fonte della vita che è Dio stesso. Dio, però, non si è dato per vinto, anzi il “no” dell’uomo è stato come la spinta decisiva che L’ha indotto a manifestare il suo amore in tutta la sua forza redentrice. Il Papa conclude: “Contemplare *Colui che hanno trafitto* ci spingerà in tal modo ad aprire il cuore agli altri riconoscendo le ferite inferte alla dignità dell’essere umano; ci spingerà, in particolare, a combattere ogni forma di disprezzo della vita e di sfruttamento della persona e ad alleviare i drammi della solitudine e dell’abbandono di tante persone”²².

¹³ *ITs* 5,21.

¹⁴ Cfr. CISM, *Religiosi in Italia*, n. 358, gennaio-febbraio 2007, GIUSEPPE SAVAGNONE, *Verso una convivialità delle differenze*, p 19*-25*; CISM, *Religiosi in Italia*, n. 359, marzo-aprile 2007: PIERSANDRO VANZAN, *Studi e Saggi* a cura; PAOLO MARTINELLI, *Riconciliazione, vita consacrata società interculturale*; VITTORIO GAMBINO, *Testimoni di Gesù Risorto nel dialogo interculturale*; pp. 40*-71*.

¹⁵ *Mc* 15,38.

¹⁶ *At* 2,36.

¹⁷ *At* 4,12.

¹⁸ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Risposte a quesiti riguardanti aspetti circa la dottrina sulla Chiesa*, 29 giugno 2007.

¹⁹ *Zc* 12,10; *Gv* 19,37.

²⁰ Cfr. *Os* 3,1-3; *Ez* 16,1-22.

²¹ Cfr. *Gn* 3,1-7.

²² BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Quaresima 2007*, 21 novembre 2006.

Nella globalizzazione multiculturale, multi-etnica e multi-religiosa, se da una parte si accentuano le identità è anche vero che può generare tanta indifferenza. È forse il tempo di tornare a leggere quanto lo Spirito scrive all'angelo di Laodicea che non è né freddo né caldo, vuole istaurare una presenza neutrale della chiesa, cosa che non potrà essere mai. Il linguaggio evangelico della chiarezza senza compromessi è la norma rispettosa di tutti e della verità.

È l'esigenza della coerenza eucaristica. L'Eucaristia è per eccellenza il "mistero della fede", è "il compendio e la somma della nostra fede". Ogni battezzato deve confrontarsi quotidianamente con le esigenze profonde di questa coerenza, "ma si impone con particolare urgenza nei confronti di coloro che, per la posizione sociale o politica che occupano, devono prendere decisioni a proposito di valori fondamentali, come il rispetto e la difesa della vita umana, dal concepimento fino alla morte naturale, la famiglia fondata sul matrimonio tra uomo e donna, la libertà di educazione dei figli e la promozione del bene comune in tutte le sue forme"²³.

Lo Spirito ci invita a chiedere un *collirio speciale* per recuperare la vista²⁴. Vedere la verità e accoglierla nella propria vita. Saulo a Damasco, accecato dalla luce sfolgorante, riacquista la vista per contemplare il Crocifisso, "il Cristo che tu perseguiti!" Con gli occhi nuovi e purificati, il Cristo crocifisso diventa la sua sapienza, non ama sapere altro²⁵. Da questa profonda visione guarda le cose di prima e le considera spazzatura²⁶. Nel 1700 un altro Paolo, fondatore dei Passionisti, illuminato dallo Spirito ha chiara consapevolezza che "*la Passione è la più grande e stupenda opera del divino amore e il rimedio più efficace ai mali del mondo*"²⁷. Nel tempo dell'illuminismo Paolo Danei sperimenta la potenza e la sapienza della Croce e con questa converte governanti e banditi. Il Dio invisibile riprende potere sugli uomini, mostrandosi nel volto del Crocifisso predicato con fervore da Paolo Danei.

Oggi non è più rinviabile la formazione della persona e della sua intelligenza, senza trascurare quella della sua libertà e capacità di amare. È il monito di Benedetto XVI a Verona²⁸.

Bisogna passare dall'*etsi Deus non daretur* al *veluti Deus daretur*. Occorre favorire che la vita reale possa interrogare la fede; così la rivelazione cristiana si manifesta nella sua potenzialità: "La ricchezza della rivelazione è inesauribile, ma essa deve essere interrogata e gli interrogativi muovono dalla realtà del mondo. Incalcolabili sono del pari le possibilità di azione raccolte nella figura e nella forza del Cristo, ma esse devono venir scoperte e ciò si compie quando la vita reale giunge a Cristo"²⁹. In una intervista a *Jesus*, il Cardinal Angelo Scola, risponde alla domanda se è pensabile un ritorno della teologia nelle aule delle università statali. Ricorda che l'università sorge di fatto, nel Medioevo, dalle facoltà di teologia, poi con il passaggio alla modernità e la scoperta delle scienze sperimentali la teologia è spinta sempre più ai margini. "Io credo che si debba accogliere positivamente questa provocazione e accettare la sfida culturale che l'oggi ci lancia: anche qui sta il senso e il fascino di una presenza cristiana in università. Partendo dall'esperienza cristiana vissuta, è impossibile che non riemerge anche l'interrogativo circa quella visione sistematica e critica dell'esperienza cristiana, che è la teologia. Credo, insomma, che la soppressione e insieme l'autoesclusione della teologia possa essere superata nei fatti affrontando la novità delle cose"³⁰.

4. L'evangelista Giovanni, pur collocandosi nella tradizione biblica del *Deus absconditus*, afferma: "*Abbiamo visto la sua gloria*"³¹. Secondo la prospettiva giovannea, la gloria di Dio è

²³ BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, Esortazione apostolica postsinodale, 22 febbraio 2007, n. 83.

²⁴ *Ap* 3, 18.

²⁵ *Gl* 6,14; *2Cor* 2,2.

²⁶ *Fil* 3,8.

²⁷ SAN PAOLO DANEI DELLA CROCE, *Lettere*, vol. II, Postulazione generale dei Passionisti, Roma 1977, p. 499.

²⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso* a Verona, o.c., p. 675.

²⁹ ROMANO GUARDINI, *Libertà Grazia Destino*, 1968, p. 9.

³⁰ ALBERTO LAGGIA, *La teologia? Torni all'università*. Intervista al Card. Angelo Scola, in *Jesus*, Anno XXIX – luglio 2007 – n.7, p.12-16.

³¹ *Gv* 1,14.

paradossalmente visibile nell'opacità della "carne" del *Lógos* incarnato, di cui la croce rappresenta il supremo inveramento. Il prologo del quarto vangelo con un sol tratto decide la linea di demarcazione tra ciò che è prima e ciò che è dopo l'incarnazione del *Lógos* dell'invisibile Dio: "Dio nessuno mai l'ha visto: *L'Unigenito Figlio di Dio che è rivolto verso il seno del Padre, lui lo ha rivelato*"³². Paolo, poi, incalza icastico: "Egli è l'icona del Dio invisibile"³³.

Anche l'uomo — secondo Gen 1,26 — è 'immagine' di Dio. È, tuttavia, necessario rilevare due dati essenziali: che Dio si dà e ci dà, liberamente e nella gratuità, un'immagine di Sé al di là di Sé stesso; e che tale immagine, in quanto dipende dalla libera decisione creatrice di Dio, non può essere confusa con la sua natura, che resta, essenzialmente, nella sua misteriosa e ineffabile trascendenza. È questo il senso nascosto del comandamento: "Non ti farai scultura alcuna né immagine alcuna delle cose che sono lassù nei cieli o quaggiù sulla terra o nelle acque sotto la terra"³⁴.

L'uomo creato "a immagine"³⁵ di Dio, ci fa comprendere come sia possibile che Dio possa avere un volto e diventare visibile. Con deciso realismo, senza alcun larvato docetismo, la fede cristiana afferma che il *Lógos* incarnato e crocifisso è il volto perfetto di Dio, la visibilità stessa del Padre: "Chi vede me, vede il Padre"³⁶. Tutto ciò ha rivoluzionato l'idea e la raffigurabilità stessa del divino. Forse i teologi non vi hanno riflettuto abbastanza, mentre l'arte, spesso, lo ha intuito³⁷.

La nostra ricerca si è soffermata su qualcosa che "occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo"³⁸. È una visione di fede e una conoscenza imperfetta, come in uno specchio, perché vedere Dio faccia a faccia, è riservato per il tempo escatologico³⁹. Vuole essere, soprattutto, un cercare di vedere Dio attraverso il volto sfigurato del Crocifisso. Ma è veramente possibile questo? Cosa vide il centurione romano?⁴⁰ Cosa videro le folle che si battevano il petto, dopo aver assistito allo spettacolo del Crocifisso?⁴¹ Quale fu la reale comprensione di quelli che videro il Crocifisso risorto? Dopo la Pentecoste la percezione degli apostoli fu chiara, avevano visto "il Signore della gloria"⁴². Il volume ci aiuta a rispondere a questi e ad altri interrogativi. Il Crocifisso anche oggi continua ad essere segno di contraddizione non solo per Giudei e Greci, ma anche per tanta cultura moderna. Per i credenti, tuttavia, è sempre "potenza e sapienza di Dio"⁴³.

La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso, sia come *mysterium pietatis* sia come *mysterium iniquitatis*, rimane eternamente. Già ora sulla terra, anche se *non ancora* nel suo pieno svelamento, è possibile contemplare l'amore "sino alla fine"⁴⁴, in Colui che è stato trafitto⁴⁵, ma anche l'odio che ne è stato la causa. Lo Spirito, che conosce "le profondità di Dio"⁴⁶, aiuta i credenti a vedere sempre meglio il volto di Dio nel Crocifisso risorto.

Sono molti i testi che illustrano il tema della nostra ricerca. Abbiamo privilegiato la categoria del "vedere" in alcuni testi del Nuovo Testamento, dai quali traspare la connessione tra *vedere l'invisibile* e la *visibilità dell'invisibile manifestata nel Crocifisso*. Abbiamo, per questo, tralasciato quelli che riguardano il "vedere" dei discepoli dopo la risurrezione. Gli apporti degli

³² Gv 1,18.

³³ Col 1,15.

³⁴ Es 20,4; Dt 5,8.

³⁵ Gen 1,26.

³⁶ Gv 12,45.

³⁷ Cfr. PIERO CODA, «Introduzione. Dio è anche la sua immagine», in *L'immagine del divino. Nelle tradizioni cristiane e nelle grandi religioni*, a cura di Piero Coda e Laura Gavazzi, Mondadori, Milano 2005, 17ss.

³⁸ ICor 2,9.

³⁹ ICor 13,12.

⁴⁰ Mc 15,39.

⁴¹ Lc 23,47-49.

⁴² ICor 2,8.

⁴³ ICor 1,24.

⁴⁴ Gv 13,1.

⁴⁵ Gv 19,37.

⁴⁶ ICor 2,10.

studiosi sono presentati dalla Prof.ssa Marinella Perroni e dal Prof. Mons. Romano Penna, quali moderatori della sessione mattutina e pomeridiana.

5. Siamo immensamente grati al santo Padre Benedetto XVI per la sua prima lettera enciclica: *Deus Caritas est*⁴⁷. In essa egli allude esplicitamente per ben undici volte al tema della croce. Quattro volte nella prima parte e sette nella seconda. È nel contesto in cui parla degli sviluppi dell'amore e delle sue intime purificazioni, della sua esclusività e definitività, che il Papa introduce il tema della croce. Per Benedetto XVI, solo attraverso la croce, l'amore può liberarsi dalla ricerca egoistica di sé e cercare il bene dell'amato. L'amore come *agápe* è definito «*un esodo permanente dall'io chiuso in se stesso verso la sua liberazione nel dono di sé, ... verso il ritrovamento di sé, anzi verso la scoperta di Dio*». Questo esodo è necessariamente doloroso, come lo è stato quello di Gesù verso il Padre. Il cammino della vita, come quello del chicco di grano, passa attraverso la morte. Il mistero della croce è, perciò, per il Papa, «*l'essenza dell'amore e dell'esistenza umana in genere*» (n. 6). Più avanti, al n. 10, nel descrivere l'*eros-agápe* di Dio per l'uomo, manifestato attraverso le Scritture, Benedetto XVI rilegge il capitolo 11 del profeta Osea. In esso vi si scorge un amore che «*supera di gran lunga l'aspetto della gratuità*» (n. 10). È un amore appassionato e allo stesso tempo che perdona, «*talmente grande da rivolgere Dio contro sé stesso, il suo amore contro la sua giustizia. Il cristiano vede, in questo, già profilarsi velatamente il mistero della Croce: Dio ama tanto l'uomo che, facendosi uomo Egli stesso, lo segue fin nella morte e in questo modo riconcilia giustizia e amore*» (n. 10).

Per il Papa, quindi, il mistero pasquale di Cristo vissuto e annunciato nella Chiesa, specialmente nell'Eucaristia, è il «punto di partenza» sia dell'enciclica sia dell'amore di Dio. È lì che l'amore di Dio può essere non solo contemplato, ma anche vissuto. È lì che ciascuno di noi può incontrare ed imparare ad amare Dio e il prossimo.

Il volume è impreziosito dal contributo del Card. Walter Kasper su «*La Croce come rivelazione di Dio Carità*»⁴⁸. L'illustre teologo in diverse opere ha toccato questo tema. Cito alcune espressioni caratteristiche: «Il concetto di Dio dovrà essere sempre 'segnato' e 'misurato' sulla Persona e sulla Parola di Colui che è stato giustamente definito "l'esegesi storica della Trinità", cioè, Gesù, il Cristo»⁴⁹. «Parlare di divenire, movimento, sofferenza di Dio significa comprendere Dio quale pienezza dell'essere, quale pura attualità, quale sovrabbondanza di vita e d'amore. Poiché Dio è l'onnipotenza dell'amore, egli può per così dire rendersi l'impotenza dell'amore; egli può entrare nella sofferenza e nella morte, senza con questo essere ad esse sottomesso»⁵⁰.

Nel volume *Gesù il Cristo*, sostiene che «la croce si trova al centro dei piani di Dio e si erge nel mezzo della storia di questo mondo... Essa deriva da Dio stesso e non può essere calcolata in modo prettamente razionale... Allora essa non è un incidente od una causalità verificatasi nel corso della storia»⁵¹, ma una necessità in senso storico-salvifico. Infine, in *Fede e storia*, scrive: «Nella croce ci si dischiude tutta la radicalità di ciò che si definisce Dio: assoluta, illimitata libertà, libertà fino all'auto spoliazione nel contrario di ciò che sembra essere Dio, libertà fin dentro la morte»⁵².

⁴⁷ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, 25 dicembre 2005, nn. 6.10.

⁴⁸ Lezione tenuta presso la Pontificia Università Lateranense dal Card. Walter Kasper martedì 24 ottobre 2006 in occasione dell'inaugurazione delle attività della Cattedra *Gloria Crucis* per l'anno accademico 2006-2007. La lezione è stata pubblicata anche su *Lateranum*, rivista della Facoltà di Teologia della PUL, 06/LXXII/3, 417-435 e, in parte, su *La Sapienza della Croce*, rivista di cultura e spiritualità della Passione, XXI-4 (2006) 349-358.

⁴⁹ WALTER KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1977, 351.

⁵⁰ WALTER KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 242-243.

⁵¹ WALTER KASPER, *Gesù il Cristo*, o.c., 230.

⁵² WALTER KASPER, *Fede e storia*, Brescia 1975, 111.

Nel consegnare il volume ai lettori esprimo gratitudine ai relatori, al comitato scientifico⁵³, a Sat 2000 e alla Fondazione *Staurós*, encomiabile per l'impegno in favore dell'arte sacra contemporanea, che ha allestito lo sfondo della sala Paolo VI con il *Volto di Cristo* di Mario Duse e la *Risurrezione* di Marcello Ercole.

P. Fernando Taccone, cp
Direttore della Cattedra *Gloria Crucis*

⁵³ Comitato scientifico della Cattedra *Gloria Crucis*: Prof. Mons. Piero Coda, Prof. Mons. Antonio Livi, Prof.ssa Angela Maria Lupo C.P., Prof. Denis Biju-Duval, Prof. Adolfo Lippi C.P., Prof. Gianni Sgreva C.P..

La croce come rivelazione dell'amore di Dio *Cardinale Walter Kasper**

1. La teologia della croce di fronte alla storia della sofferenza nel mondo

“Dio è amore”: questa affermazione, tratta dalla prima lettera di Giovanni (1 Gv 3,8.16), è stata scelta da Papa Benedetto XVI come tema della sua prima enciclica. Il documento affida così alla teologia il compito di ripensare e riproporre in modo nuovo il discorso dottrinale su Dio, inserendolo in un’ottica biblica di centrale importanza. La constatazione “Dio è amore” pone una vera e propria sfida. E non solo perché ad essa era categoricamente contrario Aristotele, ritenendo che Dio, amato da tutti, non amasse, ma fosse il motore immobile (*Met. XI, 1072 b*).

L’espressione “Dio è amore” è una sfida anche perché, almeno a partire da Leibniz, Kant, Hegel e Nietzsche, essa deve fare i conti con un’altra questione: se e come Dio sia responsabile della sofferenza nel mondo. Lo stesso Papa Benedetto XVI, di fronte all’indicibile sofferenza e all’inaudita ingiustizia collegate al nome di Auschwitz, si è posto la domanda: “Dove era Dio in quei giorni? Perché ha taciuto? Come ha potuto tollerare quest’eccesso di distruzione, questo trionfo della malvagità?” “Perché hai taciuto? Come hai potuto sopportare tutto questo?”⁵⁴

Il problema della teodicea⁵⁵, ovvero la questione di come sia possibile conciliare la sofferenza dell’innocente con l’esistenza di un Dio buono e al tempo stesso onnipotente, costituisce il punto più spinoso della dottrina su Dio, molto più spinoso di tutte le altre questioni teoriche e le obiezioni che vengono sollevate sull’esistenza e la natura di Dio. La sofferenza è la roccia dell’ateismo, ha detto G. Büchner, e Stendhal ha osservato cinicamente che l’unica scusa di Dio è quella di non esistere. Dostojewski, Camus e molti altri hanno tematizzato la questione in modo pregnante. È stato obiettato infatti: o Dio è buono ma non onnipotente, non potendo far niente contro l’ingiustizia, e non è allora Dio; o Dio è onnipotente ma non buono, non volendo far niente contro l’ingiustizia, e allora è un demone malvagio. Dopo Auschwitz, la teologia ha acutizzato ulteriormente tale questione: alcuni hanno sostenuto che non sia più possibile parlare di un Dio onnipotente e buono allo stesso tempo⁵⁶.

Vediamo dunque che il tema di cui ci occupiamo non è assolutamente un problema astratto, semplicemente accademico, ma è una questione profondamente esistenziale, che penetra fino al nucleo vitale della fede cristiana e che pone la fede in Dio di fronte alla sua negazione, nella forma umanamente più pesante. Dopo le esperienze atroci che hanno segnato il XX secolo e quelle che si sono verificate già all’inizio del XXI, non è più possibile schivare la questione dell’esistenza/presenza di Dio e del senso della sofferenza innocente. Ma entrambe possono essere esaminate e discusse solo congiuntamente⁵⁷.

La Sacra Scrittura, a differenza di quanto afferma Aristotele, ci indica tale stretta relazione già nelle più antiche parti dell’Antico Testamento. Essa ci dice che Dio è un Dio misericordioso, che prova compassione di fronte alla miseria umana (cfr. Es 34,6 s.). In modo significativo leggiamo in Osea: “Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione” (Os 11,8). La teologia ebraica parla per questo della partecipazione “passionale”, addirittura del pathos di Dio nei confronti delle sue creature e del suo popolo. Dio non troneggia impassibile al di sopra delle atrocità del mondo. Dio è commosso dalla sofferenza e dalla gioia dell’uomo e ad esse reagisce con gioia o dolore, con approvazione o indignazione, con amore o con collera⁵⁸. Anche Gesù prova collera e tristezza di fronte alla durezza del cuore degli uomini (cfr. Mc 3,5); egli è mosso a

* Cardinale Walter Kasper, Presidente del Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani.

⁵⁴ Discorso nel Campo di concentramento di Auschwitz-Birkenau del 28 maggio 2006.

⁵⁵ Cfr. per uno sguardo riassuntivo, Th. Pröpper-M. Striet, Art. Theodizee, in: LThK IX (2000) 1396-98; G. Neuhaus, Frömmigkeit der Theologie. Zur Logik der offenen Theodizeefrage (Quaestiones disputatae, 202), Freiburg i. Br. 2003.

⁵⁶ Soprattutto H. Jonas, Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Frankfurt a.M. 1987. Cfr. uno sguardo d’insieme sulla teologia dopo Auschwitz in J.B. Metz, Art. Auschwitz II, in: LThK I (1993) 1260 s.

⁵⁷ Cfr. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 199-205; J. B. Metz, Landschaft in Schreien, Mainz 1995.

⁵⁸ A. J. Heschel, The Prophets, New York-Evanston 1955; P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.

compassione (cfr. Mt 9,36); è colto dalla paura e dall'angoscia; è triste fino alla morte (Mc 14,33 s.); alla fine, lancia dalla croce il suo grido di sofferenza per l'abbandono di Dio (cfr. Mc 15,34).

Il Dio del Nuovo e dell'Antico Testamento non è un Dio apatico come quello di Aristotele (*Met* 1073 a), non è un Dio indifferente al dolore umano, ma è un Dio "simpatico", nel senso etimologico della parola, un Dio che soffre con noi (συμπαθεῖν). È l'Emanuele, il Dio con noi (Is 7,14; Mt 1,23).

Tuttavia, nel tentativo di trovare una risposta al perché della sofferenza dell'innocente, l'Antico Testamento ha dovuto percorrere un lungo cammino. Il libro di Giobbe alla fine riprende tutte le risposte e, conducendole *ad absurdum*, arriva alla conclusione che Dio è imprevedibile e che l'unica risposta possibile davanti al mistero insondabile di Dio sia il silenzio (cfr. Giobbe 42). Nemmeno il Nuovo Testamento ci fornisce una risposta teorica precisa, ma ricorre all'immagine veterotestamentaria del servo sofferente (cfr. Is 53) proiettandola sulla passione e sulla morte di Gesù, il più innocente tra tutti gli uomini. In modo quasi trionfale sostiene: se Dio per noi non ha risparmiato neppure il suo figlio, allora niente potrà separarci dall'amore di Dio, né la vita, né la morte (cfr. Rom 8,31-39). È alquanto significativo dunque che l'affermazione "Dio è amore" si situi nel contesto della croce (cfr. 1 Gv 4,8 s).

La Costituzione pastorale "Gaudium et spes" del Concilio Vaticano II ha intuito quanto rivoluzionaria fosse questa affermazione per la nostra concezione di Dio ed ha affermato: "Per Cristo e in Cristo riceve luce quell'enigma del dolore e della morte, che al di fuori del suo Vangelo ci opprime" (GS 22).

Il riferimento alla croce di Gesù fornisce a colui che crede una risposta esistenziale. Ma non per questo la sfida teologica risulta risolta, al contrario: ecco emergere di colpo altri interrogativi, in modo del tutto nuovo. Di fatti, secondo la logica umana, la croce è stoltezza (μωρία) e scandalo (σκανδαλον) (1 Cor 1,21.23; 2,14). Ci chiediamo allora: come è possibile comprendere la croce come rivelazione dell'amore di Dio? La croce non è piuttosto il segno di un Dio crudele, collerico, violento, che ha bisogno di un capro espiatorio e che sacrifica il suo stesso figlio come prezzo da pagare per la riconciliazione?

Con il mistero della croce, la teologia si trova confrontata ad una realtà che va ben oltre ciò che la teologia negativa aveva sostenuto. All'interno di tale tradizione teologica, Anselmo da Canterbury aveva affermato che Dio era ciò di cui non si poteva pensare niente di più grande, *id quo maius cogitari nequit* (*Proslogion*, cap. 2), e si era spinto ancora oltre, dicendo che Dio era più grande di tutto ciò che si poteva pensare, *quiddam maius quam cogitari possit* (*Proslogion*, cap. 15). Ma davanti alla croce, la teologia non s'imbatte soltanto nel limite del proprio pensiero. Davanti all'azione imprevedibile e incomprensibile di Dio sulla croce, essa tocca il limite di ciò che ritiene essere la realtà stessa di Dio.

La croce crocifigge il concetto che abbiamo di Dio. Un Dio sulla croce, che soffre e che muore, è il contrario dell'immagine di Dio che di solito ci facciamo. La croce mette in discussione uno degli assiomi fondamentali della metafisica tradizionale, la quale, a priori, considera come caratteristiche quasi imprescindibili di Dio immutabilità e apatia⁵⁹. Non solo Aristotele, ma anche i grandi pensatori della teologia scolastica escludevano che Dio potesse partecipare alla sofferenza di Gesù e alla sofferenza degli uomini, poiché, così argomentavano, relazioni reali esistono soltanto a partire dalla creatura verso Dio, ma non viceversa, essendo Dio perfetto⁶⁰. Pertanto, la sofferenza della creatura non può commuovere Dio, il quale non può soffrire⁶¹. Ci chiediamo allora: quando la Bibbia parla della compassione di Dio, tema centrale in tutta la Scrittura, dobbiamo interpretarla metaforicamente?

⁵⁹ Cfr. G. L.Prestige, *Dieu dans la pensée patristique*, Paris 1955, 28-31; H. Küng, *Menschwerdung Gottes*, Freiburg i.Br. 1970, 622-631; 637-646; 647-670; H. Mühlen, *Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Christologie. Auf dem Weg zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie*, Münster 1970; W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, München 1974. Wichtig sind freilich die Differenzierungen von H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, 194-201.

⁶⁰ Tommaso d'Aquino, *De Pot q. 7, a. 8-11; Summa theol. I q. 13 a.7.*

⁶¹ Tommaso d'Aquino, *Summa theol. I q. 25, a.1; III q. 16 a. 4; q. 46 a.12 ecc.*

Alcuni Padri della Chiesa e teologi hanno osato combinare il concetto di Dio e quello della sofferenza, parlando addirittura di un Dio che muore⁶². Ma ecco che affiora un'altra domanda altrettanto impellente: se prendiamo sul serio la croce e parliamo di un Dio che muore, allora, per essere coerenti, non dobbiamo parlare anche della morte di Dio? Hegel lo ha fatto con un vecchio canto religioso: "O grosse Not, Gott selbst ist tot" (Dio stesso è morto). E con particolare veemenza Nietzsche è entrato in campo proclamando, contro il cristianesimo, che Dio è morto⁶³. La teologia del "Dio è morto", negli anni sessanta e all'inizio degli anni settanta, voleva demolire tali affermazioni, credendo di poter interpretare il Dio cristiano in modo ateo. Nel frattempo, destinata a durare ben poco, anch'essa è morta (ed ha avuto la sorte che ben meritava)⁶⁴. Ma il problema rimane. Non pochi contemporanei ritengono infatti che le indicibili sofferenze ed ingiustizie nel mondo provino l'assenza, l'impotenza, o se non altro il silenzio di Dio. Nessuna vita pare scaturire ormai da Dio; Dio, o almeno il messaggio di Dio, è morto.

La croce come risposta alla domanda sull'esistenza di Dio di fronte alla sofferenza dell'innocente nel mondo è dunque tutt'altro che una risposta semplice e compiacente. Piuttosto, è una risposta scomoda, difficile, che ci induce a intraprendere una riflessione teologica ancora più approfondita. La croce è al contempo fondamento e critica della teologia. Essa ci spinge a ridefinire ciò che intendiamo con Dio.

2. Il contesto storico ed ecumenico

Guardando agli sviluppi storici più antichi e a quelli più recenti, incontriamo vari tipi di teologia della croce. I Padri della Chiesa del II e del III secolo interpretarono la croce, sulla base del Nuovo Testamento, come uno scandalo. Tertulliano definisce il cristianesimo come religione della croce (*Apologeticum*, 16,6). I primi Padri ribadiscono il paradosso del Dio che, incapace di soffrire, ha sofferto⁶⁵. Alcuni tra loro, come Atanasio e Ilario di Poitiers, parlano senza esitazione del Dio sofferente e crocifisso; Tertulliano dice addirittura "Deus mortuus" (*Adv. Marcionem* II, 16,3). Ancora i monaci theopaschiti, durante questa controversia del VI secolo, affermavano che una delle tre persone divine aveva sofferto. Ed il V Concilio Ecumenico confermava tale posizione (*DS* 432).

Tuttavia, con la svolta costantiniana ed il famoso presagio "In questo segno vincerai", la croce non è più vista come "scandalo". Comincia a predominare il motivo della croce vittoriosa, vessillo di trionfo. Già in Gregorio di Nazianzo troviamo l'espressione: "il segno invincibile della croce" (*Oratio* 45,21). Tra i riferimenti più conosciuti, vi è l'inno di Venanzio Fortunato del VI secolo: "*Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium*". Ancora a questa connotazione vittoriosa s'ispira l'arte romanica, nel modo ad esempio in cui rappresenta la croce e la posiziona all'interno della chiesa sull'arco trionfale, all'entrata del presbiterio.

Nel Medioevo, a partire da Bernardo di Chiaravalle, si sviluppa una particolare forma di pietà, che accentua la dimensione della compassione, ponendo al centro dell'attenzione la debolezza umana e la sofferenza di Cristo. L'identificazione con la sofferenza di Gesù è esemplificata in modo pregnante dalle stigmate di S. Francesco di Assisi. Nel tardo Medioevo, la Devotio Moderna, attraverso la continua contemplazione della passione, doveva condurre all'*imitatio Christi*, all'imitazione di Cristo, incoraggiando il fedele a partecipare alla passione del Signore ed a seguire il suo cammino di croce. Ricordiamo, a tal proposito, due opere molto significative: "*De imitatione Christi*" e "*De passione Christi*" di Tommaso da Kempfen⁶⁶. Questa nuova forma di pietà ispirò anche una nuova immagine della croce: il crocifisso gotico, incoronato di spine, con il volto segnato marcatamente dal dolore. In un tempo in cui l'Europa era sconvolta dal flagello della peste,

⁶² Cfr. H. U. von Balthasar, *Mysal* III/2, 143-149; *Theodramatik* IV, 199; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 237 s.

⁶³ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (ed. Gockner), Vol.16, 306 s; F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (ed. Schlechta), Bd. 2, 126-128. Cfr. E. Jüngel, *Der Tod des lebendigen Gottes*, in: *ZThK* 65 (1968) 55-137.

⁶⁴ A. Seigfried, *Art. Gott-ist-tot-Theologie*, in: *LThK* IV (1995) 953 s.

⁶⁵ Ignazio di Antiochia, *Ad Pol* III,2; *Ad Eph* III,2; Ireneo di Lione, *Adv. haer.* IV,20,4; Tertulliano, *De carne Christi*, V,4; *Adv. Marcionem* II, 16,3; 27,7.

⁶⁶ Cfr. U. Köpf, *Art. Kreuz* IV, in: *TRE* 19 (1990) 753-756; E. M. Faber, *Art. Kreuzestheologie*, in: *LThK* VI (1997) 453 s.

rivolgere lo sguardo al crocifisso, all'uomo del dolore, significava cercare consolazione nel mezzo della miseria umana.

La pietà medioevale, che in tempi più vicini ai nostri si è sviluppata nella pietà del Sacro Cuore di Gesù, esprime in modo suggestivo il significato soteriologico, esemplare e spirituale della croce. Tuttavia, manca la dimensione teologica: si parla cioè del significato della croce all'interno della riflessione condotta sull'uomo, ma non di quella condotta su Dio. Il quadro classico della metafisica greca, tranne poche eccezioni, rimane il punto di riferimento pressoché inalterato.

A segnare una nuova svolta è la teologia della croce di Lutero⁶⁷, che parla di una *theologia paradoxa*. Secondo Lutero, il vero teologo non è colui che arriva alla conoscenza dell'essenza invisibile di Dio attraverso la realtà creata, ma è colui che comprende attraverso la passione e la croce ciò che è visibile di Dio e ciò che di lui è stato manifestato nel mondo. “*Ergo in Christo crucifixo est vera theologia e cognitio*” (WA 1,362). La croce, da sola, è contenuto della teologia e della predicazione: “*Crux sola est nostra theologia*” (WA 5, 176,32 s). Lutero oppone questa “*theologia crucis*” alla “*theologia gloriae*” della scolastica. Secondo lui, Dio può essere realmente conosciuto soltanto sul cammino della croce. Mentre il peccatore ha corrotto ogni cosa, Dio ha raddrizzato tutto ed ha fatto della croce un cammino di salvezza. Sulla croce egli è “*sub contrario absconditus*” (WA 56, 392). “Dio contro Dio a favore degli uomini”, “Il Dio misericordioso contro il Dio collerico, per il nostro bene”, così è stata descritta e riassunta la teologia della croce di Lutero.

Il pensiero di Lutero ha fatto storia non solo nella teologia, ma anche nella filosofia. Esso, ad esempio, è stato ripreso e sviluppato in modo significativo dalla filosofia dialettica di Hegel⁶⁸. Secondo Hegel, Dio realizza se stesso come soggetto assoluto attraverso il suo porsi al di fuori di sé ed il suo auto-differenziarsi; non vi è pertanto una chiara distinzione tra la storia di Dio e la storia del mondo. Dal punto di vista teologico, questo comporta una profonda ambiguità. L'interesse per la teologia consiste tuttavia nel fatto che Hegel abbia collegato il significato della croce alla riflessione su Dio, fornendo un importante spunto per lo sviluppo moderno della teologia protestante⁶⁹. In riferimento ed in opposizione ad Hegel, il più recente pensiero protestante di Karl Barth, Jürgen Moltmann e Eberhard Jüngel⁷⁰ è giunto ad una teologia della croce che, nel differenziarsi dalla teologia naturale di stampo metafisico, rimane fedele all'istanza di Lutero. Per questi teologi la croce, ed in fondo soltanto la croce, è il punto di partenza per conoscere Dio, è il luogo in cui Dio definisce sé stesso.

Alla base di tale teologia vi è il concetto di una relazione tra Dio e uomo, e tra fede e ragione, che non lascia spazio alla cooperazione umana. Questo vale sia per la natura e l'azione umana di Gesù Cristo, che per la partecipazione degli uomini al processo di salvezza, partecipazione resa possibile dalla grazia divina⁷¹. L'“aut-aut” nella teologia della croce di Lutero lo porta a non riconoscere agli uomini la capacità di cooperare alla propria giustificazione. Ecco perché questa teologia è di cruciale importanza per il dialogo ecumenico sulla dottrina della giustificazione. Anche se in tale ambito siamo pervenuti nel frattempo ad un accordo su questioni fondamentali, molti punti rimangono aperti e dovranno essere ulteriormente discussi proprio alla luce della teologia della croce.

⁶⁷ La teologia della croce di Lutero si trova già nella disputa di Heidelberg del 1518, in: WA 1, 353-365; essa poi attraversa l'intera opera dei riformatori. Cfr. W. v. Loewenich, *Luthers Theologia crucis*, München 1929.

⁶⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), 539-548; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 277-308.

⁶⁹ Su questo sviluppo della cristologia della kenosi nei secoli XVI, XVII e XIX, e sulla riscoperta di Lutero nella prima metà del XX secolo, P. Althaus, H. Vogel und P. Brunner. Cfr. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Göttingen 1964, 317-334. Fuori dalla nostra disamina in questo contesto rimane anche la letteratura in lingua inglese sulla teologia della kenosi, in particolare sulla teologia processuale. Cfr. H.U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, 201, Anm. 4; 211-213.

⁷⁰ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, § 59, 171-210; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, Gütersloh 1972; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977.

⁷¹ Y. Congar, *Regards et réflexions sur la christologie de Luther*, in: *Das Konzil von Chalkedon, Vol.3*, Würzburg 1959, 457-486; H. Blaumeister, *Art. Kreuzestheologie II*, in: *LThK VI* (1997) 455 s.

Un'altra via, con caratteristiche proprie, ci viene indicata dalla teologia russo-ortodossa sviluppatasi nella prima metà del XX secolo. Il suo *Sitz im Leben* è la liturgia ortodossa, che attribuisce alla croce un'importanza ancora più centrale di quella riconosciuta in occidente. Questa teologia è segnata dall'esperienza del dolore, in particolare dalla capacità del popolo russo di sopportare la sofferenza e dall'interpretazione kenotica dell'esistenza umana, tipica anche dei romanzi di Dostojewski⁷².

Diversi nomi possono essere citati: W. Solowjew, M. Tarejew e, il più importante di tutti per la teologia, S. N. Bulgakow⁷³. Per quest'ultimo, tutta l'economia della salvezza è caratterizzata dalla *Synkatabasis* (condiscendenza; abbassamento) di Dio. Essa inizia già con la creazione ed arriva al suo culmine con l'incarnazione e la crocifissione. Sia nella creazione che nella redenzione l'infinito Dio lascia nondimeno spazio ad una realtà "non divina", ovvero opta per un' "auto-limitazione". Fondamentale è la struttura kenotica dell'economia della salvezza, resa possibile dal rapporto tra le persone della Trinità, le quali, comunicando nell'amore, si lasciano spazio l'una all'altra. Bulgakow parla addirittura di un sacrificio di sé intertrinitario, che si concretizza nella storia sulla croce⁷⁴.

Alla luce di ciò che è stato appena detto, si capisce quanto, nel dialogo ecumenico, si possa imparare dalla ricchezza della spiritualità e della teologia ortodossa. Ma se è vero che la grandezza di tale visione è innegabile, è anche vero che in essa è insito un rischio da non sottovalutare. Questa grandiosa visione unitaria potrebbe cioè far perdere di vista il carattere misterioso e da non deviare che la croce riveste nella storia, facendo inavvertitamente slittare la teologia nella sofiologia⁷⁵. La Sofia diventerebbe allora una realtà sovracristologica e la croce storica sul Golgota non sarebbe altro che la trasposizione visibile di un Golgota metafisico⁷⁶.

Mentre la posizione luterana tende verso un "aut-aut" di kenosi e Logos, contrapponendo l'uno all'altra, i teologi ortodossi russi tendono, come Hegel, a interpretare in modo speculativo il Logos come kenosi, svuotando del suo significato costitutivo il mistero della kenosi che ha avuto luogo storicamente sulla croce. Ciò spiega perché esistano forti riserve nei confronti di tale teologia all'interno dell'attuale Chiesa ortodossa russa.

Sulla base di una rilettura della Scrittura e della Tradizione patristica stimolata dalla teologia ortodossa e da alcuni concetti fondamentali del pensiero di Lutero, anche l'odierna teologia cattolica ha sviluppato una teologia della croce. Tra i nomi da ricordare⁷⁷, il più importante è sicuramente quello di H. U. von Balthasar⁷⁸, a cui ritorneremo in seguito.

Ma la prima domanda che ci dobbiamo porre è: dove si situa la teologia cattolica all'interno di questa discussione? La teologia della croce luterana è di stampo paolino; quella ortodossa viene solitamente descritta come giovannea. Quale è la caratteristica della teologia cattolica della croce?

La tesi qui sostenuta, che verrà argomentata più sotto nel dettaglio, è che la teologia della croce cattolica sia primariamente sinottica e possa essere definita petrina, come si spiegherà tra breve. Questa argomentazione parte dalla croce storica e dalla sua interpretazione biblica; nella croce storica tenta di comprendere il Logos. In questo senso si tratta di una teologia "dal basso", che non contrappone la kenosi al Logos, né comprende speculativamente il Logos come kenosi, ma lo ricerca nell'evento storico della kenosi e legge nella croce la rivelazione dell'amore divino.

3. I fondamenti biblici del concetto di sostituzione vicaria

⁷² T. Spidlik, *L'idea russa una altra visione dell'uomo*, Roma 1995, 29 s.

⁷³ Bulgakow, *Du Verbe incarné*, Paris 1943 ; *L'Épouse de L'Agneau*, Lausanne 1984.

⁷⁴ Una presentazione riassuntiva in T. Spidlik, a.a.O. 59-63.

⁷⁵ Per una comprensione della visione olistica della sofiologia cfr. T. Spidlik, a.a.O. 351-376.

⁷⁶ Questa critica in H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *Mysal III/2*, Einsiedeln 1969, 152 s.

⁷⁷ St. P. Breton, E. Przywara, K. Rahner, H. Küng, J. Galot, H. Mühlén, W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 196-199; 214-219; *Der Gott Jesu Christi*, 241-245.

⁷⁸ H. U. von Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *Mysal. III/2*, 133-326; *Theodramatik III*, 297-309; *IV*, 191-243.

La tesi appena formulata ci porta, come secondo passo, a ricercare i fondamenti biblici. L'esegeta Martin Hengel, di Tubinga, nel suo scritto "Pietro sottovalutato", ha menzionato validi motivi che dimostrano sorprendentemente come la tradizione sinottica, attraverso Marco, discepolo di Pietro, risalga fino a quest'ultimo. Hengel sostiene addirittura che la teologia di Pietro possa essere equiparata a quella di Paolo⁷⁹.

Hengel ritiene anche che si possa ricondurre a Pietro l'interpretazione sinottica della croce, sulla base del concetto di sostituzione vicaria. Il concetto di sostituzione vicaria, già presente nella teologia veterotestamentaria del servo sofferente (cfr. Is 52,13-53,12), è fondamentale per la venuta di Gesù in mezzo agli uomini, ad iniziare dal battesimo nel Giordano (cfr. Mt 3,15), fino ai racconti della passione (cfr. Mc 10,45) e a quelli dell'ultima cena (cfr. Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,19 s; 1 Cor 11,24), che interpretano l'evento della croce come morte vicaria "per gli altri". Dalla tradizione sinottica, di stampo fortemente petrino, il concetto di morte vicaria passa poi alla tradizione paolina (cfr. 2 Cor 5,21; Gal 3,13) e a quella giovannea (cfr. Gv 3,16; 10,11; 12,24 s; 15,13).

Quello della sostituzione è dunque un concetto chiave in tutti i Vangeli e nell'intero Nuovo Testamento. Esso sembra risolvere il nostro problema, poiché può essere considerato il giusto punto di partenza biblico per una teologia della croce⁸⁰.

Questo concetto è espresso nel Nuovo Testamento con la formula "per voi", "per noi", "per molti"⁸¹, avente un triplice significato. Essa ci dice che Gesù ha dato la sua vita "al posto di" noi peccatori; noi come peccatori siamo assoggettati alla morte e non possiamo aiutarci da soli. In questa situazione, Dio è venuto in nostro soccorso ed ha assunto su di sé in modo vicario la maledizione del peccato, della morte, dell'abbandono di Dio. Il primo significato è dunque quello dell'intervento personale di Dio. Il secondo si riferisce al fatto che Gesù ha dato la sua vita "per noi" e "per molti"; è quello del sacrificio di Cristo per il nostro bene, in nostro favore. Infine la formula ci indica che Gesù ha compiuto tutto ciò "a causa" nostra, spinto da compassione verso di noi.

Agire in modo vicario significa quindi che Dio interviene al posto del peccatore, operando uno "scambio", per la sua generosa misericordia ed il suo infinito amore. Egli fa questo per noi e per il nostro bene, interviene per noi, muore al nostro posto affinché noi viviamo. Gesù prende il posto degli ultimi per farci posto presso Dio. La kenosi è la forma esistenziale dell'amore nella condizione del peccato⁸². Non si svuota nel niente; essa mira piuttosto a riportare il bene, a ripristinare l'ordine voluto da Dio⁸³.

L'idea della sostituzione vicaria è stata accolta anche all'interno del credo apostolico, dove recitiamo: "*Propter nostram salutem descendit de caelis*". I Padri della Chiesa, portando avanti la riflessione, hanno accostato a questo concetto quello di *commercium*, ovvero di pio scambio. In modo conciso, si può dire che Dio è diventato uomo, è entrato pienamente nella *condicio humana*, affinché noi siamo divinizzati⁸⁴.

Il concetto di sostituzione vicaria è dunque un concetto teologico chiave⁸⁵, che esprime la legge di una struttura in processo di divenire. È la legge del chicco di grano che deve morire per produrre frutto (cfr. Gv 12,24). È la legge del lasciare tutto per raccogliere un guadagno centuplicato (cfr. Mc 10,28). È soprattutto la legge dell'amore. Soltanto nel darsi all'altro e nell'esserci pienamente per

⁷⁹ M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen 2006.

⁸⁰ Anche W. Pannenberg, a.a.O. 327, che rimane critico nei confronti della teologia della kenosi.

⁸¹ Cfr. H. Riesenfeld, Art. *υπερ*, in: *ThWNT VIII* (1969) 510-518.

⁸² K.-H. Menke, Art. *Stellvertretung*, V., in: *LThK IX* (2000) 955.

⁸³ L'espressione "Wieder-gut-machung" in tedesco (ripristinare il bene) viene intesa qui in un senso più ampio rispetto alla teoria della soddisfazione di Anselmo da Canterbury. Cfr. W. Kasper, *Jesus der Christus*, 260-263.

⁸⁴ Paolo 2 Cor 8, 9 ne getta le basi; formulato esplicitamente in Ireneo di Lione, *Adv. haereses III*, 19,; fondamentale per la cristologia in Atanasio, *De incarn.* 54. Cfr. H. U. von Balthasar, *Theodramatik III*, 226-230; E.M. Faber, Art. *commercium*, in: *LThK II* (1994) 1274 s.

⁸⁵ K.-H. Menke, *Stellvertretung Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Freiburg i.Br.² 1997; Art. *Stellvertretung I-IV*, in: *LThK IX* (2000) 951-956; E. M. Faber, *Der Selbsteinsatz Gottes*, Würzburg 1995.

l'altro, l'amore realizza se stesso. L'abbandonare per guadagnare (cfr. Mc 8,35; Mt 10,39; 16,25; Lc 9,34; 17,33; Gv 12,25) è la legge fondamentale dell'amore e dell'amicizia (cfr. Gv 15,13). Essa è la legge di Cristo: portare i pesi gli uni degli altri (cfr. Gal 6,2).

È precisamente in questo ampio contesto che va compreso il grido di Gesù sulla croce: "Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?" (Mc 15,34)⁸⁶. Questo grido è espressione del profondo svuotamento di se stesso che compie Gesù e della sua totale solidarietà con noi. Egli assume davvero su di sé il peso dell'abbandono di Dio, dell'eclissi di Dio dal mondo. Tuttavia, questa citazione dell'inizio del Salmo 22 è, in linea con la tradizione ebraica, un riferimento all'intero salmo, il quale comincia, è vero, con il lamento per l'abbandono di Dio, ma si conclude con la riconfortante certezza che Dio rimane fedele al suo popolo. Per questo, il grido di abbandono lanciato da Gesù non può assolutamente essere letto in chiave atea. Esso non ci dice che Gesù ha per così dire rinunciato al suo essere Dio, ma esprime piuttosto il fatto che Dio ci soccorre e ci salva perfino nella notte d'eclissi più buia in cui l'uomo possa trovarsi, in cui noi, soprattutto al presente, ci troviamo. Anche in una simile situazione, egli è il Dio presente (cfr. Es 3,15), egli è il Dio con noi.

Luca ha interpretato giustamente le dure parole dell'abbandono riportate in Marco, dicendo: "Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito" (Lc 23,46). Ed in Giovanni troviamo l'affermazione che corona trionfalmente il mistero della croce: "Tutto è compiuto!" (Gv 19,30).

Anche le parole della kenosi nell'inno della lettera ai Filippesi (cfr. 2,7; 2 Cor 8,9; Eb 2,9) vanno capite in questo senso⁸⁷. Kenosi (in latino *exinanitio*) significa svuotamento, cessione, rinuncia, alienazione. Attraverso la propria auto-alienazione, Gesù, che era Dio nella forma (μορφη), ha scelto di prendere il posto di noi peccatori, di noi che siamo assoggettati alla morte e quindi suoi servi. Ecco perché Gesù assume la forma (μορφη) di servo. Ma lasciandosi crocifiggere non per necessità del destino ma per sua propria volontà e per obbedienza al Padre, egli sottrae alla morte il suo pungiglione (cfr. 1 Cor 15,55) e ci libera dalla schiavitù, dandoci una nuova vita. L'auto-alienazione non si esaurisce dunque nel vuoto, nel nulla; al contrario, essa è la via verso l'innalzamento, tramite cui Gesù diventa Kyrios, ovvero Signore del mondo. La morte di Gesù è la morte della morte e la liberazione a nuova vita. La sua kenosi suggella così la vittoria della vita sulla morte, della libertà sulla necessità del destino, dell'amore sull'odio⁸⁸.

Agostino ci fornisce una giusta interpretazione di tutto questo quando scrive in modo conciso e pregnante: "*Sic se exanivit: formam servi accipiens, non formam Dei ammitens, forma servi accessit, non forma Dei discessit*" (*Sermo IV, 5*)⁸⁹. Solo perché Dio, abbassandosi, si è reso presente e attivo, è possibile dire: "Ucciso dalla morte, egli uccide la morte" (Agostino, *In Jo XII, 10 s.*)⁹⁰. "*Mortem nostram moriendo destruxit*" proclama la liturgia.

Si capisce dunque perché per Paolo la croce costituisca il mistero della sapienza di Dio (cfr. 1 Cor 1,7-25; 2,6-10; 2 Cor 13,4) e la parola della croce sia l'essenza del messaggio salvifico (cfr. 1 Cor 1,18; 2,2). Negli scritti più tardi del Nuovo Testamento la croce assume addirittura una dimensione cosmica; attraverso la croce, tutto (τα παντα) viene riconciliato a Dio (cfr. Col 1,20). L'Apocalisse giovannea ci presenta l'agnello immolato come luce del cosmo (cfr. Apc 21,23).

Nel Nuovo Testamento la kenosi non è quindi contrapposta al Logos; sul Logos essa getta una nuova luce. A sua volta, il Logos non può essere interpretato in maniera speculativa e dialettica come kenosi. Piuttosto, è la kenosi della croce a svelare pienamente il senso del Logos, che è l'amore. E l'amore è il senso dell'essere.

⁸⁶ Cfr. H. Gese, Psalm 22 und das Neue Testament, in: ZThK 65 (1968) 1-22.

⁸⁷ Cfr. E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil 2,5-11, in: Exegetische Versuche und Besinnungen, Vol.1, Göttingen 1960, 51-95; J. Gnilka, Der Philipperbrief, Freiburg i.Br. 1968, 112-131; R. Schnackenburg, Mysal III/1, 309-322; H.U. von Balthasar, Mysal III/2, 143-158.

⁸⁸ Cfr. W. Kasper, Jesus der Christus, 185 s.

⁸⁹ Agostino, Sermone IV,5.

⁹⁰ Agostino, In Jo XII, 10 s.

Detto questo, ecco che abbiamo compiuto il primo passo verso una trattazione sistematica della teologia della croce.

4. Una trattazione sistematica della cristologia della kenosi

Il Nuovo Testamento ci dice che Dio stesso è all'opera sia nella kenosi di Gesù che nel suo innalzamento. Dio si rivela nel suo Figlio (cfr. Gv 3,16; 1 Gv 4,9 s; Rom 5,8; 8,32). Nel Gesù terreno, nel Gesù crocifisso si manifesta la gloria di Dio (cfr. Gv 1,4, ecc.) ed il suo amore (cfr. Rom 5,8 s; 8,32; Gv 3,16 s., ecc.). Sulla croce ci viene dunque svelato Dio stesso come amore (cfr. 1 Gv 3,8.16).

Nell'economia della salvezza, Dio non rivela "qualcosa" ma rivela se stesso (DV 2). Se la rivelazione è intesa come auto-rivelazione, allora la realtà di Dio non è "qualcosa" che si nasconde "dietro" la sua rivelazione: là, Dio stesso è presente. L'amore di Dio rivelatosi sulla croce rende visibile Dio stesso come amore. Sulla croce egli si rivela come colui la cui essenza è amore. Detto in maniera più astratta: nella Trinità economica rivelata dalla croce e dalla risurrezione, si rivela la Trinità immanente⁹¹.

Per comprendere più profondamente la natura trinitaria di Dio, possiamo partire dalla natura dell'amore⁹². Precisamente da qui era partito anche Agostino⁹³, senza però sviluppare oltre il suo pensiero. Per lui, come per la tradizione teologica classica, fondamentale è l'analisi dell'atto conoscitivo⁹⁴. Nella teologia odierna possiamo costatare lo stesso interesse. Stimolato dalle analisi di Fichte, di Schelling, di Hegel e soprattutto dal personalismo dialogico di origine ebraica, come in Martin Buber e, in modo sostanzialmente più radicale, in Emmanuel Lévinas, lo studio del fenomeno dell'amore occupa adesso un posto di primaria importanza.

Oggi, il punto di partenza della riflessione teologica sulla Trinità è principalmente l'auto-comunicazione di Dio. Ma l'amore, che comunica se stesso per essere una cosa sola con l'altro, non significa fusione. Il vero amore non assorbe l'altro, né lo usa per la propria auto-conoscenza o auto-realizzazione. L'amore non ha una struttura dialettica, ma una struttura dialogica. Amore significa essere una cosa sola con l'altro, preservando l'identità di ognuno, e permettendo allo stesso tempo la realizzazione ed il compimento di ciascuno. Chi darà la propria vita, la riceverà. L'unità nell'amore comporta dunque il riconoscimento della differenza. L'amore sa distinguere e sa ritrarsi. L'amore fa un passo indietro; esso rende l'altro libero e ne riconosce l'alterità. La logica dell'amore è dunque quella del lasciarsi spazio reciprocamente: è quella, anche, della rinuncia. Amore e dolore, amore e morte, ecco due realtà strettamente legate, come ci dicono da sempre i grandi poeti.

Possiamo allora interpretare l'affermazione che Dio è amore così: Dio è se stesso nell'essere totalmente per l'altro. Il Dio-amore può essere concepito soltanto come un'auto-differenziazione al suo interno. Pertanto, la dottrina trinitaria non contraddice il monoteismo, come più volte si sente dire. Essa esprime piuttosto il fatto che un Dio-amore può essere pensato soltanto in maniera trinitaria. La Trinità è il monoteismo concreto⁹⁵.

Di fronte alla realtà della sofferenza, la Trinità è l'unica forma di monoteismo che possa essere concepita e che possa esistere. Dalla croce in poi, pensare a Dio in modo trinitario significa pensare ad un Dio che al suo interno lascia spazio all'altro se stesso. Diversamente dal Dio onnipotente che molti si immaginano, Dio è assolutamente non violento. Dio, nella sua essenza, è colui che si apre totalmente e che si offre. Dio non opprime; egli si lascia addirittura cacciare dal mondo, e ci si

⁹¹ K. Rahner ha espresso l'assioma: "La Trinità economica è la Trinità immanente e viceversa" (Osservazioni sul trattato dogmatico "De Trinitate", in: Schriften zur Theologie, Vol. IV, , Einsiedeln 1960, 115); Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysal II (1967) 328. Su questa problematica cfr. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 333-337; H.U. von Balthasar, Theodramatik III, 297-305.

⁹² Cfr. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 241-245; sviluppato ulteriormente in G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997.

⁹³ Agostino, De Trinitate VIII,10: „Ecce tria sunt, amans et quod amatur et amor.“

⁹⁴ Cfr. W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 266 s.

⁹⁵ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, 323; 354 ss, 373. Sull'attualità della questione di fronte al problema del monoteismo cfr. M. Striet, Monotheismus und Kreuz, in: IkaZ Communio 32 (2003) 273-284.

mostra debole, impotente⁹⁶. Dio è in se stesso kenotico. Balthasar parla della kenosi originaria e di una “divisione” all’interno di Dio⁹⁷. Ma in questo suo essere kenotico, Dio non rinuncia a se stesso, non si trasforma in qualcosa di diverso, non abbandona la propria divinità. In questa sua esistenza kenotica, Dio è Dio.

Come la croce è la rivelazione dell’amore intratrinitario di Dio, così l’amore intratrinitario di Dio è la condizione interna che rende possibile la compassione di Dio fino alla morte in croce. Origene ha formulato chiaramente questo prerequisito: “*Primus passus est, deinde descendit. Quae est ista, quam pro nobis passus est, passio? Caritatis est passio*” (*Homelia in Ez.* VI, 8)⁹⁸. La croce è dunque la forma più esterna dell’amore divino che si dà, è la forma più esterna dell’amore costitutivo di Dio, ovvero *id quo maius cogitari nequit*.

Questa tesi comporta una vera e propria rivoluzione metafisica⁹⁹. La relazione non è più concepita come una semplice realtà accidentale. Così come la vera realtà non corrisponde più semplicemente né alla Sostanza, che sussiste in sé e per sé, né al Soggetto che esiste in sé e per sé secondo il pensiero moderno. Adesso è nella relazione stessa che si fonda la sussistenza delle persone della Trinità. Dio è relazione, e nella relazione egli viene a noi. Nell’essere il Dio per noi e con noi, egli rivela la sua natura più profonda.

Il tema della sofferenza di Dio, che è stato sempre così spinoso per la tradizione teologica, acquista allora una nuova dimensione. La sofferenza, ed in questo dobbiamo riconoscere che la teologia classica ha assolutamente ragione, non può essere sperimentata da Dio in modo passivo. Quando Dio soffre, lo fa in modo divino. La sofferenza divina non è espressione di una mancanza, ma di una libera volontà. Dio non è investito passivamente dal dolore della creatura, ma si lascia coinvolgere intenzionalmente. Per questo, l’onnipotenza di Dio non è in contraddizione con il suo amore; la sua onnipotenza si manifesta nell’amore, poiché è precisamente l’onnipotenza che rende possibile il ritirarsi senza rinunciare a se stessi. L’onnipotenza di Dio è l’onnipotenza del suo amore, che rivela ciò che è ed è ciò che è proprio nel lasciare spazio all’altro¹⁰⁰.

Il Dio compassionevole, che si manifesta sulla croce, è la risposta alla questione della teodicea¹⁰¹: Dio è il Dio che soffre e che muore, e si fa vicino a coloro che sono oppressi, torturati, martirizzati. Dio è al loro fianco e soffre con loro. Questo non significa però che dobbiamo glorificare o divinizzare la sofferenza. Dio non divinizza la sofferenza, ma la redime, mutandola al suo interno. Non l’elimina, ma la trasforma in speranza. La croce è infatti la via verso la risurrezione e la trasfigurazione. Il dolore e la morte non hanno l’ultima parola. La cristologia della kenosi ci conduce oltre se stessa, verso la cristologia pasquale dell’innalzamento e della trasfigurazione. Come dice la Scrittura, “nella speranza noi siamo stati salvati” (Rom 8,20.24; 1 Pt 1,3).

5. Uno sguardo alla spiritualità cristiana odierna

Lo abbiamo appena detto: la teologia della kenosi non è una speculazione astratta. Essa costituisce la tela di fondo della riflessione sulla teodicea e sul significato esistenziale della sofferenza e della morte. Essa è inoltre di grande importanza per il dialogo ecumenico. Una considerazione a parte meriterebbe il suo ruolo all’interno del dialogo interculturale e interreligioso, soprattutto per l’incontro con la spiritualità buddista ed il suo concetto di nirvana¹⁰².

⁹⁶ Secondo l’espressione molto citata di D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, 394.

⁹⁷ H. U. von Balthasar, *Mysal III*, 152 s.

⁹⁸ Origene, *Homelia in Ez.* VI,8.

⁹⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 142-150; K. Hemmerle, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, 354; 377; G. Greshake, a.a.O. 457-460.

¹⁰⁰ S. Kierkegaard, *Die Tagebücher 1883-1885*, München 1949, 239 f; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik II/1*, 597; Th. Pröpper, *Art. Allmacht III*, in: *LThK I* (1993) 416.

¹⁰¹ Critici su questa posizione di Balthasar: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Vol. 15, 1983, 211s; Karl Rahner im Gespräch, ed. da P. Imhof und H. Biallowons, Vol. 1, München 1982, 245 s.

¹⁰² La teologia della croce in questo contesto in K. Kitamori, *Theologie des Schmerzes Gottes*, Göttingen 1972.

In questo contesto, desidero fare solo alcune osservazioni conclusive sul significato che la teologia della kenosi riveste per una spiritualità cristiana odierna¹⁰³. Vi sono molte figure di grande rilievo che hanno mostrato l'importanza della sostituzione vicaria e che, testimoniandola con la propria vita, costituiscono un esempio luminoso per la spiritualità odierna e per un rinnovamento missionario della Chiesa: Teresa di Lisieux, Charles de Foucauld, Edith Stein, Maximilian Kolbe, D. Bonhoeffer, Oscar Romero e molti altri. Ognuno a modo proprio, essi si sono immersi nel grido di dolore e di abbandono di Gesù ed hanno portato sulle proprie spalle, con solidarietà, il peso dell'eclissi di Dio dal mondo. Per loro, l'esperienza della notte, del deserto, dell'ultimo posto non ha significato un cammino verso un niente privo di senso, ma si è trasformata in qualcosa di attivo, in una vita spesa per gli altri, affinché la luce di Dio risplendesse anche nel buio più opprimente.

Anche per il cristiano di oggi non esiste un altro cammino. Nel mondo occidentale, egli normalmente non è esposto ad una brutale violenza anti-cristiana, ma è costretto a vivere in una società che non conosce Dio, o lo conosce così poco da non essere neppure in grado di sostenere un ateismo cosciente. A Dio si è ormai indifferenti. Il mondo è diventato un deserto, una notte in cui non si distingue più nulla, in cui non c'è più né un sotto né un sopra, in cui si è perso l'orientamento.

In questa situazione, la Chiesa non può più atteggiarsi a potente istituzione, portando davanti a sé la croce come segno temporale di vittoria. Il cristiano, piuttosto, dovrà sperimentare l'impotenza della croce, dovrà condividere la sofferenza di altri. Ed è proprio ora, in questa notte d'eclissi, che egli dovrà preservare e testimoniare per gli altri la luce della fede, della speranza e dell'amore. Ecco la sfida del cristiano di oggi e di domani: una presenza attiva a favore degli altri.

Maria è esempio e tipo di questa esistenza kenotica, lei, l'umile serva che ha dato spazio a Dio, dapprima nel suo cuore e poi nella sua carne. Maria ha portato avanti la speranza fino ai piedi della croce. E lo ha fatto per noi. Ha pronunciato il suo "fiat" al posto di tutta l'umanità. Maria è fulgido esempio di un'esistenza attiva "per" l'altro; ella è l'aurora di un nuovo mondo.

¹⁰³ Cfr. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick*, Freiburg i. Br. 1975, 130-155.

LA VISIONE DEL DIO INVISIBILE

NEL VOLTO DEL CROCIFISSO

Prof.ssa Marinella Perroni*

La fede ebraico-cristiana è sempre racconto di cose viste. Perché “viste” significa “vissute”. E sappiamo bene che si tratta di un “vedere” non riduttivo ma piuttosto estensivo, fino al punto che vengono proclamati “beati” coloro che accoglieranno la fede senza aver visto (cfr. Gv 20.xx). Per questo, per il credente, “vedere l’invisibile” non rappresenta un paradosso retorico, ma l’autentica condizione della fede.

D’altro canto la croce, piantata al cuore di tutta l’esperienza cristiana, chiede sempre nuovamente di essere “vista”, cioè capita, interpretata, purificata perché essa è, al contempo, esperienza storica e simbolo, avvenimento e kerigma, vicenda del passato e esperienza attuale. Può essere nascosta o ostentata, brandita come una spada o portata sul petto come un amuleto o perfino venerata con fede: senza il crocifisso, la croce ci sfugge di mano e diviene ciò che non può né deve essere. Anche la teologia, più che *theologia crucis*, deve essere *theologia crucificati* e deve guardare alla croce per scorgere, non nel legno, ma in colui che pende dal legno, la rivelazione di Dio.

Riflettere sul nazareno crocifisso come “luogo” in cui il Dio invisibile si fa visione chiede dunque di avanzare a passi lenti, chiamando in causa tutta l’esperienza umana, sia speculativa che sensoriale, ma anche radicando le parole dell’oggi sulla vicenda storica di Gesù di Nazaret e di coloro che, di fronte a “colui che pende dal legno”, hanno attestato la propria fede discepolare. E’ quanto abbiamo fatto nel corso della prima parte del nostro seminario.

La prima relazione ha collocato il tema dentro l’orizzonte ampio, ma non per questo generico né tanto meno sfuggente, dello sforzo umano di capire i fondamenti della fede. Il prof. Antonio Livi, ordinario di Logica e Filosofia della conoscenza e Decano della Facoltà di filosofia della PUL, ha infatti ricordato che la riflessione sulla fede fatta dalla chiesa non nasce dalla fede stessa, ma dalle premesse razionali della fede ed ha perciò rivendicato con forza il diritto-dovere della speculazione filosofica a non restare ai margini rispetto all’evento della croce. Se è vero che all’*homo viator* non è dato di conoscere Dio, è però altrettanto vero che l’evento della rivelazione si iscrive nella logica pre-teologica. In particolare, nella logica di san Tommaso, cioè l’unica filosofia compatibile con il cristianesimo perché compatibile con la rivelazione.

Nella seconda relazione il prof. Paolo Farinella, che affianca a una rigorosa preparazione biblica un’intensa attività in diversi ambiti dell’emarginazione e del disagio, ha messo in luce con fine sensibilità come il desiderio di “vedere Gesù” da parte dei Giudei (Gv 12,21) può essere pienamente intercettato a partire dai diversi registri con cui la tradizione biblica ha espresso l’anelito umano nei confronti di un Dio che nessuno può vedere e può essere in qualche modo interpretato anche grazie alla *ghematria*, quello scrigno che nella Bibbia nasconde e svela segreti preziosi. Dio diventa autenticamente visibile, però, soltanto in Gesù. E soltanto nel segno dell’“ora”, quando cioè l’eternità di Dio si impasta di morte. Solo l’“ora” è la chiave ermeneutica della visione come solo nell’“ora” di Gesù c’è esperienza di Dio. L’unica risposta all’anelito di visione che attraversa e accompagna l’esperienza umana è la preghiera perché in essa ci si lascia contemplare da Dio, colui perennemente desiderato con cui si diviene intimi restando però al contempo distinti.

A queste due prime relazioni di carattere più complessivo ne sono seguite altre due che hanno invece messo a fuoco, da due prospettive diverse, il rapporto tra croce e visione in due diversi relati evangelici della morte di Gesù. Se per il più antico racconto della passione, quello marciano, il centurione è il primo a riconoscere nel crocifisso il volto di Dio (Mc 15,39), Luca presenta la morte

* Marinella Perroni, docente di Nuovo Testamento al Pontificio Ateneo S. Anselmo.

di Gesù come uno «spettacolo» di fronte al quale i conoscenti e le donne possono attestare che non solo il centurione, ma anche le folle non sono rimasti indifferenti (Lc 23,47-49).

Prima di proporre una terza via interpretativa per il racconto della confessione del centurione romano, il prof. Eric Nofke, docente di Sacra Scrittura alla Facoltà valdese di Roma, ha preso in esame la tradizione esegetica che sta dietro al racconto marciano su un duplice versante. Stando a un ormai solido consenso esegetico, il grido del centurione è espressione di sconfitta da parte del potere romano, che si piega alla confessione di fede, mentre Ched Meyers esce dal coro e lo interpreta in termini di opposizione e non di conversione, cioè come espressione dell'illusoria pretesa dell'autorità romana di aver tolto completamente di mezzo Gesù. Piuttosto che andare in cerca di elementi di storicità, però, l'interpretazione della confessione del centurione andrebbe ricondotta all'insieme del racconto marciano della passione. Grazie alla sua forte impronta simbolica, diviene infatti possibile riconoscere nel soldato romano una figura letteraria attraverso la quale l'evangelista vuole presentare il processo di conversione che ha portato i pagani alla fede in Cristo.

Giuseppe Bellia, docente di teologia biblica alla Facoltà Teologica di Sicilia, ha infine preso in esame il testo con cui Luca corona la scena della crocifissione partendo dal principio metodologico secondo cui la *constitutio textus* rimanda a un atto ermeneutico complesso e unitario. Proprio l'utilizzo da parte del terzo evangelista del termine *theoria* mette in luce la funzione testimoniale del racconto. Esso rimanda a un avvenimento oggettivo, pubblico, "spettacolare", al cui culmine c'è l'abbandono orante del Figlio al Padre. In tale avvenimento che una piccola rappresentanza dell'umanità ha potuto vedere il Dio invisibile si è fatto visibile.

Il poeta francese Gustave Flaubert ha detto: "Quando si guarda la verità solo di profilo o di tre quarti la si vede sempre male. Sono pochi quelli che sanno guardarla in faccia". Al crocifisso si può guardare in molti modi. Le relazioni che sono state presentate nella prima sessione del seminario sono state un tentativo di guardare il crocifisso in faccia. Per questo hanno permesso di riconoscere in Lui il volto del Dio invisibile.

“DIO NESSUNO L’HA MAI VISTO” (GV 1,18)

Antonio Livi*

La conoscenza di Dio che ci viene concessa dal *lumen* della fede – l’illuminazione della mente per la quale siamo capaci di “visione soprannaturale” - risponde al piano di amore della Trinità, piano che prevede una sempre maggiore partecipazione degli uomini, in Cristo, alla conoscenza beata che Dio stesso ha di Sé. Che il piano dell’amore di Dio sia proprio questo, è teologicamente certo perché ci è stato rivelato che «Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati e giungano alla conoscenza della verità» (1 Tim 2, 4); e che questa «conoscenza della verità» per la salvezza avvenga nell’incontro di fede con Cristo lo ha rivelato Egli stesso quando ha detto: « «Tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27); e più chiaramente ancora: « Da tanto tempo sono con voi e non mi avete conosciuto? Filippo, chi vede me, vede il Padre». (Gv 10,15).

Questa conoscenza – la “sapienza cristiana”, ottenuta in Cristo, con Cristo e per Cristo - è infinitamente superiore alla conoscenza che di Dio noi uomini possiamo mai raggiungere con la ragione “naturale”, cioè senza l’illuminazione “soprannaturale”, anche se mettiamo in opera tutte le risorse intellettuali della ricerca umana della verità e tutte le risorse spirituali dell’amore. Eppure, nemmeno con «gli occhi della fede»¹⁰⁴ vediamo Dio così come Egli è; il limite creaturale per il quale il Creatore è, in Sé, assolutamente inconoscibile, non può in alcun modo essere superato. Certamente, la contemplazione del Volto di Cristo, Verbo incarnato, ci permette di “intravedere” la realtà meravigliosa dell’Amore trinitario, di quel “Dio-Amore” che si è fatto Uomo per divinizzarci, ossia per fare noi mortali partecipi della sua vita immortale. “Intravedere” però non è mai, nemmeno nell’esperienza mistica, un vero e proprio “vedere”. La vita di fede, la grazia della contemplazioni infusa, i carismi soprannaturale non portano noi “pellegrini” a “vedere Dio” ma a desiderare sempre più ardentemente di “vederlo” nella Patria. «Desidero contemplare il volto di Dio nella terra dei viventi», dice il Salmista; «Il tuo volto, Signore, io cerco. Non nascondermi il tuo volto» (Sal 27, 8-9). «Come la cerva anela ai corsi d’acqua, così l’anima mia anela a te, Dio. L’anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sal 41, 1-3). Nell’Antico Testamento viene detto che «non si può vedere Dio finché si è vivi» (cfr Es 33, 20-23); nel Nuovo Testamento l’espressione “vedere il volto di Dio” non si riferisce mai a una grazia concessa all’uomo nella vita presente ma alla condizione beata di coloro che sono già nella “vita eterna”, come gli angeli che «nel cielo vedono sempre la faccia» del Signore (Mt 18,10).

1. La conoscenza mistica..

La teologia cristiana, riflettendo sull’atto di fede e sulla vita di fede, ossia su tutti i fenomeni ordinari e straordinari che si possono rilevare nell’esistenza credente, non esita a parlare di “esperienza di Dio” o di “esperienza mistica”, come qualcosa di diverso e di superiore, non solo alla mera esperienza del divino che è nel mondo, ma anche alla conoscenza metafisica di Dio; si tratta insomma di una conoscenza che riguarda i misteri soprannaturali, e da lì la sua superiorità sulla conoscenza naturale di Dio. Anch’essa, però, resta nei confini della fede (“visione come in uno specchio e nel mistero”), è non è mai una diretta contemplazione dell’essenza divina (“visione di

* Antonio Livi, docente di Logica e Filosofia della conoscenza e decano della Facoltà di Filosofia alla Pontificia Università Lateranense.

¹⁰⁴ Questa è la celebre espressione del teologo francese Pierre Rousselot, (cfr *Les yeux de la foi*, Recherche de Science Religieuse, Parigi 1910).

Dio faccia a faccia”). La diretta contemplazione dell’essenza divina non appartiene né alla ragione naturale né alla fede, ma alla “visione beatifica” che ci è promessa nell’aldilà. Secondo san Bonaventura da Bagnoregio, la fede cristiana e la grazia divina fanno compiere all’anima umana un viaggio che parte dall’esperienza del divino nel mondo - le creature contemplate come “*vestigia Dei*” - e arriva fino al vertice della contemplazione, che è un “sentire” Dio stesso. Il teologo francescano non esita a usare la terminologia scolastica relativa ai cinque “sensi esterni” per applicarla all’esperienza di Dio in persona: «È meravigliosa la contemplazione dei cinque sensi spirituali considerati nella loro conformità ai sensi corporali. [...] L’anima, credendo in Cristo, recupera l’udito spirituale per ascoltare le parole divine; la vista, per contemplare gli splendori della sua luce; sperando in Cristo riacquista con il desiderio e l’amore l’olfatto spirituale; amando il Verbo incarnato che la riempie di delizie e nel quale si trasforma con l’estasi, essa recupera il gusto e il tatto»¹⁰⁵. È chiaro che si tratta di metafore; ma soprattutto è chiaro che si tratta di mistica cristiana: Bonaventura parla esplicitamente e direttamente di Cristo, ossia del Verbo incarnato, e di Cristo - che è vero Dio ma anche vero uomo, ed è vivo perché risuscitato dai morti per non morire mai più - può esserci esperienza umana, attraverso l’economia della grazia, che comprende i sacramenti (contatto con l’umanità salvifica di Cristo) e la contemplazione infusa.

Giunti all’estremo vertice della conoscenza di Dio - la conoscenza mistica, che è contemplazione infusa della Trinità in Cristo, Verbo incarnato - ci rendiamo conto che essa non supera, non elimina, il limite umano della conoscenza di Dio: con la testimonianza dei mistici, il mistero della Trascendenza non solo permane ma addirittura si infittisce. E allora la teologia, se vuole ragionare bene quando si trova ad affrontare il problema della conoscenza di Dio, se vuole dire la verità e non limitarsi a discorsi ritenuti “edificanti”, non deve prescindere dall’apporto della filosofia¹⁰⁶. Spetta alla filosofia, infatti, stabilire in termini rigorosamente scientifici (ossia, per quello che qui ci interessa, assolutamente veri) le possibilità e i limiti della conoscenza umana, sia quando essa si basa sull’esperienza naturale sia quando viene perfezionata dalla speculazione metafisica, sia infine quando viene elevata alla conoscenza dei misteri soprannaturali con la rivelazione divina¹⁰⁷. Ora, la verità da avere sempre presente è che Dio è e resta il Mistero per antonomasia, sia quando lo si conosce con il solo *lumen naturale* che quando ci si avvale del *lumen fidei*, dono gratuito che consente di scorgere il mistero dell’Amore increato nel Volto di Cristo ma che ancora non è la pienezza della visione beatifica, consentita soltanto dal *lumen gloriae*, che ci è promesso come dono escatologico nella Patria. Finché siamo *viatores*, finché siamo in cammino verso la meta della salvezza e della gloria, non vediamo Dio com’è in Sé, nemmeno nel Volto di Cristo: non ci è ancora concesso di vederlo «faccia a faccia» ma solo «nel mistero» (*en ainigmatè*). Ce lo insegna a chiare lettere la rivelazione cristiana, ma occorre anche aver presenti le certezze della ragione filosofica per interpretare correttamente il dato dogmatico, ossia per praticare la scienza teologica senza deviazioni ideologiche, senza fughe nell’irrazionalismo e nelle retorica ma con assoluta fedeltà ermeneutica alla fede che professiamo.

2. L’esperienza di Dio come evidenza del divino nel mondo.

Parlerò adesso, per riprendere appunto le nozioni fondamentali della gnoseologia filosofica, della conoscenza di Dio radicata nell’esperienza originaria del mondo, dell’io e dei valori morali che regolano i rapporti con i propri simili. Non si tratta di un discorso “metascientifico” (nel senso di epistemologia della scienza metafisica e di quella teologica) ma di un discorso che tenta di

¹⁰⁵ Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, Prologus, 3; trad. it.: *Itinerario dell’anima a Dio*, a cura di Letterio Mauro, Ed. Rusconi, Milano 1996, p. 34.

¹⁰⁶ Ho trattato questo argomento nel mio saggio su *Filosofia e teologia*, in corso di pubblicazione presso le Edizioni San Clemente di Roma.

¹⁰⁷ Vedi, sui rapporti tra esperienza, inferenza e testimonianza: Antonio Livi, *La ricerca della verità. Dal senso comune alla dialettica*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2005.

individuare, prima di tutto, le radici *esperienziali* sulle quali si fondano la nozione di Dio e la prassi religiosa.

Queste radici esperienziali si trovano lì dove la filosofia individua l'inizio della verità, il "*primum cognitum*" nell'ordine dei giudizi: l'esistenza delle cose del mondo, con le loro note caratteristiche di pluralismo e contingenza¹⁰⁸. La natura delle cose reclama un Principio del loro essere: solo così l'intelletto può scorgerne la razionalità: «Nel loro essere ciò che sono, tutte le cose hanno l'essere: ma proprio perché lo hanno nella misura in cui la loro natura lo accoglie e lo determina, esse non sono mai l'essere, ma sempre e solo l'essere posseduto e circoscritto dal loro rispettivo volto. Nessuna cosa che esista come quella determinata cosa può vantare di essere l'essere. Nel loro esistere come quelle determinate cose che non sono l'essere, tutte le cose rivelano che – non essendo l'essere – e pur tuttavia essendoci, hanno ricevuto il dono di essere. Ora, però, la consapevolezza che una cosa è in forza dell'atto con cui un'altra l'ha suscitata, non rimanda in modo soltanto orizzontale al suo antecedente; questo piuttosto è il cammino della scienza, che considera la causalità come il nesso che lega necessariamente una cosa all'altra. Nell'ordine metafisico tutto è più breve e semplice, ma proprio per questo più impegnativo: ovunque vi è. Traccia di esistenza ricevuta, qui vi è testimonianza di Essere che dona senza ricevere e senza essersi ricevuto. Non importa quante sono le cose che hanno ricevuto l'esistenza: per quante esse siano e ovunque esse siano, esse non sono mai da sole e le sole, poiché – se hanno ricevuto l'essere – c'è anche l'Essere la cui caratteristica non è ricevere ma puro donare. [...] È dunque in quanto costitutivamente legata all'essere come suo diretto interlocutore che la ragione giunge al Mistero, comprendendo il Mistero non diversamente dall'esistente, ma come l'esistente conosciuto nel suo essere-rivelatore-della-Gratuità da cui scaturisce»¹⁰⁹. Si sarà notato che qui l'autore parla di "ordine metafisico": da intendersi, evidentemente, non nel senso di un'argomentazione formalmente metafisica, ossia di ragionamento condotto al livello scientifico (riflesso e metodico), ma nel senso delle intuizioni del senso comune.

3. Dio nella coscienza religiosa.

Dal punto di vista fenomenologico, è indubbio che la coscienza religiosa si è sempre manifestata come la struttura cognitiva che è servita a dare senso a tutte le forme di cultura. Come scriveva un autorevole studioso delle religioni, «il culto è stato la prima cultura: arte, linguaggio, agricoltura e tutto il resto procedono dall'incontro dell'uomo con Dio; ciò che noi chiamiamo cultura o civiltà non è che il culto secolarizzato»¹¹⁰. La logica del "senso comune", ossia la logica veritativa, rende evidente a ogni uomo – sulla base della verità del mondo, dell'io e della legge morale – l'esserci (misterioso ma certissimo) di una Intelligenza e di un Amore che tutto sorreggono nell'essere, di una Sapienza che tutto governa come Legge e come Provvidenza. L'io e il mondo e la legge morale sono fatti evidentissimi: ma allo stesso tempo appaiono come realtà che sarebbero assurde, incomprensibili, se non le si ricollegasse a un fondamento e a un'origine, se non se ne trovasse la ragione ultima che spieghi come sia possibile che permanga nell'essere ciò che in sé non ha la ragion d'essere. La contingenza e la precarietà del mondo – l'io compreso, gli altri compresi – sono troppo evidenti perché l'urgenza di un fondamento razionale non sospinga fin dall'inizio la coscienza umana alla "domanda teologica"; una domanda che si rinnova incessantemente (perché è

¹⁰⁸ Vedi Antonio Livi, "Religious Experience, Grounded upon the Evidence of Common Sense", in *Sensus communis*, 5 (2004), pp. 359-373.

¹⁰⁹ Giorgio Sgubbi, *Reductio in Mysterium*, in AA.VV., *Il risveglio della ragione. Proposte per un pensiero credente*, Città Nuova Editrice, Roma 2000, pp. 182 e 184.

¹¹⁰ Gerardus Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* [1948]; trad. It.: *fenomenologia della religione*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1975, p. 333.

un tutt'uno con la razionalità, ossia con la ricerca del senso di tutto ciò che si esperisce), e che incessantemente ottiene la risposta – l'unica risposta possibile – attraverso la spontanea e necessaria deduzione che “un Dio deve esserci”, anche se non si vede. Così intuito, Dio resta il mistero per eccellenza: di Lui non si sa nulla, ma che debba esserci un Dio – nel senso di un Primo Principio o Fondamento, un Padre di tutti, una inesauribile Volontà di dono – è evidente. Lo chiameremo il “Dio ignoto”: sconosciuto e inconoscibile nella sua essenza o natura, ma notissimo nella sua nascosta ma operante verità esistenziale.

Come ho chiarito a più riprese¹¹¹, il fatto di includere l'esistenza di Dio tra le certezze del senso comune non implica affatto che la conoscenza di Dio sia intuitiva, nel senso che l'esistenza di Dio sia immediatamente evidente all'uomo nella presente condizione e che egli “faccia esperienza” di Dio; questa tesi – che tecnicamente riceve il nome di “ontologismo” – implica l'ipotesi indimostrata e indimostrabile che Dio sia oggetto di esperienza diretta come lo è il mondo e come lo sono gli altri essere umani. L'ontologismo è strettamente connesso al panteismo, in quanto nega la trascendenza assoluta di Dio, che è l'Essere, rispetto a ogni ente, ossia a ogni sua creatura. Quello che io invece sostengo è che Dio è intuito da tutti, come necessariamente esistente, in quanto l'esperienza umana (del mondo, dell'io, della coscienza e dei valori morali) reclama imperiosamente la “posizione” di un primo Principio, di una prima Causa, di un Legislatore, di una Provvidenza. Ciò che fa parte dell'esperienza immediata non è Dio in sé ma la necessità di pensarlo: non la sua presenza ma la sua assenza, che rende problematico tutto il resto finché non si giunga a pensare alla soluzione di questo problema attraverso l'intuizione di un Fondamento che non si vede ma deve assolutamente esserci. Questo è ciò che si può chiamare “esperienza derivata” o “indiretta”, oppure “inferenza spontanea e necessaria” a partire dall'esperienza originaria e diretta.

Jacques Maritain, parlando di una conoscenza naturale di Dio, precisa che essa è “naturale” «non solo nel senso che è di ordine razionale e non appartiene all'ordine soprannaturale della fede, ma anche nel senso che essa è *prefilosofica* e procede secondo il modo naturale, potremmo dire istintivo, con cui avvengono le appercezioni prime dell'intelligenza, prima di ogni elaborazione filosofica o scientificamente razionalizzata. In effetti, prima ancora di entrare nella sfera della conoscenza completamente formata e articolata, e in particolare prima di entrare nella sfera della conoscenza metafisica, l'intelligenza umana è capace di una conoscenza filosofica *virtualmente metafisica*. Questo è il primo itinerario, l'itinerario primordiale attraverso il quale essa prende coscienza dell'esistenza di Dio»¹¹². Poche righe dopo aver parlato di “itinerario primordiale dell'intelletto”, il filosofo francese lo descrive in questi termini: «L'intuizione primordiale dell'essere è l'intuizione della solidità e della inesorabilità dell'esistenza; ma poi è anche l'intuizione della morte, del nulla cui è soggetta la mia esistenza; infine – nello stesso lampo di intuizione che in definitiva è la mia presa di coscienza del valore di intelligibilità dell'essere - , io mi rendo conto che questa salda e inesorabile esistenza percepita in ogni cosa implica – non so ancora in quale forma: forse nelle cose stesse, forse separatamente da esse – un'esistenza assoluta e irrefragabile, assolutamente libera dal nulla, dalla morte. Questi tre passaggi con i quali l'intelligenza giunge all'esistenza attuale come esistenza che si afferma indipendentemente da me, e poi passa da questa pura esistenza oggettiva alla mia esistenza minacciata, e infine dalla mia esistenza abitata dal nulla all'esistenza assoluta, questi tre passaggi, dico, hanno luogo all'interno della medesima intuizione, che i filosofi possono spiegare come la percezione intuitiva del contenuto essenzialmente analogico del primo concetto, il concetto di essere»¹¹³. In questa stessa linea di pensiero, qualcuno ha parlato di una «intuitiva sicurezza di essere immersi nell'Essere dell'essere»¹¹⁴. Insomma, ciò che io – allo scopo di giustificare l'inclusione dell'esistenza di Dio

¹¹¹ Cfr Antonio Livi, *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Edizioni Ares, Milano 1990, pp. 52-57; 137-146.

¹¹² Jacques Maritain, *Approches de Dieu*, Ed. Alsatia, Paris 1953, p. 123.

¹¹³ Jacques Maritain, *ibidem*.

¹¹⁴ Antonio Stagnitta, *Dio: più che un personaggio o una biografia. Il romanzo dell'essere e del Dio degli dèi*, Armando Editore, Roma 1998, p. 152.

tra le certezze del senso comune – descrivo in termini analoghi, sempre di tipo noetico, altri esprimono in termini esistenziali o fenomenologici: si pensi alle espressioni come “esperienza del sacro” o “senso del sacro” o anche “coscienza del sacro” (*Heilsgewißheit*) introdotte da molti autori di filosofia della religione; si pensi anche all’espressione «nostalgia del totalmente altro», coniata da Max Horkheimer.

Ora, il fondamento della religione – come fenomeno storico-culturale e come dato significativo della storia della filosofia – è proprio l’esperienza del sacro, o esperienza religiosa, che da una parte porta al culto di un Dio dai mille volti diversi, che in definitiva è un “Dio ignoto” (vedi il discorso di Paolo all’Areopago di Atene, narrato da Luca negli *Atti degli Apostoli*,); dall’altra porta alla ricerca razionale su Dio, o “teologia filosofica”: con la differenza che le varie manifestazioni del culto sono una costante nella storia dell’umanità, mentre la filosofia di Dio è un episodio, sia pure importante, che riguarda la civiltà greca a partire dal VI secolo av. Cristo¹¹⁵.

La teologia cristiana ha spesso designato l’esperienza del sacro con il termine di “rivelazione naturale”: il termine sta a indicare, da una parte che Dio in sé non è accessibile alla conoscenza umana naturale; dall’altra, che nel mondo si scorgono le “tracce” di Dio (*vestigia Dei*), per cui il mondo è rivelazione di Dio (*theophania*), secondo quanto la Scrittura espressamente insegna (cfr *Libro della Sapienza*, 13, 1-5; *Lettera ai Romani*, 1, 19-21). È chiaro che si tratta di una conoscenza di Dio indiretta, attraverso la ragione discorsiva, che si avvale della nozione di causalità: è quindi una inferenza, ma di carattere necessario e spontaneo, e quindi universalmente praticabile e praticata. È chiaro anche che il Dio che così si rivela è solo il Creatore, non il Dio trino e uno che si rivela in Gesù Cristo; la “rivelazione naturale” non rende pertanto superflua la rivelazione “soprannaturale”, quella che richiede la fede in senso stretto¹¹⁶. Fatte queste precisazioni, resta acquisito che si può parlare – come espressione sinonima rispetto a quella di “rivelazione naturale” – di “esperienza religiosa”, il cui nucleo è costituito dall’intuizione che il mondo è creato e governato da un Dio personale, al quale ci si può e ci si deve rivolgere con il culto: «Dio è – e resta sempre – il Mistero insondabile [...]. La rivelazione che Egli compie è “naturale” quando è fatta mediante le opere della creazione: infatti attraverso di esse Dio rivela, in modi e forme che sono perfettamente adattate alla natura sensibile e intellettuale dell’uomo, la sua sapienza, la sua onnipotenza e la sua bontà, in modo che l’essere umano possa sentirne la presenza, incontrarlo e adorarlo. Questa rivelazione “naturale” è di grande importanza, perché è suo tramite che l’uomo “sente” più facilmente e più spontaneamente la presenza di Dio: di un Dio, non solo grande e potente, dinanzi al quale si sente il bisogno di porsi in adorazione, ma anche di un Dio buono e benefico, di fronte al quale sorgono spontanei la preghiera e il ringraziamento»¹¹⁷.

4. L’ordine teleologico del mondo e la religione naturale.

La certezza del mondo (la totalità conoscibile delle cose e degli eventi), all’interno del quale emerge con altrettanta certezza l’io (soggetto di conoscenza) e di conseguenza si ri-conoscono gli altri (agenti e ricettori di rapporti morali), è sostanziata di teleologia, ossia di finalismo intenzionale, in un quadro di ordine razionale: le leggi fisiche e le leggi morali presuppongono un ordine razionale e un ordinatore intelligente, una origine trascendente (Amore) e una destinazione trascendente (Provvidenza). Questi sono gli elementi di quella che è stata chiamata per secoli “religione naturale” (in contrapposizione alla religione rivelata), alla cui base ci sono “credenze spontanee e universali”, in contrapposizione alla fede nella rivelazione divina, che è per sua natura contingente, storica, libera. Ora, per il discorso che vado facendo, l’aspetto propriamente religioso di questa presupposizione non interessa direttamente, mentre interessa direttamente l’aspetto logico-aletico, quale è stato evidenziato, tra gli altri studiosi di logica, da Charles Sanders Peirce. Il filosofo

¹¹⁵ Vedi le acute osservazioni di Étienne Gilson in *God and Philosophy*, Yale University Press, New Haven 1940.

¹¹⁶ Cfr Antonio Livi, *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un’indagine filosofica alla luce della logica aletica*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2005².

¹¹⁷ Anonimo, in *La Civiltà cattolica*, 1996, pp. 451-452.

americano scriveva nel 1905, in vista di una conferenza: «Quando dico che ‘Dio è’, voglio dire che la comprensione di Dio è il volo più alto che possiamo realizzare per giungere a una comprensione di tutto l’universo fisico-psichico. Rispetto alle opinioni agnostiche o di altri generi, questa convinzione ha il vantaggio di offrire alla nostra coscienza un oggetto da amare»¹¹⁸. Anche se le ultime parole hanno un’evidente intonazione pragmatistica (è la caratteristica più nota del pensiero di Peirce), tutta la frase è molto significativa dal punto di vista logico, nella connessione tra evidenza del mondo e idea di Dio. Il discorso del filosofo americano si trova maggiormente sviluppato in uno scritto di tre anni dopo (poco prima della sua morte), nel quale Peirce fa vedere che la vita degli uomini non può non basarsi sulla credenza di una intelligibilità radicale delle cose, come risultato della loro dipendenza da una Mente che crea, organizza e dirige gli eventi¹¹⁹.

Ci si ricongiunge così alla mai sufficientemente compresa dottrina di Tommaso d’Aquino, il quale, ben lungi dal pensare che la nostra conoscenza naturale di Dio sia solo di ordine formale-metafisico, ritiene invece che tutti gli uomini abbiano “per creazione” una predisposizione a quella inferenza spontanea che fa capire che Dio c’è¹²⁰. Il termine “per creazione” ha come sinonimo, in Tommaso, il termine “per natura”, come quando scrive: «*Hominibus naturaliter inserta est quaedam Dei cognitio*»¹²¹. Anche in questo Tommaso recupera i frammenti sparsi di una filosofia del senso comune presente in Aristotele, in quale sosteneva: «Tutti gli uomini hanno la convinzione che esistono gli dèi»¹²². Gli avevano fatto eco, nei primi secoli del cristianesimo, pensatori come sant’Agostino e san Giovanni Damasceno; quest’ultimo aveva scritto: «La conoscenza di Dio è dentro di noi per natura [*physei*]»¹²³.

È talmente evidente l’esistenza di questa esperienza religiosa, alla base di ogni cultura, che anche un filosofo moderno come Voltaire, crudamente polemico nei confronti del cristianesimo, ha scritto e pubblicato in una delle opere più celebri una significativa descrizione dell’idea di Dio connotata dal senso comune, prima ancora che intervengano una religione positiva e la riflessione filosofica: «Il teista è un uomo fermamente convinto dell’esistenza di un Essere supremo buono e potente, che ha dato origine a tutte le creature estese, vegetanti, sensibili e pensanti; che perpetua la loro specie, che punisce senza crudeltà i crimini e ricompensa con generosità le azioni virtuose. Il teista non sa come Dio punisca, come favorisca e come perdoni, perché non è così temerario da presumere di conoscere le azioni di Dio: ma sa che Dio agisce, e che è giusto. Le difficoltà contro la Provvidenza non fanno vacillare la sua fede, perché esse sono solo forti difficoltà, non prove; egli si sottomette a questa Provvidenza benché ne avverta solo alcuni effetti e alcuni segni; e, giudicando le cose che non vede dalle cose che vede, pensa che questa Provvidenza si estenda a tutti i luoghi e a tutti i secoli. Egli è, in questa convinzione, d’accordo con tutti gli altri uomini [...]. La sua religione è la più antica e la più diffusa, poiché la semplice adorazione di Dio ha preceduto ogni altro sistema [filosofico] della storia»¹²⁴.

Dunque, il senso comune manifesta l’esperienza di un ordine teleologico che reclama l’ammissione dell’esistenza di Dio. E uno dei maggiori indizi dell’ordine teleologico è rappresentato, oltre al finalismo insito nella natura, dall’ordine morale. Come ha detto Giovanni Paolo II, «che esista un bene/male morale non riducibile ad altri beni/mali umani è la conseguenza necessaria e immediata della *verità della creazione*, che fonda ultimamente la *dignità propria* della persona umana. Chiamato, perché persona, alla comunione immediata con Dio; oggetto, perché persona, di una Provvidenza del tutto singolare, l’uomo porta scritta nel suo cuore una legge che

¹¹⁸ Charles Sanders Peirce, *The Nature of Science (Notebook I)*, [1908]: trad. sp. di Sara Barrena: *La naturaleza de la ciencia*, in *Anuario filosófico*, 1996, p. 1439

¹¹⁹ Charles Sanders Peirce, *A Neglected Argument for the Reality of God*, in *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, ed. M. H. Fish, vol. V, Indiana University Press, Bloomington 1995.

¹²⁰ Cfr Tommaso d’Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 93, artt. 4 e 5.

¹²¹ Tommaso d’Aquino, commento al salmo 21, 23.

¹²² Aristotele, *Perì Uranus*, 270b 5.

¹²³ Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, I, 1.

¹²⁴ Voltaire, *Théiste*, in Idem, *Dictionnaire philosophique portatif*, 1765.

non è lui a darsi, ma che esprime le immutabili esigenze del suo essere personale creato da Dio, finalizzato a Dio e in se stesso dotato di una dignità infinitamente superiore a quella delle cose»¹²⁵. La stessa persuasione manifestava la filosofa ebrea Simone Weil quando scriveva: «Dio fa esistere questo universo acconsentendo di non dominarlo (anche se ne avrebbe il potere) ma lasciando che lo governino, da una parte la necessità meccanica che regola la materia (ivi compresa la materia psichica dell'anima), dall'altra l'autonomia che compete alle persone pensanti»¹²⁶.

5. Verità dell'uomo su Dio e verità di Dio sull'uomo.

Anche l'esperienza religiosa, come quella morale, ha nella sua struttura logica di base la dimensione veritativa. Il Dio che viene riconosciuto e cercato, il Dio che viene invocato, adorato e obbedito è, per il soggetto umano credente, anzitutto il vero Dio. Ne fu particolarmente consapevole, nell'antichità pagana, Plutarco, il quale parte dalla persuasione che la conoscenza vera è già di per sé qualcosa di religioso, in quanto assimila alla divinità; scrive dunque il filosofo greco: «La tensione verso la verità, soprattutto la verità che riguarda gli dèi, è un desiderio di carattere divino [*theiotētos orexis*], in quanto comporta apprendimento della scienze e la ricerca, le quali cose costituiscono quasi un'acquisizione di virtù divine. Certamente la ricerca della verità è un'azione più religiosa di qualsiasi forma di astinenza o di pratica del culto [...], la cui finalità è proprio la conoscenza di colui che è il Primo, il Signore e l'Intelligibile [*hē tou prōtou kai kyriou kai noētou gnōsis*]»¹²⁷.

Il carattere "teoretico" (nel senso proprio di "veritativo") dell'esperienza religiosa va sempre tenuto presente, senza farsi irretire dagli illogici discorsi di quanti (tra i teologi) temono che ciò comporti l'oblio del carattere soteriologico della religione come tale e della religione cristiana in particolare. La razionalità ellenistica, che il papa Benedetto XVI ha riconosciuto essere stata uno strumento prezioso dell'ermeneutica teologica dei primi secoli del cristianesimo¹²⁸, non escludeva bensì includeva esplicitamente il carattere soteriologico di ogni autentica ricerca filosofica della verità. Anche al giorno d'oggi, il valore teologico della metafisica sta proprio nel fatto che essa e solo essa garantisce, per il suo carattere fondamentalmente sapienziale¹²⁹, l'incontro tra *la verità dell'uomo su Dio* (il senso comune e la filosofia come scienza) e *la verità di Dio sull'uomo* (la rivelazione cristiana, la fede e la teologia come scienza). Devo aggiungere che, a mio avviso, non rendono un buon servizio alla fede quei teologi che ripudiano l'impostazione metafisica che la Chiesa stessa, nei documenti del suo magistero ordinario e solenne, ha riconosciuto come necessaria ai presupposti filosofici della teologia fondamentale. Noto che questi teologi insistono nel giustificare la loro scelta a favore del pensiero post-metafisico in un modo che a me risulta francamente confuso e contraddittorio, dicendo che si adoperano per scongiurare un grave pericolo, ossia il ritorno del "razionalismo neoscolastico" nella teologia fondamentale. In realtà, il "razionalismo neoscolastico" non è più proposto da alcuno in ambito teologico; e comunque, al di là di sterili polemiche di scuola, occorre riconoscere, per il bene della teologia, che è proprio la

¹²⁵ Giovanni Paolo II, *Discorso al convegno di teologia morale*, 1990, §§ 3-4.

¹²⁶ Simone Weil, *L'Attente de Dieu*, Librairie Arthème Fayard, Parigi 1966, p. 146

¹²⁷ Plutarco, *Iside e Osiride*, 351E – 52A.

¹²⁸ Cfr Benedetto XVI, discorso nell'Università di Ratisbona, 12 settembre 2006: «L'incontro tra il messaggio biblico e il pensiero greco non era un semplice caso. La visione di san Paolo, davanti al quale si erano chiuse le vie dell'Asia e che in sogno vide un Macedone e sentì la sua supplica: "Passa in Macedonia e aiutaci!" – questa visione può essere interpretata come una "condensazione" della necessità intrinseca di un avvicinamento alla fede biblica e l'interrogarsi greco. [Occorre] riscoprire in modo nuovo la razionalità umana aperta alla luce del Logos divino e alla sua perfetta rivelazione che è Gesù Cristo, Figlio di Dio fatto uomo. [...] Quando è autentica, la fede cristiana non mortifica la libertà e la ragione umana».

¹²⁹ Vedi Antonio Livi, *Perché interessa la filosofia e perché se ne studia la storia*, Casa editrice Leonardo da Vinci, Roma 2006.

metafisica, praticata e utilizzata come la praticò e la utilizzò *da teologo* Tommaso d'Aquino¹³⁰, l'antidoto efficace contro le forme attuali del razionalismo gnostico¹³¹. Invece di una pretesa di comprensione teologica superiore ("superiore", non per motivi propriamente teologici ma solo perché "moderna", rispondente alle categorie del "pensiero moderno"), capace di esibire una nuova "gnosi", con la quale squarciare il velo dei misteri soprannaturali e arrivare davvero a "vedere Dio", questa metafisica mantiene ferma la verità che l'uomo, *in statu viae*, anche con il lume della fede e della contemplazione infusa, non può "vedere Dio". La Scrittura dice perentoriamente: «Nessuno può vedere Dio»; la metafisica, da parte sua, spiega questa verità religiosa in termini di rigorosa e accertata necessità gnoseologica, offrendo così alla teologia gli strumenti per una corretta ermeneutica della fede.

¹³⁰ «Il grande Dottore della Chiesa», il quale, «con il suo carisma di filosofo e di teologo [...], offre un valido modello di armonia tra ragione e fede, dimensioni dello spirito umano che si realizzano pienamente nell'incontro e nel dialogo tra loro» (Benedetto XVI, allocuzione all'Angelus, 11 marzo 2005).

¹³¹ Vedi, sulla deriva gnostica dell'ermeneutica teologica di alcuni autori contemporanei, Antonio Livi, *Il mistero, il dogma e l'ermeneutica teologica*, in Luigi Zarmati, *L'Incarnazione. Dal dato rivelato all'interpretazione mistica di Giovanni della Croce*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2004, pp. 7-30; Idem, *La lezione di Stanilas Breton: non razionalizzare il mistero della Croce ma viverlo*, in Fernando Taccone (ed.), *La sapienza della Croce*, Edizioni Stauròs, S. Gabriele (Teramo) 2004, pp. 197-220.

«VOGLIAMO VEDERE GESÙ» (Gv 12, 21)¹³²
di Paolo Farinella*

Premessa

L'espressione «Vogliamo/desideriamo vedere Gesù» è collocata in Gv 12,21 e, quindi, appartiene alla conclusione della prima parte del IV vangelo: *il libro dei «segni»* (Gv 1,19-12, 50). Essa fa da cerniera con la seconda parte: *il libro dell'«ora»* (Gv 13,1-20,31). Ci accosteremo a questo testo in modo più affettivo che tecnico, dando per scontate molte questioni che ogni studioso o lettore di Gv conosce. L'invito a «vedere l'Invisibile» deve andare oltre la scienza, perché coinvolge la vita e la visione che nascono dall'esperienza. Come avviene quasi sempre con Giovanni, bisogna superare la soglia esteriore delle parole per immergersi in quel «più senso» che è nascosto nel corpo delle lettere per arrivare alla dimensione evocativa di una Presenza che per noi diventa adesso e qui la «Shekinàh/Dimora». E' «ora» che dobbiamo toccare *l'Invisibile* perché convocati a questo giorno di studio dallo Spirito di Dio che ci ha strappati ai nostri *sicomori* (Am 7,14) perché esercitassimo la funzione di profeti nel duplice senso: attivo (= *parlare per conto di...*) e passivo (= *stare davanti a...*). Lo studio della Bibbia tende per sua natura intrinseca all'intimità con Dio perché è una forma privilegiata di «visione». Per un credente, studio e ricerca della e sulla Parola sono ascolto e preghiera come insegna la tradizione giudaica. Quando ci accostiamo alla Parola di Dio, ma specialmente a quella miniera inesauribile che è il IV vangelo con il suo costante gioco del «doppio livello», vale in modo eminente ciò che la tradizione giudaica riferisce allo *studio della Toràh (talmud hattoràh)* che è equiparato non solo all'osservanza di tutti i 613 precetti, ma addirittura all'olocausto sacrificale:

«Se hai studiato molta Toràh, non te ne vantare, perché proprio per questo fosti creato» (*Pirqè 'Avot*, II, 7). «Se tre persone hanno mangiato insieme a uno stesso tavolo e hanno detto parole di Toràh, è come se avessero partecipato alla tavola di *Hashèm* [= offerto sacrifici al Signore], secondo quanto è scritto: *E mi parlò dicendo: "Questa è la tavola che è dinanzi al Signore"* [Ez 41,22]» (*Pirqè 'Avot*, III, 3). «Se non c'è più il Tempio, come otterrai l'espiazione? Studia le parole della Toràh che sono equiparate ai sacrifici ed esse realizzeranno l'espiazione per te» (*Tanhuma, Aharei*, 10)¹³³.

La *Mishnàh* stabilisce la centralità dello studio della Parola fissando la lista minuziosa dei 613 precetti e comandamenti, concludendo: «ma lo studio della Toràh vale tutti questi precetti» (*Pèah* 1,1; *bShabat* 127a) che ci richiama Gesù quando in Mt 22,40 riduce tutta la normativa dei 613 precetti all'amore di Dio e del prossimo. In contesto cristiano, studiare la Parola rivelata, cioè la Persona del Lògos, dovrebbe essere equiparata alla celebrazione eucaristica. Nel prologo di 1Gv troviamo il concetto giudaico, riletto in chiave eucaristica perché trasformato in processo comunicativo di vita sperimentale e permanente criterio di missionarietà:

«Ciò che noi abbiamo *udito*, ciò che noi abbiamo *veduto* con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo *contemplato* e ciò che le nostre mani hanno *toccato riguardo/intorno al Lògos della vita* ...[perì toù lògou tês zōês] noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi» (1Gv 1,1.3)¹³⁴.

¹³² V. in appendice la bibliografia essenziale.

* Paolo Farinella, biblista, prete di Genova.

¹³³ Per una panoramica e altri testi rabbinici sull'equivalenza *Toràh = culto* cf E.E. URBACH, *Les sages* 620-638; *DEJ* 1128-1129).

¹³⁴ Un indizio indiretto di questa centralità si trova in Gv 8,31 dove l'invito del Signore non è un semplice «se rimanete fedeli alla mia parola» (CeI 1974), ma «se rimanete *nella* mia parola» (CeI 1997) perché il greco ha «èàn humêis mênête en tô¹ lògō¹ tô¹ emō¹ | - se permanete/abitate *dentro* la parola, quella mia» che dà l'idea di una dedizione totale.

Mai ossimoro più ardito fu espresso in termini così inebrianti: *vedere l'Invisibile* equivale a *toccare il Lògos* della vita (*ossimoro* irriducibile) che, a sua volta, equivale al desiderio dei Greci di *vedere il Signore* che è *Gesù*. Giunge a compimento il desiderio che attraversa la storia della salvezza: «vedere Yhwh» senza dovere morire (Gen 32,31; Es 3,6; Dt 18,16). Se nella prima teofania del Roveto che brucia «Mosè si velò il viso, perché aveva paura di guardare (yaràh – katablèpō) verso Dio» (Es 3,6), ora non solo i Greci esprimono il desiderio di «vederlo» (horàō), ma anche noi possiamo realizzare l'anelito della visione: «volgeranno lo sguardo (horàō) a colui che hanno trafitto» (Gv 19,37; cf Zc 12,10).

Giudaismo e Cristianesimo concordano sul fatto che la *Parola di Dio* è inesauribile e nessuna generazione può presumere di compierla completamente, estinguendola. Deve essere sempre *mangiata* (Ez 3,1-3) e *ruminata* per gustarne anche le sfumature, apparentemente insignificanti. Nulla può andare perduto, nemmeno *le briciole* (Mc 7,28; Mt 15,27)¹³⁵.

La domanda dei Greci deve essere assaporata non solo nel contesto prossimo immediato di Gv 12, ma anche in quello più ampio del IV vangelo che a sua volta è una finestra spalancata sul Primo Testamento. Non possiamo comprendere Gv se non si tiene conto dello sfondo permanente del giudaismo come alveo e ambiente linfatico del suo pensiero. In Gv nulla è casuale e ciò che apparentemente sembra innocuo, spesso rivela un «sensus plenior» che bisogna indagare. Egli usa le parole come un pantera in agguato e contro vento: quando il lettore allenta la guardia e vorrebbe passare oltre, lo ghermisce avvolgendolo nel senso nascosto. Al IV vangelo, infatti, si possono applicare in modo diretto e proprio le parole del *Talmud* babilonese che attribuisce ad ogni parola pronunciata da Dio non uno, ma ben «settanta significati», cioè un significato così pieno da dare una risposta esauriente alla sete di Dio contenuta nei «settanta popoli» che abitavano la terra secondo la convenzione comune attuale anche al tempo di Gesù, in forza della tavola dei popoli di Gen 10, di cui abbiamo una versione cristiana in At 2:

«E' stato insegnato nella scuola di Rabbì Ishmael: "Non è forse così la mia parola: come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?" (Ger 23,29). Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure ogni parola

¹³⁵ [Sottolineature nostre]. La *ruminatio verbi* è una modalità biblica di approccio alla parola di Dio, il quale, infatti, ordina a Giosuè (1,8): «Non si allontanano dalla tua bocca il libro di questa legge, ma "mòrmorale/rimètilo/rùminalo" (hg" h' esprime l'idea della continuità insistente come di lamento, di cantilena: v. Ez 2,10) giorno e notte». Nella tradizione patristica esprime sinteticamente il metodo della *lectio divina* e dei suoi quattro momenti (*lectio, meditatio, oratio, contemplatio*) in uso nel monachesimo d'oriente e d'occidente. A riguardo così si esprime Sant'Agostino (*Sermones* 149,3.4): «Qui ergo audit, et negligentia fit obliviosus, quasi glutit quod audit; ut iam in ore non sapiat, auditionem ipsam oblivione sepeliens. Qui autem in lege Domini meditatur die et nocte, *tamquam ruminat*, et in quodam quasi palato cordis verbi sapore delectatur – *Chi ascolta e per negligenza non vi pensa più, quasi inghiotte ciò che ha ascoltato; seppellendo per dimenticanza proprio l'ascolto, da non averne più il sapore in bocca. Chi invece medita giorno e notte sulla legge del Signore, quasi rumina e, come col palato del cuore, gusta il sapore della parola*». Per l'approfondimento di questo specifico aspetto, cf B. BAROFFIO, *Lectio Divina e vita religiosa*, Torino, 1980; D. BARSOTTI, *La Parola e lo Spirito. Saggi sull'esegesi spirituale*, Milano 1971; BIANCHI E., *Pregare la Parola*, Torino 1976; L. BOUYER, *Introduzione alla vita spirituale*, Torino 1965; B. CALATI, «Parola di Dio», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1979, 1134-1151; ID., «Spiritualità monastica: Historia Salutis», in *Vita Monastica* 12 (1959) 3-48; ID., «La Lectio Divina nella tradizione monastica benedettina», in *Benedictina* 28 (1981) 407-438; M. MAGRASSI, *Pregiera, Liturgia, Lectio Divina*, Faenza 1970).

che usciva dalla bocca della Potenza si divideva in settanta lingue» (*bShabbat 88b*)¹³⁶.

«Apparvero loro lingue come di fuoco che si dividevano e si posarono su ciascuno di loro; ed essi furono tutti pieni di Spirito Santo e cominciarono a parlare in altre lingue come lo Spirito dava loro il potere d'esprimersi» (At 2,3-4).

1. Un desiderio che attraversa la storia

La domanda dei Greci¹³⁷ è fatta attraverso la mediazione di *Filippo* e *Andrea*, gli unici due apostoli con nome «greco», quasi a dire che il desiderio di Dio non è appannaggio di Israele, credente, ma anche dei popoli pagani che non posseggono né storia di alleanza né Scritture sacre. È il desiderio dell'umanità intera che è raffigurata nella richiesta dei Greci. Secondo John Paul Maier¹³⁸ la presenza dei due discepoli greci, all'inizio (1,35-40.43-44), al centro (6,6-9) e alla fine (12,20-22) del «libro dei segni» potrebbe essere la spia che «l'abile mano teologica dell'evangelista» utilizza per «fungere da portavoce o simbolo della teologia giovannea». La risposta di Gesù è apparentemente illogica perché non riguarda la richiesta dei due mediatori. Al v. 23 Gesù risponde: «È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo». Desiderano «vederlo» e lui parla della «sua ora». L'ora e la *glorificazione* di cui parla Gesù è l'ora della morte perché nei due versetti successivi (vv. 24-25) Gv introduce il tema dell'annientamento e della morte:

pologia e anagogia] come, ad es. Girolamo, Agostino, Ambrogio, Rufino, Cassiano, Rabano Mauro, Isidoro, Beda, Eucherio, Eterio, Scoto, ecc. cf H. DE LUBAC, *Esegesi medievale* 1048-1062, specialmente le note 174-260).

¹³⁶ «Un maestro della scuola di Rabbì Ishmael ha insegnato: “Non è forse così la mia parola: come il fuoco, oracolo del Signore, e come un martello che frantuma la roccia?” (Ger 23,29) Come questo martello sprigiona molte scintille, così pure un solo passo scritturistico dà luogo a dei sensi molteplici» (*bSanhedrin* 34a). Cf i due testi in A.C. AVRIL-P. LENHARDT, *La lettura ebraica della Scrittura* 86-87. Allo stesso modo si esprime AMBROGIO: «Semel locutus est Deus, et plura audita sunt/Dio parlò una volta sola e furono udite molte [parole]» (*In Psalmo LXI*, n. 33-34 [PL, XIV, 1180 C]; cf ORIGENE, *In Romanis*, VII,19 [PG XIV, 1153-1154]; Id., *In Lucam*, Hom. 34 [PG 199-200]; AGOSTINO, *In Psalmo LXI*, n.18 [CCL = Corpus Christianorum, series Latina, Turnholti 39, 786]). Nell'*Omelia IX,7 sui Numeri*, Origene è sulla stessa linea interpretativa del giudaismo perché espone la dottrina della *triplice lettura* della Scrittura per arrivare al *triplice senso*. Lo stesso concetto si trova nell'opera *Sui principi* IV,2,4 dove la triplicità, che ha anche una connotazione antropologica in quanto l'uomo è composto di tre elementi: *corpo, anima e spirito* [cf. Pr 22,20], tende per se stessa alla perfezione della triplice scienza [«perfectam triplicis scientiae veritatem»]. Per i riferimenti ai Padri sia antichi che «moderni»[medievali] ma sulla stessa linea di Origene e per lo sviluppo nelle quattro interpretazioni della Scrittura [*storia, allegoria, tropologia e anagogia*] come, ad es. Girolamo, Agostino, Ambrogio, Rufino, Cassiano, Rabano Mauro, Isidoro, Beda, Eucherio, Eterio, Scoto, ecc. cf H. DE LUBAC, *Esegesi medievale* 1048-1062, specialmente le note 174-260. Per la tradizione secondo cui la terra era abitata da 72 popoli che parlavano 72 lingue (v. tabella dei popoli in Gen 10), cf l'apocrifo cristiano del IV sec. d.C. contenente materiale anche ebraico, molto antico, *La caverna del Tesoro*, 24,18 (E. Weidinger, ed., *L'altra Bibbia* 73).

¹³⁷ In greco, lett. *Hèllēnes*. In Mc 7,26 è chiamata «hellēnìs» la donna siro-fenicia. Sulla loro identità le ipotesi sono tante, ma nessuna è dirimente. Non sono *Ellenisti*, cioè Giudei della diaspora che parlano greco (cf At 6,1; 9,29; 11,20). Si potrebbe trattare di *timorati di Dio*, cioè persone simpatizzanti dell'ebraismo in quanto attratte dal monoteismo religioso: essi pur essendo incircoscisi e quindi giuridicamente *pagani*, praticavano alcuni atti come i pellegrinaggi (cf G. FLAVIO, *GG*, VI,427). Oppure potrebbero essere *proseliti* cioè *convertiti* al giudaismo tramite la circoncisione, ma non del tutto equiparati ai Giudei: potevano compiere riti di purificazione (At 2,11; 6,5; 13,43), partecipare alle feste stando nell'atrio più esterno del Tempio di Gerusalemme, detto appunto il recinto dei Pagani (cf X.L. DUFOUR, *Dizionario del Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 1978 alle voci *Timorato di Dio* e *Proselito*). potrebbe trattarsi anche non di «non Giudei», ma di Greci di origine e di lingua., ai quali era vietato l'accesso al Tempio che nella parte più esterna era delimitato da transenne e balaustre che ne impedivano il passaggio pena la morte, come testimonia l'iscrizione in greco trovata nel 1871 dall'archeologo Clermont-Ganneau: «Nessuno straniero metta piede entro la balaustrata che sta attorno al Tempio e nel recinto. Colui che vi fosse sorpreso, sarà la causa per se stesso della morte che ne seguirà» (edizione a cura di CLERMONT-GANNEAU in «Revue Archéologique» XXIII (1872), 214-234; cf E. GABBA, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia*, Casale, 1958, 83-86).

¹³⁸ J. P. MAIER, *Un ebreo marginale*, vol. 3, 204.

²⁴ In verità, in verità vi dico: se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. ²⁵ Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna» (Gv 12, 24-25).

Con il desiderio dei Greci di «vedere Gesù», l'evangelista attribuisce al rabbi di Nazareth la qualifica del Dio d'Israele, quel Dio la cui *gloria* Mosè chiese di vedere (Es 33,18-19.22), la stessa che Elia intuì (1Re 19, 11-13)¹³⁹, la medesima che l'esule di tutti i tempi brama sognando il Tempio (Sal 42/41,2-3) e quella infine degli sposi del Cantico, simbolo di ogni coppia amante che anela contemplarsi nell'amplesso dell'amore (Ct 2,14 et passim).

Nella richiesta di «visione» c'è tutta la tensione della prima comunità di fronte alla questione teologica dell'accoglienza dei Pagani di lingua greca: i Giudei che avrebbero dovuto riconoscere il sigillo di Dio sono immersi nelle tenebre perché «venne fra la sua gente, ma i suoi non lo hanno accolto» (Gv 1,11), mentre i Pagani che nulla sanno di Abramo e di rivelazione, che non hanno sperimentato la *Shekinàh/Dimora/Presenza* della Tenda sanno riconoscere l'identità del Figlio di Dio e ne manifestano il desiderio di vederlo attraverso la mediazione apostolica¹⁴⁰.

Non è semplicemente un tentativo «di contattare Gesù» come afferma in modo abbastanza sbrigativo Joseph Ratzinger (Benedetto XVI)¹⁴¹ che non coglie la portata travolgente di questa richiesta. Per lui i due apostoli sono solo «due uomini con nomi greci, Filippo e Andrea, ai quali la domenica delle Palme [!? sic]¹⁴² si rivolgeranno poi, appunto, i visitatori di lingua greca venuti per la Pasqua, per cercare di contattare Gesù (cfr. Gv 12,21ss.)».

2. Il Crocifisso rivela l'Invisibile

Alla domanda dei Greci presentata da Filippo e Andrea, Gesù non risponde direttamente, ma rimanda alla sua morte. Questo comportamento di Gesù è strano perché dà l'impressione di uno che non ascolta, ma di uno che sta seguendo un proprio pensiero. Usando il linguaggio della fenomenologia, si potrebbe dire che Gesù voglia radicalizzare la risposta creando un clima di tensione altissima. Egli sembra dire: volete vedermi? Mi vedrete quando sperimenterete l'impossibilità di ogni desiderio, cioè la morte.

Siamo in pieno delirio razionale: la morte di croce diventa per Gesù la chiave o meglio la «porta del cielo» della *visione* e di conseguenza la morte cristiana diventa la possibilità della verità di Dio che a sua volta s'identifica con la possibilità di sperimentare l'impossibile: *vedere e toccare* Dio in Gesù. Gesù diventa così il «confine di contenimento» della esorbitante divinità che in questo modo e solo in questo modo, è percepibile e sperimentabile. La prima idea che l'evangelista sembra suggerire è che non può esserci «visione», cioè conoscenza affettiva ed effettiva senza passare attraverso l'esperienza dell'«ora» che non è un tempo qualsiasi, ma il «*semèion/kairòs* – il *segno/l'occasione favorevole*» per eccellenza: è la «sua ora», quella per cui lui è venuto¹⁴³.

¹³⁹ Cf ID., *Un ebreo marginale*, vol. 2, 1124-1125 (sull'equiparazione di Gesù a Yhwh cf 1129-1130.1134.1150. 1154).

¹⁴⁰ Vi si potrebbe rintracciare il tracciato di un cammino catecumenale: la richiesta, la mediazione ecclesiale, la consegna dell'«ora», la *visione* dei Pagani, la fede o l'incredulità.

¹⁴¹ *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 213.

¹⁴² Per un teologo, qui papa Benedetto XVI, che come Joseph Ratzinger presenta una ricerca personale «dopo un lungo cammino interiore» (Ibid. 7) che attraversa tutta la sua vita, inserendosi nel dibattito esegetico-teologico, pur non essendo esegeta, è troppo poco e riduttivo e rischia di fare affermazioni generiche e senza fondamento scientifico. In questo modo si rischia di attribuire al vangelo significati altri: si fa *eisegesi* invece di *esegesi*. L'espressione «domenica delle Palme», p. es., è una semplificazione liturgica, ma forse Joseph Ratzinger voleva dire «festa delle Capanne». Gv 12, infatti, non è una «cronistoria», ma il risultato di lunga elaborazione che unisce elementi eterogenei: festa ebraica di *Sukkòt* (autunno) come in Gv 12,12-19 (che starebbe più logicamente nel contesto di Gv 7), *Pesàch* (primavera) come in Gv 12,20-28 e *appunti redazionali* come in Gv 12,37-50 (per una panoramica sulla problematica cf R. FABRIS, *Giovanni 670-671*, mentre sulla collocazione di Gv 12 cf F. MANNS, *L'Évangile* 235-239).

¹⁴³ In Gv la *dòxa/gloria* è quella dell'«ora» vocabolo che nel vangelo ricorre 20x (27x in tutta la letteratura giovannea): 1,39; 2,4; 4,6; 4,53; 13,1; 19,14 e nei seguenti tredici testi è accompagnata dal verbo di movimento

L'eternità di Dio s'impasta di morte e di annientamento (la *kenôsi* paolina di Fil 2,7) e coincide con la manifestazione della «Dòxa/Gloria» della *sua identità divina*¹⁴⁴: il tempo dell'uomo scandisce l'eternità di Dio e la croce ne è la misura, l'orologio.

La visione dell'*Invisibile* si avvera nell'«ora» suprema della rivelazione che coincide con la contemplazione del Crocifisso, divenuto il *luogo terribile* e la *porta del cielo*, prefigurati da Giacobbe nella visione di Betèl (Gen 28,17; cf Gv 1,51)¹⁴⁵. Egli resta la visione unica possibile di un Dio scandaloso che si manifesta pienamente nella *stoltezza* (1Cor 1,23) del *mistero pasquale*: «Volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto» (Gv 19,37; cf Zc 12,10)¹⁴⁶.

Il Crocifisso è la chiave di volta di tutta l'architettura del «mistero pasquale» perché esprime l'abisso fin dove Dio è disposto ad arrivare pur di raggiungere l'umanità attraverso un'alleanza di amore. Il Crocifisso è l'introduzione della morte nella natura di Dio che così sperimenta il vuoto totale dell'uomo e la sua fragilità suprema: *ekènōsen – svuotò/rimosse il contenuto* (Fil 2,7) della divinità per fare spazio alla caducità radicale dell'uomo. Oltre la morte non c'è risposta perché mentre la ragione è disponibile ad accettare la risurrezione che appartiene alla logica della divinità, non può concepire che Dio possa morire e se Gesù è Uomo-Dio, morendo l'uomo in qualche modo conduce con sé anche il «dio». La morte infatti è l'impossibilità di Dio che con la risurrezione Dio trasforma in possibilità di accesso alla *Gloria* e alla comunione trinitaria.

«èrchomai/vengo»: 4,21; 4,23; 5,25; 5,28; 7,30; 8,20; 12,23; 16,2. 4. 21. 25. 32; 17,1; 19,14, quasi a dire che l'«ora di Cristo» è sempre un tempo che viene, un tempo in movimento, ieri come oggi. Per il significato di «dòxa» v. *nota seguente*.

¹⁴⁴ In greco Gv usa il termine «doxa» traducendo l'ebraico «kabòd» che contiene in sé l'idea di *pesante*, di *consistente*, di *solido*. L'uomo *glorioso* è l'uomo *pesante*, colui cioè che ha un supplemento di «essere», la cui consistenza è abbondante. Dio è l'essere più «pesante» perché trabocca di «esistenza». Questa consistenza vitale si manifesta nella natura, come nei tuoni e fulmini di un temporale oppure negli eventi della storia. In Es 16,7-10 Mosè garantisce al popolo: «Domani vedrete la *gloria* del Signore» riferendosi alla manna. Questa potenza e gloria si manifestano nella nube che accompagna gli Ebrei nel deserto che è il segno visibile della *Presenza/Shekinàh* di Dio (Es 16,10). Nel Giudaismo postesilico, vivo al tempo di Gesù, «Kabòd/Gloria», «Memràh/Parola», «Maghèn/Scudo», «Maqòm/Luogo», «Shekinàh/Dimora/ Presenza», ecc. diventano tutti sinonimi in sostituzione del Nome divino impronunciabile «Yhwh».

¹⁴⁵ In un tempo in cui il *Crocifisso* è usurpato a *simbologia culturale* di *civiltà*, il vangelo ci mette in guardia da ogni banalizzazione: non può ridursi a simbolo di «cultura» ciò che è la realtà *teo-drammatica* dell'umanità che riguarda Giudei e Greci, cioè uomini e donne di ogni *cultura, lingua e nazione* (cf Ap 5,9; 7,9; 11,9; 13,7; 14,6). Il Crocifisso è la «visione» del Dio dell'esodo e dell'alleanza, non un ornamento discriminatorio tra civiltà. E' viva in Italia la polemica sull'*identità cristiana* fomentata da *laici non credenti* e da alcuni partiti politici populistici come discriminante dell'identità nazionale di cui il Crocifisso costituirebbe il simbolo. Stupisce che una parte del mondo cattolico, anche ecclesiastico, non comprenda la portata e il rischio di una difesa acritica del Crocifisso come *simbolo di identità nazionale o di civiltà*. S'identificano *tout-court* cristianesimo e occidente o, peggio, cristianesimo e nazione, travolgendone così la natura di annuncio universale. Il cristianesimo, infatti, o è universale senza eccezioni o non è. I *laici devoti e genuflessi* si servono del Crocifisso per opporsi alla migrazione dei poveri che fuggono dalla fame. Il loro nemico dichiarato è il mondo arabo musulmano, anche a costo di fomentare uno scontro di civiltà attraverso una guerra tra religioni. A costoro nulla importa del Crocifisso «scandalo e ludibrio», icona divina dell'universale redenzione che manifesta la «gloria» del *Lògos* incarnato. Essi hanno a cuore lo svilimento del cristianesimo stesso a favore di una religione «dei valori» senza fede e senza Cristo: un cristianesimo solamente civile. Questo tentativo è inaccettabile dal punto di vista biblico della rivelazione. Il Crocifisso non può mai essere simbolo di una civiltà o di una nazione perché per sua natura può e deve incarnarsi in ogni civiltà e in ogni cultura di popolo, nel rispetto della specificità di essi. Difendere il Crocifisso come «*theologùmenon*» della visione di Dio significa sottrarlo alla strumentalità occasionale sia degli atei devoti sia dei religiosi atei. Su questo argomento, organicamente trattato, cf P. FARINELLA, *Crocifisso tra potere e grazia. Dio e la civiltà occidentale*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR), 2006.

¹⁴⁶ Per esprimere la complessità degli eventi che riguardano la persona e la vita di Gesù si usa l'espressione sintetica «mistero pasquale», divenuta *formula tecnica di fede* in funzione catechetica. Essa comprende cinque momenti: *la passione, la morte, la risurrezione, l'ascensione di Gesù e la pentecoste*. Ognuno di questi momenti rivela un aspetto della vita del Risorto senza esaurirne il contenuto: ognuno di essi, cioè, contempla «tutta la vita» del Signore da un angolo di prospettiva particolare (cf «Missale Romanum», *Proefatio I de Dominicis per annum*; SAN LEONE MAGNO, *Sermo* 74, 2 [CCL 138A, 457 (PL 54, 398)]; CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Sacrosantum Concilium* (SC) 5, in *EV* 1/7 e 6 in *EV* 1/8; GIOVANNI PAOLO II, *Vicesimus quintus annus, Lettera apostolica per il XXV anniversario della costituzione "Sacrosantum Concilium" sulla Liturgia* del 4 dicembre 1988, n. 6, in *EV* 11/1574; *Catechismo della Chiesa Cattolica* [= CCC] 1115.

Nel binomio verbale dei Greci «vorremmo vedere» e nell'espressione «ora della glorificazione» troviamo, come vedremo più avanti, una porzione di risposta al tema della *visione dell'Invisibile* che è il cuore di ogni anelito umano come immersione in una esperienza *teandrica*: nessuna religione rinuncia alla possibilità di scalare il cielo, solo il Dio d'Israele scende dal cielo nell'ebreo Gesù di Nazareth come Cristo e Signore¹⁴⁷. Nello stesso tempo vedremo anche che Gv intende dare una risposta a quattro tipologie di desiderio, tramandati dall'AT e che ora ricevono «compimento» e riposo: l'esule che si strugge nel desiderio di vedere Sion, Mosè che brama vedere la *Gloria*, la sposa che anela lo sposo ed Elia che vede passare la *Gloria* della Maestà di Dio.

3. Il testo

All'interno di una struttura a chiasmo che comprende da 11,1 a 20,19¹⁴⁸ si colloca Gv 12 che si compone di cinquanta versetti suddivisi in cinque unità letterarie distinte che sono una prolessi tematica e storica di quanto accadrà nella seconda parte del vangelo:

1)	A	vv. 1-11: In casa di Lazzaro: Gesù è circondato da amici Giudei e l'unzione ha il senso di una profezia/anticipo della sua morte.
2)	B	vv. 12-19: Ingresso solenne di Gesù a Gerusalemme: la folla acclamante della festa di Sukkôt ¹⁴⁹ , <i>esprime la fede nel Messia</i> che è <i>intronizzato</i> in questa festa e anticipa la folla vociante davanti al tribunale di Pilato che ne dichiara la regalità (Gv 18,36; 19,14-15)
3)	C	vv. 20-36: Nel contesto della festa di Pasqua il desiderio dei Greci di «vedere il Signore» svela il mistero dell'«ora»¹⁵⁰: la Gloria passa dalla Croce. Gesù annuncia in anticipo la sua morte paragonandosi al chicco di frumento che muore.
4)	B'	vv. 37-43: Commento dell'evangelista <i>sull'incredulità dei Giudei</i> come anticipo dell' <i>incredulità dei discepoli</i> (Gv 19,24-29).
5)	A'	vv. 44-50: Invettiva di Gesù contro l'ostilità dei Giudei e la loro l'incredulità (<i>èkraxen/gridò</i>) come premessa della investitura di Pietro a custode del nuovo gregge (Gv 20,15-19).

La richiesta dei Greci si trova nella unità centrale che costituisce il punto di convergenza del chiasmo, la terza, che a sua volta contiene un altro chiasmo che mette in rapporto il desiderio della visione, il chicco di grano e la sorte di Gesù¹⁵¹:

(Ambientazione)²⁰ Tra quelli che erano saliti per il culto durante la festa, c'erano anche alcuni Greci.²¹ Questi si avvicinarono a Filippo, che era di Betsàida di Galilea, e gli chiesero: «Signore, vogliamo/desideriamo vedere Gesù». ²² Filippo andò a dirlo ad Andrea, e poi Andrea e Filippo andarono a dirlo a Gesù. ²³ Gesù rispose:

A	^{23b} «E' giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo.
B	²⁴ In verità, in verità vi dico: <i>se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto.</i>
C	²⁵ Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita <u>in questo mondo</u> la conserverà per la vita eterna
D	²⁶ Se uno mi vuol servire mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo. Se uno mi serve, IL PADRE LO ONORERÀ.

¹⁴⁷ «Vogliamo vedere Gesù: non si tratta di una semplice curiosità, ma di un desiderio di conoscere Gesù e di credere in lui. *Vedere* in Giovanni ha spesso un senso forte» (Bibbia Cei, edizione 1997, 248 nota a 12,21).

¹⁴⁸ Per la complessa impostazione della struttura analizzata alla luce del metodo *storico-critico* e della letteratura giudaica, che in Gv 11 vede una rilettura *midrashica* e nella 1ª parte del capitolo 12, invece, una *simbolica*, cf F. MANNS, *L'Évangile* 235-288, qui per lo schema riportato cf 238; cf MOURLON BEERMAERT P., «Parallélisme entre Jean 11 et 12», 122. Il metodo di «approccio mediante il ricorso alle tradizioni interpretative giudaiche» è ormai ammesso anche ufficialmente (cf PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, qui 47-49M cf anche ID., *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 34-40).

¹⁴⁹ Cf nota 142.

¹⁵⁰ Nel c. 12 la parola «ora» è citata tre volte, chiudendo la prima parte del vangelo (12,23.27+[2x]) e anticipandone la seconda parte che comincia con il riferimento immediato all'«ora» (Gv 13,1).

¹⁵¹ X.LÉON-DUFOUR, *Lettura dell'evangelo*, vol. II, 575.

	E	²⁷ Ora l'anima mia è turbata; e che devo dire? Padre, salvami da QUEST'ORA? Ma per questo sono giunto a QUEST'ORA!
	D'	²⁸ PADRE, GLORIFICA il tuo nome". Venne allora una voce dal cielo: "L'HO GLORIFICATO E DI NUOVO LO GLORIFICHERÒ!".
	C'	³¹ Ora è il giudizio <u>di questo mondo</u> ; ora il principe <u>di questo mondo</u> sarà gettato fuori.
	B'	³² Io, quando <i>sarò elevato da terra</i> , attirerò tutti a me".
A'		³³ Questo diceva per indicare di qual morte doveva morire... ³⁵ Gesù allora disse loro: "Ancora per poco tempo la luce è con voi. Camminate mentre avete la luce, perché non vi sorprendano le tenebre; chi cammina nelle tenebre non sa dove va. ³⁶ Mentre avete la luce credete nella luce, per diventare figli della luce".

La richiesta dei Greci è la *premessa ambientale* dell'affermazione centrale di tutto il IV vangelo: il «vangelo dell'ora» si compie nella morte che è il momento supremo della «visione» del Dio invisibile. La morte è il «topos» che svela l'Invisibile: nel momento in cui Gesù viene sottratto alla vista e alla esperienza (morte), diventa possibile vedere il risorto e quindi «vedere Dio». Solo allora trova compimento il desiderio dei Greci e con essi tutti i popoli possono accedere alla visione di Dio perché non c'è più il pericolo di morire: Dio stesso, infatti, trasforma la morte da impossibilità di vita a possibilità di fede: *vedere Dio faccia a faccia come egli è* (1Gv 3,2; 1Cor 13,12).

Delle cinque unità letterarie appena elencate, due [1) e 2)] sono scandite da interruzioni temporali (v. 1: *sei giorni prima* e v. 12: *il giorno seguente*), formando così l'arco dell'ultima settimana terrena di Gesù, l'ultima Pasqua, che è un esplicito richiamo a Gv 1-2 che ritma la prima settimana di attività del *Rabbi di Nazareth*, anch'essa scandita da quattro interruzioni temporali (vv. 29.35.43: *il giorno dopo* e v. 2,1: *tre giorni dopo*)¹⁵². Il pensiero teologico di Gv è evidente: la prima è la settimana dell'incarnazione del *Lògos* che culmina nella *manifestazione/glorificazione* delle nozze di Cana, rilette da Gv come *Midrash* dell'alleanza del Sinai (Es 19,14-25)¹⁵³ e la seconda è la settimana della Pasqua dell'alleanza nuova, cioè la settimana delle nozze definitive che culmina nella *manifestazione/glorificazione* dell'«ora» della morte. E' il rapporto tra la prima creazione e la seconda *ricreazione*, tra il mondo del primo Adam e il nuovo mondo dell'ultimo Adam (1Cor 15,22.45). Il processo di allontanamento da Dio che il primo Adam ha impresso alla storia, ora s'inverte in un cammino di convergenza verso il *nuovo giardino* di Eden che accoglie *l'albero della vita* che è l'umanità crocifissa e risorta di Gesù¹⁵⁴. In Gv 19, 41-42, infatti, il corpo del Signore, è deposto nel «giardino» dove vi era un «sepolcro nuovo». Il richiamo al giardino di Eden è esplicito e voluto.

¹⁵² La *prima settimana* è introdotta dal maestoso «en archē/in principio» di Gv 1,1 che a sua volta rimanda spontaneamente a Gen 1,1 mettendo così in profonda relazione la *Parola-Davàr-Lògos* che crea e la *Parola-Lògos-sàrx* che s'incarna e redime: «Il Lògos-carne/debolezza fu fatto» (Gv 1,14). Ai sei giorni + uno dell'*ultima settimana* segue la Pasqua il nuovo «archē/principio» della *creazione nuova* che scaturisce dal Gòlgota e dal sepolcro vuoto. Tecnicamente l'intero «Libro dei segni» (Gv 1-12) forma una *inclusione* perché inizia in Gv 1-2 e termina in Gv 12 con la stessa *struttura settimanale*.

¹⁵³ Il racconto delle nozze di Cana (Gv 2,1-11) se letto alla luce della letteratura giudaica conosciuta da Gesù, rileva aspetti e profondità ancora poco approfonditi: una nuova prospettiva potrebbe essere la rilettura *midrashica* di Es 4,1-9 perché ambedue i racconti sono centrati attorno al tema centrale della fede (Es. 4,1: "non mi crederanno"; Gv 2,11: "credettero in lui", nel segno del serpente (Es 4,3 e Gv 12,32) e dell'acqua-sangue-vino (Es 4,9; Gv 2,9; cf Sap 11,4-8). Allo stesso modo Giovanni rilegge *midrashicamente* Es 19 dove appaiono i temi "terzo giorno" e della purificazione e della "teofania" (Es 19,10-11; Gv 12,1.6). Gv 2,1-11 quindi non elabora un racconto di consacrazione delle nozze, ma rilegge la Pasqua d'Egitto e l'Alleanza del Sinai (Es 19,14-25) alla luce dell'evento Cristo secondo il modello esegetico del *Midrash* che spiega la Scrittura con la Scrittura: su questo argomento cf SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica...*; R. LE DÉAUT, *La nuit Pascale* 332-335 che però non prende in considerazione il tetso di Sap 11,4-8.

¹⁵⁴ Tutta la storia della salvezza può essere letta come un cammino di sistematico e inesorabile *allontanamento da Dio*. Da Adam in poi, ogni generazione compie un passo in più che allarga l'abisso di separazione tra l'uomo «autosufficiente» e Dio creatore come insegna il *Midrash* sulla Genesi. Con l'incarnazione del *Lògos* riprende definitivamente il cammino inverso perché ora la guida dell'umanità non è più un patriarca o un profeta, ma è il *Lògos* creatore stesso che si mette in marcia con un nuovo esodo non più verso la Terra Promessa, ma verso la Paternità di Dio.

Nuovi orizzonti e logica di Gesù

In due unità letterarie [3] e 4)] cambia l'uditorio e l'ambiente:

- v. 20: intervengono i Greci con la loro richiesta di «vedere»
- v. 36: Gesù se ne va e *si nasconde*.

Il cambiamento dell'ambiente umano serve per sottolineare una nuova situazione e un nuovo contesto, ma può avere un intento polemico: i Greci, che sarebbero giustificati in quanto «pagani» estranei alla storia di Dio e di Israele codificata nella *storia della salvezza*, prendono il posto dei Giudei che, proprio perché figli della «promessa», avevano tutti gli strumenti (Storia e Scrittura) per decifrare e accogliere la «novità singolare» del *Rabbì di Nazareth*¹⁵⁵.

Il comportamento di Gesù esprime la metodologia dell'evangelizzazione che o è cristologica o non è. Nel momento in cui Gesù potrebbe mietere un notevole successo, anche di fronte ai Giudei, sceglie la via della *kenôsi* e del chicco di grano che non porta frutto se non muore: si allontana e si nasconde secondo la logica che Gesù stesso aveva scelto come risposta ai Greci (Fil 2,7; Gv 12,24).

Anche dopo la moltiplicazione del pane in Gv 6,16, quando vogliono farlo re, egli si sottrae al successo e si ritira da solo «sulla montagna»¹⁵⁶. Gesù si nasconde non per sottrarsi, ma per mettere in luce il paradosso del suo messaggio: «Chi ama la sua vita la perde» (Gv 12,25); «Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli» (Mt 6,1; cf vv. 2-6).

Il «*Deus absconditus*» del v. 36 (cf *trad. vulgata*) esprime il capovolgimento della esperienza di fede che si realizza in un altro ossimoro: il Dio «Assente» è «Presente», anzi la sua assenza è il segno più evidente della sua presenza permanente perché non agisce come se fosse un «*deus ex machina*», ma attraverso la responsabilità di coloro che ne annunciano la Presenza assente: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35).

Gesù si nasconde alla banalizzazione della fede ridotta a religione spettacolare e si nasconde mentre invita a diventare «figli della luce». Chiama la luce e si nasconde. Il mistero del rapporto tra la luce e le tenebre che lottano in Gv 1,5 («la luce brilla/si manifesta nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno dominata»), si risolve in Gv 12,36 dove la luce diventa fede che genera figli di luce.

¹⁵⁵ Questo aspetto non è nuovo nella polemica inerente l'ingresso dei Pagani nella Comunità nascente. Gli *specialisti di Dio*, infatti, ad Erode terrorizzato di avere un concorrente come re, danno le risposte giuste perché conoscono tutto del Messia: la profezia, il tempo e il luogo della nascita, il casato, il ruolo e la vocazione, ma sono talmente gonfi della loro «immagine» che si sono fatti di Dio da volere insegnare a Dio il suo mestiere: «E tu, Betlemme, terra di Giuda, non sei davvero il più piccolo capoluogo di Giuda: da te uscirà, infatti, un capo che pascerà il mio popolo, Israele» (Mt 2,6; cf Mi 5,1). Per essi può esistere solo un «dio» che corrisponda alla propria teologia e attese. Quando si diventa specialisti del «sacro» c'è il rischio che un muro d'incenso s'interponga tra il rito e la vita, tra la Scrittura e le tradizioni, tra la Parola e le parole, tra il sacramento e un apparato che è guscio vuoto e comodo di gesti ripetitivi senza alito di vita. Potremmo sapere la Bibbia a memoria, essere gli esegeti più esperti, vivisezionare la Trinità e spiegarla un modo sublime, compiere le liturgie esteticamente perfette... in una parola, possiamo avere la più splendida teoria di Dio, possiamo disporre dei più moderni mezzi di evangelizzazione, ma non possiamo mai piegare Dio al nostro modo di vedere né pretendere che sia Dio a convertirsi alla nostra mentalità per essere «a nostra immagine e somiglianza» perché «così dice il Signore: i miei pensieri non sono i vostri pensieri e le vostre vie non sono le mie vie» (Is 55,8). Spesso con la scusa di annunciare Dio, non facciamo altro che parlare di noi stessi, accreditandoci come gli unici esegeti autorizzati: commettiamo un deicidio, impedendogli d'incontrare quelli che lo cercano (Lc 11,52).

¹⁵⁶ E' la tentazione della Chiesa e del personale ecclesiastico: mettersi in mostra, cercare mezzi potenti d'efficacia umana, esaltare la propria persona con la scusa di essere «umili servi» che non lavorano per sé. C'è nella Chiesa una corsa alla carriera, ai primi posti, un inseguimento dell'onore del mondo e quindi un conseguente e facile compromesso con lo spirito del mondo. Domenica 7 maggio 2006, ordinando dieci nuovi sacerdoti nella basilica di san Pietro, papa Benedetto XVI ha pronunciato queste esplicite parole: «Gesù mette in risalto molto chiaramente questa condizione di fondo affermando: “Chi ... sale da un'altra parte, è un ladro e un brigante”. La parola “sale” evoca l'immagine di qualcuno che si arrampica sul recinto per giungere, scavalcando, là dove legittimamente non potrebbe arrivare. Si può qui vedere anche l'immagine del carrierismo, del tentativo di arrivare in alto, di procurarsi una posizione mediante la Chiesa: servirsi, non servire. È l'immagine dell'uomo che, attraverso il sacerdozio, vuole farsi importante, diventare un personaggio; l'immagine di colui che ha di mira la propria esaltazione e non l'umile servizio di Gesù Cristo» (*L'Osservatore Romano* del 8-9 maggio 2006, 1).

Ancora una volta, il desiderio dei Greci che provengono dalle tenebre del paganesimo vogliono accedere alla visione più dei Giudei che credendosi «figli» della luce, vivono nelle tenebre che impediscono di «vedere Gesù»: «Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto» (Gv 1,11). Ai Greci però che non solo lo hanno accolto, ma lo vogliono «vedere» cioè sperimentare, «ha dato il potere di diventare figli di Dio» (Gv 1,12), concedendo loro la visione della sua morte, la contemplazione della Croce come trono della gloria. Tutto il IV vangelo è la testimonianza che non è Gesù a nascondersi ai Giudei, ma sono loro che nascondono la personalità di Gesù nelle pieghe della loro incredulità che li acceca fino al punto di renderli ciechi: *guardano, ma non vedono* (cf Gv 12, 38 che cita Is 53,1 e 6,9-10; cf anche Mc 4,12;)¹⁵⁷.

Il «grido» contro l'incredulità

Nell'ultima unità letteraria [5]: vv. 44-50] Gesù «grida» (gr. *èkraxen*) non contro i Giudei, ma contro l'incredulità della religione dei Giudei fatta sistema. Il paradosso sta proprio qui: la religione può diventare un impedimento per la fede perché mentre fomenta comportamenti religiosi, prosciuga l'anima della fede, fondata sull'incontro e l'amore del cuore. I termini che ricorrono sono: *credere* (3x), *mandare* (3x), *vedere* (2x), *luce/tenebre*, *ascoltare*, *osservare*, *accogliere/respingere*, *salvare* (1x ciascuno), *condannare* (4x). I diciotto verbi che l'autore usa coinvolgono tutte le facoltà dell'individuo come la decisione, il movimento, la visione, l'ascolto, l'impegno, l'accoglienza o il rifiuto, la progettualità e/o il fallimento. L'incredulità qui assume le forme della religione che espunge il Cristo per sostituirlo con «valori» generici che si rifanno a «radici» ancestrali puramente vuote, svuotando così la dimensione «universale» del desiderio di *vedere Dio*. I Giudei infatti sono «discendenti di Abramo» (Gv 8,32.37), hanno in lui addirittura un padre, di cui sono figli (Gv 8,39) come garanzia di avere «un solo Padre: Dio» (Gv 8,41); non sono schiavi (Gv 8,33) e nemmeno sono «nati da prostituzione» (Gv 8,41) e ancora una volta di fronte alle tenebre della religione per nascita, «Gesù si nascose e uscì dal tempio» (Gv 8,59).

4. Contesto prossimo

L'espressione «vogliamo vedere Gesù» si trova al v. 21 cioè nell'unità letteraria centrale che fa da perno a tutto il capitolo che si potrebbe sintetizzato come una struttura circolare o a chiasmo:

A	vv. 1-19: Gesù è circondato dai <i>Giudei</i> (in casa di Lazzaro e a Gerusalemme)
B	vv. 20-36: Gesù è con i <i>Greci</i> che chiedono di vederlo per credere in lui
A'	vv. 37-50: Gesù è circondato dall'incredulità dei <i>Giudei</i>

In questa struttura l'evangelista fa ruotare attorno a Gesù sia il mondo giudaico che quello pagano: il mondo intero deve confrontarsi con Gesù e ciò qui avviene a ruoli invertiti: il mondo dei Giudei (i credenti per vocazione) s'identifica col mondo incredulo, mentre il mondo dei Greci (pagano perché non ha lo strumento della Scrittura e della tradizione) è aperto alla novità di Cristo e alla fede. Potremmo dire: i non credenti hanno fede e non lo sanno, i credenti sono atei e fanno finta di credere. Gesù stesso ci aveva messo di fronte a questa realtà, quando aveva esaltato la fede del funzionario pagano, della vedova di Sarepta e di Naaman il siro (Mt 8,10; Lc 7,9; cf 4,25-29).

Il brano descrive un capovolgimento delle parti: gli Ebrei acclamano Gesù Messia nel suo ingresso a Gerusalemme e compiono gesti di *riconoscimento* pubblico, ma due giorni dopo con lo stesso entusiasmo con cui hanno acclamato «Osanna» (vv. 12-19) grideranno a Pilato: «Crocifiggilo» (Gv 19, 15). Dall'altra parte, coloro che non partecipano all'accoglienza messianica, perché *non-Giudei* esprimono il *riconoscimento/ricerca* di Gesù fino al punto che vogliono accedere alla «contemplazione» del suo volto (v. 20).

Ebrei e Greci sono per Giovanni figure rappresentative del mondo intero che può accedere a Dio nella visione del Messia/Figlio di Dio. Questo modo di descrivere la rappresentatività è tipico

¹⁵⁷ La citazione di Isaia è fatta secondo la versione del *Targum* come veniva letto in sinagoga al tempo di Gesù.

di Gv: in 19,23.25 troviamo ai piedi della croce *quattro soldati romani* (pagani) e *quattro donne ebreë* (credenti) per dire che tutto il mondo è spettatore e beneficiario del dramma della croce che è l'unico angolo di prospettiva che permette la visione dell'Invisibile.

Anche in Gv 19,26-27 la comunità nascente che riceve lo Spirito è rappresentata da una *donna* (la Madre) e da un *uomo* (il discepolo) che si assumono reciprocamente in carico diventando l'uno responsabile dell'altra. Essi sono la controfigura di Eva e di Adamo, cioè del genere umano che «in principio» furono creati per essere «uno» (Gen 2,23) e invece si scaricano reciprocamente le responsabilità, abbandonandosi al destino individuale (Gen 3,12-13). La conseguenza è che Adam ed Eva sono allontanati dalla *visione/intimità* con Dio (Gen 3,23-24) diventando *opachi* essi stessi¹⁵⁸.

In questo modo cessa la separazione tra buoni e cattivi, tra Israele da una parte e mondo pagano dall'altra. Nella «visione» di Gesù, cioè nella sua umanità sperimentabile inizia l'avventura del nuovo popolo di Dio che è l'Israele antico, rappresentato dai Giudeo-cristiani, e dall'Israele nuovo, la Chiesa, che accoglie allo stesso titolo e con gli stessi diritti dei Giudei, anche i Pagani. Questo Israele «nuovo» comprende tutti i figli di Dio, senza esclusione alcuna (Gv 18,9). E' l'avventura della missione come prolungamento di quella di Gesù perché dopo la sua glorificazione inizia il tempo, anzi il «kairòs» di *coloro che sono beati perché credono senza vedere* (cf Gv 20, 29). E' il tempo dei testimoni che percorrono le strade del mondo per andare incontro agli uomini e alle donne di ogni tempo, portando nel Nome di Gesù la beatitudine di «credere senza vedere»¹⁵⁹.

5. Vocabolario

Chiunque si avventura nel IV vangelo rischia di perdere il 80% del significato e del messaggio, se non si prepara all'impatto con il vocabolario speciale dell'autore. Il IV vangelo è un vangelo povero quanto a linguaggio: circa 12.000 parole complessive di cui primarie circa un 2.500. Questa povertà diventa però una miniera, un pozzo profondo dove pescare molteplici significati. Ogni parola in Gv ha un significato ordinario, comune, ma contiene in grembo anche un *sensu nascosto* che bisogna cercare e svelare. Egli piega le parole ordinarie alle sue esigenze e le impregna di un senso che a prima vista non appare.

Vedere è sperimentare

Il verbo «*oràō-vedo/osservo*» usato dall'autore al v. 21 significa «vedere» nell'etimo ordinario senza particolare accezione, ma può anche significare «intravedere, guardare, notare, osservare»,¹⁶⁰ ma può acquistare il senso di «fare visita a, incontrare qualcuno»¹⁶¹. Ciascuno di questi significati deve essere cercato e trovato, volta per volta, nel contesto proprio. Se guardiamo però al *contesto teologico giovanneo*, espresso nell'ultima unità letteraria dove Gesù si contrappone

¹⁵⁸ Adam ed Eva nel giardino di Eden erano senza vestiti perché avevano una pelle coriacea e «avvolti in un nimbo di gloria»: il loro vestito era la luce di Dio che risplendeva sulla loro pelle. In ebraico *pelle* si dice rw[['or], nella pronuncia simile a *luce* che si dice rwa ['or] per questo l'haggadah narra che la prima coppia indossava «manti di luce» cosicché appariva luminosa e visibile a Dio: «come la luce/ke-'or». La pelle divenne opaca dopo il peccato e per questo si accorsero di essere nudi perché si era spenta la «luce» della grazia che li rivestiva. Dio procura alla coppia nuda (Gen 3,21) un vestito di tuniche di pelli ricavate dagli animali morti e scuoiati e pertanto impuri: Adam ed Eva hanno il sigillo della loro mortalità nel vestito della loro opacità. La coppia, perduto il vestito della pelle luminosa cioè l'immagine di Dio, deve coprire la propria opacità con pelle di animali morti, impegnando la propria esistenza nel tentativo di recuperare la somiglianza perduta. La morte entra a fare parte della natura umana e ne diventa il vestito, il contenitore e la morsa (cf *Targum Yerushalmi* a Gen 3,7 e 21; *Midrash Genesi Rabbah* XVIII, 5-6 e XX,12 ; cf anche L. GINZBERG, *Le leggende degli Ebrei*, vol. I, 83-84).

¹⁵⁹ La prova che l'interpretazione giusta sia questa è data dagli stessi Farisei che al v. 19: «Ecco che il mondo gli è andato dietro!». L'espressione «*opisō autū* - dietro di lui» con un verbo di movimento, quasi sempre indica in Gv e nei Sinottici *la sequela del discepolo* sulle orme del Maestro (cf Gv 1,15.27.30; Mt 3,11; 4,19: 16,24; Mc 1,17.20: Lc 9,23; 14,27, ecc. ecc.).

¹⁶⁰ Cf R.E. BROWN, *Giovanni*, vol. 2/1442 ad (3).

¹⁶¹ G. ABBOTT SMITH, *Manual Greek Nexicon*, ad vocem «*horaō/io vedo*», n. 5, 322; W. BAUER, *A Greek English Lexicon* ad vocem «*ēidon/io vidi*», n. 6, 220 (cf Lc 8,20; 9,9; Rom 1,11, At 19,21, ecc.).

alla incredulità del suo popolo, scopriamo che «vedere» significa «credere in...»¹⁶². E' Gesù stesso che mette in relazione la *visione* e la *fede*: «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato; chi vede me, vede colui che mi ha mandato» (Gv 12,44-45) che ha una costruzione ritmica a corrispondenza binata:

A	v. 44a : <i>Chi crede in me</i>
B	v. 44b: non crede in me
C	v. 44c: ma in <u>colui che mi ha mandato</u>
A'	v. 45a : <i>chi vede me</i>
B'	-----
C'	v. 45b: vede <u>colui che mi ha mandato</u>

«Credere» e «vedere» sono dunque sinonimi nel linguaggio stesso di Gesù. La visione in questo contesto non significa dunque una contemplazione astratta, estatica ed estetica, ma l'incontro con una Persona che si fa *sperimentare*. Ancora una volta siamo riportati al *secondo giorno della prima settimana* (Gv 1,35-39) dove «vedere» è sinonimo di «abitare» e «stare», cioè di sperimentazione continuativa e affettiva:

³⁸ Gesù allora si voltò e, vedendo che lo seguivano, disse: “Che cercate?”. Gli risposero: “Rabbì (che significa maestro), dove abiti?”. ³⁹ Disse loro: “Venite e vedrete”. Andarono dunque e videro dove abitava e quel giorno si fermarono presso di lui (kài par'autòⁱ èmeinan); erano circa le quattro del pomeriggio (Gv 1,38-39).

Videro «dove abitava»! E' questa la novità del Secondo Testamento perché ora si può non solo *vedere*, ma anche *dimorare fino all'ora decima* (le ore 16,00): il tempo e lo spazio di Dio sono resi accessibili dall'umanità del Figlio Unigenito. Nell'AT è Dio che abita in mezzo a Israele nella «Dimora, la tenda del convegno» (*Mishkàn, 'ohel mō'ed*: Es 40,2.34) o *sulla montagna di Sion* (Gl 4,17) o *nel Tempio di Salomone* (1Re 8,27; 2Cr 6,18), ma ora nel tempo del Figlio inviato dal Padre, è Dio stesso che invita gli uomini ad abitare nella *dimora* della sua umanità la nuova *Presenza/Shekinàh*: «Venite e vedete», dove il verbo «vedere» ha il senso proprio di *sperimentare* non solo la persona, ma anche lo stile e la prospettiva di vita che così diventano elementi essenziali e costitutivi del vangelo e del suo annuncio.

La via delle relazioni affettive

Un altro elemento di connessione tra le due settimane sono i due apostoli, *Filippo e Andrea*, protagonisti sia nella 1^a che nella 2^a come intermediari di relazioni. Sia in Gv 1,44 che in 12,21 si dice che Filippo *era di Betsàida (apò Bēthsaidà)*. Egli insieme ad Andrea, altro nome propriamente greco, fa da ponte e insieme allargano la rete di conoscenza, indirizzando verso Gesù. Il ruolo che i due apostoli svolgono nella prima e nell'ultima settimana dicono che la missione non può mai essere anonima, ma passa attraverso un reticolo di relazioni umane e affettive che si fanno veicolo privilegiato della fede.

Il fratello coinvolge il fratello, Filippo che è *Bethsàida* parla ad Andrea che è suo concittadino e insieme vanno verso Gesù a presentare il desiderio dei Greci che Gesù assume come anelito che si compie nella testimonianza: «Nessuno ha mai visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri Dio rimane in noi e l'amore di Dio è perfetto in noi» (1Gv 4,12; cf 1Gv 4,20-21), scoprendo così il

¹⁶² Cf R.E. BROWN, *Giovanni*, vol. 1/606 ad v. 21. Gv usa cinque verbi per esprimere quello che noi diciamo con una sola parola «io vedo»: bèplō, theàomai, theorèō, horàō/eídon che complessivamente nel NT ricorrono 662x, mentre in Gv (vangelo+Lett+Ap) 208x cioè un terzo del totale, segno dell'importanza che la semantica del «vedere» occupa in Gv.

criterio di verificabilità sia della Presenza di Dio che della fede dei discepoli, quando si fanno carico del desiderio dell'umanità di «vedere» l'Invisibile¹⁶³.

«Vedere Gesù» o vedere «dove abita» significa anche imparare a farlo vedere agli altri e allargare la «dimora» di Dio perché tutti gli uomini e le donne possano entrarvi e prendere posto. Per fare questo c'è un solo sistema e una sola metodologia, quella che ci suggerisce l'autore della prima lettera di Gv che potremmo codificare nel principio di «fare sperimentare quello che abbiamo sperimentato», che in altre parole è l'esercizio della profezia:

¹ Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita ² (poiché la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), ³ quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. ⁴ Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta (1Gv 1,1-5).

Il testimone è colui che ha udito, ha veduto con i suoi occhi, ha contemplato e ha toccato con le mani il Verbo della vita e lo trasmette ad altri con due obiettivi: vivere in comunione e sperimentare la gioia, cioè la felicità. Affinché non vi siano dubbi, l'Autore ripete due volte lo stesso concetto di *vedere* e *udire*, arrivando ad una arditezza che solo un innamorato poteva immaginare: «toccare il Verbo» (v. 1). E' un ossimoro tra i più radicali di tutta la Bibbia scritta, pari solo all'altro sconvolgente ossimoro di Gv 1,14: «Il Lògos-sarx fu fatto» che tradotto in linguaggio corrente significa che Dio è diventato caducità e debolezza friabile.

Il testimone del Cristo risorto è, infine, colui che rende «palpabile» la *Shekinàh-Dimora* di Dio a quanti avvicina e con quanti condivide la sua esperienza di vita, sull'esempio di Paolo che può offrire se stesso come modello di evangelizzatore che si presenta con tremore e trepidazione perché il Cristo che annuncia non è un portatore di civiltà o di cultura, ma nulla di più e nulla di meno che «Gesù Cristo, e questi crocifisso»:

¹ Quando venni tra voi, non mi presentai ad annunziarvi la testimonianza di Dio con sublimità di parola o di sapienza. ² Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso. ³ Io venni in mezzo a voi in debolezza e con molto timore e trepidazione; ⁴ e la mia parola e il mio messaggio non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, ⁵ perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio (1Cor 2,1-5).

6. «Vedere Dio» un anelito eterno

Il desiderio dei Greci di vedere Gesù esprime un anelito universale che Sant'Agostino ha codificato come nostalgia del ritorno: «Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (*Conf.*, I, 1, PL 32). «Vedere Dio» è il progetto e l'aspirazione di tutte le religioni naturali che offrono mezzi e metodi per raggiungere lo scopo attraverso la preghiera, l'ascesi, le opere di purificazione e una vita di obbedienza ad una certa precettistica rituale. In questo contesto il luogo privilegiato della «visione» è il rito, cioè uno spazio e un tempo sacri, riservati al mondo del divino nella dinamica dello scambio commerciale.

Questo desiderio attraversa tutta la storia della salvezza e si potrebbe dire che l'obiettivo del Patto non è la Terra Promessa, ma proprio la visione di Dio, simboleggiata prima nella Tenda e poi nel Tempio. La storia inizia con la perdita della «visione». Adam ed Eva cacciati dall'Eden ne sono

¹⁶³ La domanda che deve accompagnare ogni gesto apostolico è questione lacerante: la verifica costante se il Dio che annunciamo sia veramente il Padre del Signore nostro Gesù Cristo e non piuttosto un surrogato di Dio fatto a nostra immagine e somiglianza, come ci mette in guardia il Concilio Vaticano II: «Nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, nella misura in cui, per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione ingannevole della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione» (*Gaudium et Spes*, 19, in *EV*, 1/1375).

l'immagine tragica. Da questo momento inizia il cammino di allontanamento da Dio, ma anche la dinamica del desiderio di lui.

L'anelito dell'esule

Il desiderio di Dio si acuisce drammaticamente durante l'esilio che è il segno esterno e visibile della lontananza da Dio. Il *levita esiliato*, lontano dalla patria, da Gerusalemme e da Dio vaga assetato nel deserto e si strugge nell'attesa di ritornare a toccare le mura della Città Santa per dissetarsi alle sorgenti del Tempio del Signore: «Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio. L'anima mia ha sete di Dio, del Dio vivente: quando verrò e vedrò il volto di Dio?» (Sal 42/41,2-3). La cerva del salmista non ha nulla di idilliaco e di poetico, essa è l'emblema di Israele e dell'umanità di oggi: assetata, corre al torrente, ma lo trova secco. Inizia per lei una ricerca tra angoscia, delusione e terrore di morire. Vede il bisogno, lo chiama per nome, ma non può soddisfarlo. Il mondo di oggi è assetato di Dio, lo invoca, lo cerca, ma trova che surrogati, idoli, tradizioni, imposizioni, servitù che spesso nulla hanno a che fare con il vangelo, ma sono solo strumenti di sostegno di una «certa idea di Dio» che coincide con il Dio che noi ci siamo costruiti a «nostra immagine e a nostra somiglianza», diventando così la causa dell'ateismo stesso (v. supra, nota 163).

Il ritorno dall'esilio è visto dai profeti come una nuova creazione che rigenera la vita nel deserto trasformando l'arido in una polla d'acqua e diventando consolazione per il popolo di Dio: «Consolate, consolate il mio popolo... Quale gioia quando mi dissero: "Andremo alla casa del Signore". E ora i nostri piedi si fermano alla tue porte, Gerusalemme» che riscatta l'orrore della desolazione in terra d'esilio: «Sui fiumi di Babilonia, là sedevamo piangendo al ricordo di Sion» (nell'ordine: Is 40,1; Sal 122/121,1-2; 137/136,1).

La preghiera, luogo della visione

Il Dio d'Israele può essere desiderato, ma non può essere visto perché egli che è un «Dio vicino» (Dt 4,7) è pur sempre un «Dio terribile» (Dt 10,17; Sal 68/67,36). Nessun Ebreo può aspirare a «vedere» Yhwh senza sperimentare immediatamente la morte: *chiunque vede Dio muore*¹⁶⁴. Questa ambivalenza di «vicinanza/lontananza» permane nella preghiera in sinagoga dei tempi di Gesù. Nella *Ghenizàh* del Cairo sono state trovate preghiere costruite nella doppia valenza: nella prima parte Israele si rivolge a Dio con il vocativo della 2^a persona singolare «tu», mentre conclude usando la 3^a persona singolare «egli». Questo gioco di onda tra la 2^a e la 3^a persona singolare è una costante della preghiera ebraica che sperimenta Dio allo stesso tempo, vicino e lontano, Padre e Creatore¹⁶⁵.

Mosè, il profeta

Il desiderio di Dio è più forte della paura della morte perché Mosè, a cui «il Signore parlava ... faccia a faccia, come un uomo parla con un altro» (Es 33,11) senza però poterlo vedere, esprime l'anelito del profeta che porta in sé il bisogno dell'umanità intera:

¹³ «Ora, se davvero ho trovato grazia ai tuoi occhi, *indicami la tua via, così che io ti conosca* [sottolineatura mia] e trovi grazia ai tuoi occhi; considera che questa gente è il tuo popolo»... ¹⁸ Gli disse: «Mostrami la tua Gloria!».¹⁹

¹⁶⁴ Cf Es 3,6; 19,12,31; 33,20; Lv 16,1-2; Nm 4,2; Is 6,3; Gdc 13,22; al contrario cf invece Dt 5,24; Gdc 6,22-23). Il timore di «vedere Dio» e di morire persiste anche nell'Apocalisse perché l'autore cadde «come morto» appena vide il figlio di uomo, ma, come accade nell'AT, riceve la garanzia della sopravvivenza (1,17).

¹⁶⁵ Molte traduzioni fanno piazza pulita di questa distinzione e traducono tutto con la 2^a persona, mentre invece bisogna mantenere l'andamento originario: la 2^a persona esprime la confidenza affettuosa con Dio, mentre la 3^a persona esprime la «singolarità» di Dio e la sua «grandezza» nel senso che egli non può essere Padre e amico, non un amicone di strada. Riportiamo solo due esempi. Il 1° è tratto dal finale della 2^a benedizione che precede lo Shemà': «Benedetto sei tu, Adonai, *tu che scegli il suo* popolo Israele». Il 2° dal *Siddùr della Ghenizàh del Cairo*, preghiera in forma breve: «Benedetto **sei tu** YHWH nostro Dio, Re dell'universo, lodato dal **suo** popolo, cantato dalla lingua dei **suoi** Chasidim e dai canti di David **tuo** servo». Il testo del 1° esempio si trova anche nel *Siddur* (Rituale) de *Rab Amram Gaon* del sec. IX d.C., segno che i testi recenti possono contenere tradizioni antiche. Per un riferimento più puntuale e per l'approfondimento di questo aspetto cf F. MANSS, *La prière*, 137).

Rispose: “Farò passare davanti a te tutto il mio splendore e proclamerò il mio nome: Signore, davanti a te. Farò grazia a chi vorrà far grazia e avrà misericordia di chi vorrà aver misericordia”.²⁰ Soggiunse: “Ma tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”.²¹ Aggiunse il Signore: “Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: ²² quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato. ²³ Poi toglierò la mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere” (Es 33,13-23).

Il v. 13 nella versione greca della Lxx ha una richiesta indicibile: «manifesta te stesso a me – *emphànison moi seautòn*» dove il testo ebraico ne smorza l’audacia: « *hod’ènì na’ ’et derakèka* – fammi conoscere la tua via » oppure al v. 18 la «tua Gloria – ’et *kebodèka*». Nel v. 19 Dio promette a Mosè di fare passare davanti a lui tutto il suo splendore, mentre proclamerà il Nome del Signore. Il grande esegeta ebraico medievale *Rashi* commenta che Dio consegna a Mosè la visione di sé *nella preghiera* fondata sul merito dei Padri, cioè nella preghiera corale (senso della ecclesialità):

[*corsivo nostro*] «“*Farò passare innanzi a te...*”. E’ giunto il momento in cui tu puoi vedere della Mia gloria quello che ti consentirò di vedere, perché Io voglio e debbo insegnarti *un formulario di preghiera*. Quando tu hai bisogno di implorare la Mia misericordia per Israele, ricorda a Me i meriti dei loro Padri, perché, come ben sai, se sono esauriti i meriti dei Patriarchi, non c’è più speranza. Io, dunque, farò passare tutta la Mia bontà dinnanzi a te, mentre tu ti trovi nella grotta»¹⁶⁶.

Al v. 22 Mosè è nascosto da Dio nella «cavità della rupe» coperta dalla mano di Dio. Il richiamo immediato è al Cantico dei Cantici, quando il giovane amante cerca di vedere il volto della innamorata: «Colomba mia! *Nelle spaccature delle roccia*, nel nascondiglio del dirupo, fammi vedere il tuo volto, fammi udire la tua voce! Perché la tua voce è soave, e bello il tuo volto» (Ct 2,14).

La voce della sposa

Il *Targum* che al tempo di Gesù si proclamava in sinagoga così commenta il testo di Ct sopra riportato:

[*corsivo nostro*] E quando l’empio Faraone inseguiva il popolo d’Israele (Es 14,8ss), l’Assemblea d’Israele fu come una colomba chiusa *nelle spaccature di una roccia*: e il serpente cerca di colpirla dal di dentro, e l’avvoltoio di colpirla dal di fuori. Così l’Assemblea d’Israele: essa era chiusa dai quattro lati del mondo: davanti a loro il mare, dietro a loro inseguiva il nemico, e ai lati, deserti pieni di serpenti infuocati, che colpiscono e uccidono con il loro veleno i figli dell’uomo. Subito, allora, essa *aprì la sua bocca in preghiera davanti al Signore* (Es 14,10); e uscì una voce dai cieli dell’alto, che disse così: Tu, Assemblea d’Israele, che sei come colomba pura, nascosta *nella chiusura di una spaccatura di roccia e nei nascondigli dei dirupi*, **fammi udire la tua voce** (cf *Esodo Rabba XXI, 5* e *Cantico Rabba II, 30*). Perché la tua voce è soave quando preghi nel santuario, e bello è il tuo volto nelle opere buone (cf *Mekilta Es 14,13*).

La tradizione giudaica (*Targum* a Ct e *Rashi* a Es 33) ci aprono una prospettiva molto importante: al desiderio del profeta Mosè di vedere Dio, il Signore risponde insegnando *le regole della preghiera* e al desiderio dell’innamorato di vedere il volto della sposa, Dio risponde che è *lui stesso, Dio, che vuole contemplare il volto di Israele quando prega*. Si ribaltano completamente i ruoli: non è più l’uomo che desidera vedere Dio, ora è Dio che vuole contemplare il volto dell’assemblea/sposa quando prega, perché nella preghiera si consuma la sola conoscenza sperimentale possibile che diventa estasi e contemplazione: *l’amore* perché quando noi preghiamo è Dio che contempla noi e arde del desiderio di vedere il nostro volto¹⁶⁷. Pregare non è presentarsi

¹⁶⁶ RASHI DI TROYES, *Commento all’Esodo 320-321, ad Es 33,19*. Il Midrash *Rosh Hashanàh* (Capodanno) 17b dice che Dio si manifestò a Mosè avvolto nel *tallit* della preghiera per insegnargli come avrebbe dovuto pregare ogni Israelita orante in futuro e mentre si manifestava proclamava *i tredici attributi* di Dio elencati in Es 34,6-7: 1. Signore; 2. Eterno; 3. Dio; 4. Pietoso; 5. Misericordioso; 6. Longanime; 7. Ricco di benevolenza; 8. Ricco di verità; 9. Conserva il suo favore per mille generazioni; 10. Perdona il peccato; 11. Perdona la colpa; 12. Perdona la ribellione; 13. Colui che assolve.

¹⁶⁷ Secondo la *ghematria*, cioè la *scienza dei numeri* che applica una regola esegetica ebraica, usata anche dai Padri della Chiesa, ad ogni lettera dell’alfabeto corrisponde un numero: la parola *amore* in ebraico è *ahavàh* nella

davanti a Dio, non significa nemmeno compiere uffici o proclamare lode e nemmeno ringraziare Dio: tutto ciò è parte ancora di un rapporto esteriore. Forse per questo la tradizione francescana parla di Francesco di Assisi che era «non tam orans, quam oratio – non uno che prega, ma egli stesso preghiera» vivente. Per il Targum pregare è rispondere all'anelito di Dio di vedere il volto del suo figlio/figlia. Pregare è perdere tempo per permettere a Dio di contemplare l'assemblea mentre prega. Per vedere Dio, ora è sufficiente lasciarsi contemplare dall'Invisibile mentre si prega. Il desiderio dei Greci di «vedere l'Invisibile» in Gesù ora si tramuta nel suo contrario: è il desiderio dell'Invisibile di vedere l'orante visibile.

Non abbiamo più paura come Mosè perché non dobbiamo nemmeno scomodarci per guardare in alto: ora basta aspettare e lasciarsi contemplare nel tempo dall'Eterno e nello spazio da Colui che i cieli dei cieli non possono contenere (2Cr 2,5).

Elia, la profezia missionaria

Un'altra figura che ci apre al mistero della visione di Dio è il profeta Elia di cui parla 1Re 19. Il profeta è un perseguitato dal potere politico per la sua coerenza e giustizia. I potenti di sempre non amano la profezia che tiene deste le coscienze; essi vogliono ed hanno bisogno di addetti al rituale per controllare le coscienze e addormentarle. Elia si oppone allo strapotere e alla ingiustizia della regina Gezabele la quale si vendica mandando la polizia di Stato a catturarlo.

Elia deve fuggire, ma dove rifugiarsi? In Israele non c'è per lui un luogo sicuro. Deve varcare i confini del suo popolo e *rifare a ritroso lo stesso viaggio che Israele fece dal Sinai alla Terra promessa*: dalla Terra promessa all'Oreb, l'esperienza alla rovescia, il ritorno alla fonte, alla sorgente della fede. Non c'è altra sicurezza che rifugiarsi sulla montagna di Dio, là dove Israele ricevette la coscienza di «nazione» e Mosè ebbe in consegna la *Toràh* scritta e orale.

Elia stanco e avvilito si addormenta, ma viene svegliato e nutrito con pane e acqua, come il suo popolo fu nutrito con manna e acqua (Es 16,35; Nm 20,10-11; Sal 79/78,16). Con quel pane e con quell'acqua ebbe la forza per camminare quaranta giorni e quaranta notti fino a giungere alla Presenza di Dio dell'esodo. Anche Elia entra in una *caverna* per passarvi la notte (v. 9) ma *incontra la voce di Dio* che gli chiede conto della sua fuga. Il profeta fa il suo rapporto a Dio in cui mette in evidenza la disperazione della sua solitudine terrorizzata: «Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita» (v. 10). Dio si fa carico dell'angoscia di Elia e lo convoca sul «monte alla presenza del Signore» (v.11).

In questo racconto non è Elia che chiede di vedere il Signore, ma è Dio stesso che in qualche modo si fa intravedere. «Il Signore passò» (v. 11). Il testo dice espressamente che Dio non era nei simboli della forza e della potenza (*vento gagliardo, terremoto e fuoco*), ma non dice che Dio era nel «vento leggero» (v. 12), anche perché il testo ebraico parla di «voce sottile, [quasi] silenzio». L'autore sottolinea soltanto che Elia al sentire il «silenzio di Dio» compie lo stesso gesto di Mosè e si copre il volto e contemporaneamente ascolta la voce che lo chiama per la seconda volta a rapporto. Di nuovo Elia narra a Dio i suoi guai e le sue angosce di profeta isolato e fuggiasco (v.

somma delle consonanti è 13 come 13 sono attributi divini (v. *supra* nota 166). Il n. 13 è esattamente la metà del Nome *Yhwh* che ha valore numerico di 26, come 26 è anche il valore di *ehad* che vuol dire *uno*. Chi ama porta in sé la metà di Dio e le sue qualifiche e unendosi all'altra metà della persona amata forma una unità sola, come uno è Dio. Questa misteriosa unione mistica avviene nella preghiera che è il «luogo» dove l'amore si fa carne e Dio si rende visibile perché lo Sposo può finalmente «vedere» la voce della Sposa e toccare il «Lògos/Verbo della vita» (1Gv 1,1). L'esperienza di Mosè e il *Targum* a Ct ci dicono che se vogliamo vedere Gesù dobbiamo uscire dal mondo materialista dove siamo impigliati e di cui forse siamo schiavi, per salire in alto sulla montagna di Dio, dove trovare la *fenditura nella rupe* da cui ascoltare Dio che chiede di sentire la voce nella nostra preghiera. Ne deduciamo che la prima missione con e per il Risorto, in un mondo distratto e frastornato è *la preghiera*: non preoccupiamoci tanto di «vedere» Dio, quanto piuttosto di lasciarci vedere da Dio. In un contesto di mondo dove l'efficienza è il *moloch* della modernità, il testimone diventa l'uomo e la donna che pregano, cioè *perdono tempo* in una duplice direzione: davanti a Dio e davanti agli uomini e alle donne di oggi. Pregare è perdere tempo per Dio e per l'umanità, esperienza che solo gli innamorati sanno comprendere perché sono gli unici che sanno perdere tempo per amore, con amore e nell'amore.

14), ma la voce questa volta non lo consola, al contrario, lo rimanda indietro alle sue responsabilità nella mischia della storia:

Il Signore gli disse: “Su, ritorna sulla tua strada verso il deserto di Damasco; giunto là, ungerai Cazael come re di Aram. Poi ungerai Ieu, figlio di Nimsi, come re di Israele e ungerai Eliseo figlio di Safat, di Abel-Mecola, come profeta al tuo posto” (vv. 15-16).

Sperimentare il silenzio di Dio significa anche accomiarsi dalla storia, lasciando a d altri il compito di proseguire la profezia e l'avvento del Regno. Il *Silenzio*, infatti, in un contesto di amore, è la parola suprema, ineffabile che esprime la pienezza della comunicazione che soltanto la morte può compiere e svelare. Anche la Parola di Dio irrompe sulla terra mentre la notte è avvolta nel mantello di un silenzio tranquillo (cf Sap 18,14-15). *Vedere/ascoltare* Dio è prendere coscienza della propria missione e ritornare nel cuore della vita per compiere ciò che Dio ci ha inviato ad essere e a fare perché solo dopo avere compiuto la volontà del Padre, possiamo ritornare a lui e diventare parte della visione che diventa *silenzio di Dio*. Non è scappando che s'incontra Dio, ma vivendo fino in fondo la lacerazione e le fratture che la vita ci offre, se è vero ciò che il Concilio Vaticano II ci ha dato come consegna e come compito di testimonianza e di condivisione:

«Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla Vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore» (*Gaudium et Spes*, 1, in EV 1319).

Conclusione

Alla luce della Scrittura dell'AT, Gv apporta una novità nel bisogno di «visione» perché non dice che i Greci desiderano «vedere Dio»: essi provenienti dal paganesimo (cioè non dal giudaismo) vogliono «vedere Gesù» cioè l'uomo di Nazareth. Per Giovanni «vedere Gesù» equivale a «vedere Dio»¹⁶⁸. Il *Lògos* invisibile ed eterno di Gv 1,1 diventa «visione» per tutti i popoli nel segno dell'«ora». Lo testimonia un pagano, «il centurione, che si trovava di fronte a lui, avendolo visto spirare in quel modo, disse: “Davvero quest'uomo era Figlio di Dio”» (Mc 15,39 – Cei 1997). L'«ora della morte», quando l'uomo Gesù viene sottratto alla vita e alla visione, diventa l'«ora» della Gloria e della visione che unifica Ebrei e Pagani in un solo popolo senza differenze: i primi possono vedere il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e i Pagani/Greci possono contemplare il Creatore dell'universo. In Gesù crocifisso si può vedere Dio e non morire perché Dio è diventato intimo a ciascuno nella sua umanità di Figlio e di Agnello immolato che si dà come «nuova alleanza» senza nulla togliere a quella del Sinai, che invece porta al suo esito e compimento naturali.

La «Gloria» di Cristo comincia ora perché si manifesta nel fatto che i Pagani accedono alla salvezza che è vocazione universale e non più «nazionale» come volevano gli Ebrei. Tutto il mondo assiste alla «visione del Messia» universale (vv. 20-23). Al v. 16 infatti Gv annota che vedendo ciò, i discepoli «comprendono» (come in 2,22). Se *l'ora della morte* provoca angoscia in Gesù secondo i Sinottici (Mt 26,36-40; Gv 12,27-30), in Gv invece Gesù non è turbato, ma domina il suo tempo e

¹⁶⁸ Gv non è nuovo a questo processo: egli presenta Gesù che opera come Yhwh (Gv 1,1-18) e dà la nuova «Toràh» (Gv 13-16). In modo particolare ciò è espresso dall'uso della formula cristologica «Io-Sono». Il testo greco (egô eimi) è un richiamo esplicito a Es 3,6 dove per la prima volta Yhwh si presenta a Mosè, secondo la Lxx come egô eimi che traduce il pronome personale ebraico 'anokî nella forma estesa, quasi sempre esclusivo di Dio. Purtroppo le Bibbie traducono con il neutro e banale «Sono io», mentre esprime la «cristofania» di Gesù di Nazareth che così è equiparato a Yhwh. La formula generica d'identità «Io-Sono» ricorre ben 10 volte nel IV vangelo (Gv 4,26; 6,20, 8,24.28.58; 9,9; 13,19; 18,5.6.8) a cui seguono le identità specifiche: «Io-Sono il pane» (Gv 6,35.41.48.51); «Io-Sono il pane della vita» (Gv 6,35. 48); «Io-Sono la luce» (Gv 8,12); «Io-Sono il testimone» (Gv 8,18); «Io-Sono la porta delle pecore» (Gv 10,7.9); «Io-Sono il pastore bello» (Gv 10,11.14); «Io-Sono la risurrezione» (Gv 11,25); «Io-Sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6); «Io-Sono la vite (15,5) vera» (Gv 15,1) per un totale di 16 volte che sommate alle prime 10 raggiungono il totale di 26 che secondo la *ghematria* è il numero corrispondente al santo tetragramma «YHWH». Non v'è dubbio che per Gv Gesù è la nuova identità di Yhwh.

gli avvenimenti con lucida presenza. Il motivo sta in Gv 12,34: il «Figlio dell'uomo deve essere elevato» nel duplice senso: *elevato sulla croce* (morte) ed *intronizzato nella gloria* (risurrezione)¹⁶⁹.

Gv così apre uno spiraglio sulla vita oltre la morte di Cristo perché al di là di quella soglia, egli ci attende e prepara il raduno delle nazioni come aveva predetto Isaia (v 31; Is 53,12).

L'autore del IV vangelo insiste sulla determinazione temporale: «È giunta l'ora» (12,23), «ora/adesso» (12,27. 31: 2 volte); «quest'ora» (12,27 : 2 volte) per impedire una fuga nell'astratto, ma per radicare la rivelazione e la glorificazione di Gesù nella storia degli uomini e delle donne. È evidente che con l'«ora» di Gesù il tempo acquista una nuova dimensione: noi cessiamo di vivere nel provvisorio anonimo ed entriamo nell'eternità di Dio. Il tempo della nostra storia è il computo dell'eternità (cf Gv 4,23; 5,25; 12,27.31; 13,31; 16,5; 17,13). La croce di Cristo diventa così il tacito invito all'umanità a diventare un solo popolo perché gli *ultimi tempi* sono iniziati e tutta l'umanità è convocata davanti alla croce che da supplizio diventa il trono della regalità, il trono della Maestà di Dio.

Nel passaggio dal 2° al 3° millennio, assistiamo ad una proliferazione senza limiti di ogni genere di «messianismi» da cui dovremmo essere vaccinati perché siamo stati avvertiti da Gesù stesso sull'insorgere di falsi messia che stupiranno anche con miracoli (Mt 24,23-26). Sappiamo anche che «il Regno di Dio non viene in modo che si possa *osservare/vedere/sperimentare sensibilmente*» (Lc 17,20). In un mondo che ha fatto della «visibilità», cioè dell'immagine estetica fine a se stessa, il sostituto della verità, compito del testimone è indicare i semi di risurrezione sparsi ai quattro venti perché con ognuno di essi si possa ricostituire l'umanità di Gesù, l'unico, il solo e l'esclusivo «Luogo» dove possiamo vedere il Volto del Padre. Gv 14,8-14 si compone di sette versetti dove il termine «Padre», che potremmo definire termine «ostinato», ricorre 10x e per 6x Gesù dichiara di essere una cosa sola con Lui:

⁸ Gli disse Filippo: «Signore, mostraci il **Padre** e ci basta». ⁹ Gli rispose Gesù: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il **Padre**. Come puoi dire: Mostraci il **Padre**? ¹⁰ Non credi che io sono nel **Padre** e il **Padre** è in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me; ma il **Padre** che è con me compie le sue opere. ¹¹ Credetemi: io sono nel **Padre** e il **Padre** è in me; se non altro, credetelo per le opere stesse. ¹² In verità, in verità vi dico: anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi, perché io vado al **Padre**. ¹³ Qualunque cosa chiederete nel nome mio, la farò, perché il **Padre** sia glorificato nel Figlio. ¹⁴ Se mi chiederete qualche cosa nel mio nome, io la farò». (Gv 14,8-14).

Alla domanda dei Greci, Gesù aveva rimandato all'«ora» della glorificazione del Figlio dell'uomo (Gv 12,23), ora in conclusione, quando la «visione» del Padre diventa reale nel volto umano del Figlio, Gesù rimanda Filippo alla glorificazione del Padre (Gv 14,13). Il cerchio si chiude: *il Figlio è glorificato dal Padre* (Gv 12,28) e *il Padre è glorificato nel Figlio* e nella preghiera nel Nome del Figlio (Gv 14,13). Se vogliamo vedere Gesù, dobbiamo diventare esperti della sua umanità e dimorare nella sua *Gloria/Dòxa/Kabòd*, dobbiamo cioè imparare a pregare, anch'egli e non ne siamo capaci, confidando nel sostegno dello Spirito (Rom 8,26). Spesso infatti pretendiamo di «vedere Dio» e forse crediamo di pregare, mentre, in realtà, parliamo solo con noi stessi.

Abbiamo infine appreso che «vedere» è sinonimo di *abitare* e *ascoltare* che sono espressioni diverse dell'unico movimento che porta alla conoscenza e alla vita: *l'amore*. Il desiderio di «vedere Gesù» si consuma nel comandamento dell'Agàpe, la vera Montagna da cui il Volto di Dio si manifesta con abbondanza:

Shemà' Israel, Adonai Elohènu, Adonai echad/Ascolta, Israele, il Signore è nostro Dio, il Signore è uno» (Dt 6,4).
We'ahabetà lere'akà kamòka. Anì Yhwh/ Amerai il prossimo tuo come te stesso. Io sono Yhwh (Lv 19,18).

È qui il segreto della visione del *Crocifisso/Risorto* che ora è sottratto alla nostra vista e che noi abbiamo il potere di rendere visibile in ogni circostanza e in ogni epoca della storia, dovunque

¹⁶⁹ Cf cf Gv 2,19; 3,13-14; 8,28; Fil 2,9-10; Is 52,13

la Trinità ci chiama a vivere ed operare. E' il segreto dell'amore, anzi dell'*Agàpe* che ci abilita a fare di ogni nostro gesto e parola e sentimento, un sacramento eucaristico perché noi, dimorando ai piedi della croce, possiamo rendere visibile l'Invisibile, vivendo il testamento del Signore morto e risorto:

«Amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è stato generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore... Chi non ama il proprio fratello che vede, non può amare Dio che non vede» (1Gv 4,7-8.20).

Bibliografia essenziale

(Nelle note citazioni in forma breve). ABBOTT SMITH G., *Manual Greek Lexicon of the New Testament*, T&T Clark Ltd, Edinburgh, 1999³, *ad vocem* «horàō/io vedo», n. 5, 322; BARBAGLIO G. - COMMISSARI L., *Temi giovannei*, Centro Ut unum sint, Roma 1972; BAUER W., *A Greek English Lexicon of the New Testament* (edd. W. F. Arndt- F. W. Gingrich), University of Chicago, Chicago 1957, *ad vocem* «eîdon/io vidi», n. 6, 220; BLINZLER J., *Giovanni e i Sinottici*, Paideia Editrice, Brescia 1969; BROWN R. E. - FITZMYER J. A. - MURPHY R. R., edd., *Grande Commentario Biblico*, Editrice Queriniana, Brescia 1973; BROWN R. E., *Giovanni*, Commento al Vangelo spirituale, 2 voll., Cittadella Editrice, Assisi, 1979; ID., *La comunità del discepolo prediletto*, Cittadella Editrice, Assisi 1982; BUSSCHE H., van den, *Giovanni, Commento del Vangelo spirituale*, Cittadella Editrice, Assisi 1974³; CARDELLINO L., “Testimoni che Gesù è il Cristo (Gv 20,31) affinché tutti credano divauvtou- (Gv 1,7)”, in *RBibIt* 1 (1997) 79-85; COLLU M. F. (C.P.), *Il Lògos della Croce centro e fonte del Vangelo*, Edizioni Stauròs, Roma 2004. COMUNITÀ DI BOSE, ed., *Più forti dell'odio*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1997; DEVILLERS L., “Les trois témoins: une structure pour le quatrième Évangile”, in *RB* 104 (1997) 82-87; DODD C. H., *L'interpretazione del Quarto Vangelo*, Paideia Editrice, Brescia 1974; *Dictionnaire Encyclopedique du Judaïsme (= DEJ)*, Cerf, Paris 1993; FABRIS R., *Giovanni*, Borla, Roma 1992; P. FARINELLA, *Crocifisso tra potere e grazia. Dio e la civiltà occidentale*, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VR), 2006; GALIZZI M., *Vangelo secondo Giovanni*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1992; GHIBERTI G., *Vangelo secondo Giovanni*, in *La Bibbia*, Marietti, Torino 1980, III, 327-457; HUNTER A.M., *Il dibattito sul vangelo di Giovanni*, Claudiana, Torino 1968 (orig. ingl. 1968); JAUBERT A., *Come leggere il Vangelo di Giovanni*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1978; LACAN M. F., “Le prologue de saint Jean, ses thèmes, ses structures, son mouvement”, in *Lum. et Vie*, 33 (1957), 91-100; LACONI M., *Il racconto di Giovanni*, Cittadella, Assisi 1989; LE DÉAUT R., *La nuit Pascale : essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42*, PIB, Rome 1963; LÉON-DUFOUR X., sj, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, voll. 4, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1990-1998; MAIER J.P., *Un ebreo marginale*, voll. 3, Queriniana, Brescia 2001-2003; MAGGIONI B., *Il Vangelo di Giovanni*, in *I Vangeli*, Cittadella, Assisi 1975; MANNS F., *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1991; MARCHADOUR A., *Vangelo di Giovanni. Commento pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1999²; MARTINI C.M., *L'itinerario spirituale dei Dodici*, Edizioni Borla, Roma 1983; MATEOS J. – BARRETO J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Cittadella Editrice, Assisi 1982; MIGLIASSO S., «Vangelo secondo Giovanni», in *La Bibbia Piemme*, Casale Monferrato, 1996²; MLAKUZHYIL G., “The Christocentric Literary Structure of the Forth Gospel”, in *AnBib* 117, Rome 1987; MOLLAT D., *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*, Paideia Editrice Brescia 1966; MOURLON BEERMAERT P., «Parallélisme entre Jean 11 et 12» in Deschamps A.L.(et al.), *Genèse et structure d'un texte du Nouveau Testament. Etude interdisciplinaire du chapitre 11 de l'Évangile de Jean*, Cerf Paris-Leuven 1981, 122; ORSATTI M., *Giovanni, il vangelo «ad alta definizione»*, Ancora, Milano 1999; PANIMOLLE S. A., *Lettura pastorale del Vangelo di Giovanni*, 3 voll., Edizioni Dehoniane, Bologna, 1978-1984; PRETE B., *Vangelo secondo Giovanni*, Rizzoli, Milano 1965; RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo* (a cura di Sergio J. Sierra), Marietti, Genova 1988; J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007; RENWART L., “Je suis la Voie, la Vérité et la Vie”, in *NRT* 115/6 (1993) 886-899; RIGATO M.L., «L'“apostolo ed evangelista Giovanni”,'sacerdote' levitico», in *RBibIt* 4 (1990) 451-483; ID., “Era la festa dei giudei (Gv 5,1). Quale?”, in *RBibIt* 1 (1991) 25-29; SCHILLEBEECKX E., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Edizioni Paoline, Roma 1968; SCHNACKENBURG R., *Il Vangelo di Giovanni*, 3 voll., Paideia Editrice Brescia 1973-1981; SEGALLA G., *Giovanni*, Edizioni S.Paolo, Milano 2003¹⁰; ID., *L'esperienza cristiana in Giovanni*, Roma (“Ut unum sint”) 1971; ID., *San Giovanni*, Editrice Esperienze, Fossano 1972; ID., *Sulle tracce di Gesù. La “terza ricerca”*, Cittadella Editrice, Assisi 2006; SERRA A., *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Giovanni 2,1-12 e*

19,25-27, Edizioni Herder, Roma 1977; ID., *Nato da Donna... ricerche bibliche su Maria di Nazaret (1989-1992)*, Edizioni CENS-Marianum, Roma 1992, 141-265; SIMOENS Y., "La mort de Jésus selon Jn 19,28-30", in NRT 119/1 (1997) 3-19 ; ID., *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, EDB, Bologna 2000; STRATHMANN H., *Il Vangelo secondo Giovanni*, Paideia Editrice, Brescia 1973; TUÑÍ J.-O., «Vangelo secondo Giovanni», in ID. - ALEGRE, X., *Scritti giovannei e lettere cattoliche* (Introduzione allo studio della Bibbia, vol. 8), Paideia, Brescia 1997, 17-138; URBACH E. E., *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Cerf-Verdier, Paris, 1996; VIVIANO B. T., "The Structure of the Prologue of John (1,1-18): A Note", in *RB* 105 (1998) 176-184; WIKENHAUSER A., *L'Evangelo secondo Giovanni*, Morcelliana, Brescia 1966; ZEVINI G., *Vangelo secondo Giovanni*, Città Nuova, Roma 1984.

AVENDO VISTO IL CENTURIONE CHE GESÙ COSÌ AVEVA ESALATO LO SPIRITO...” (MC 15,39)¹⁷⁰

Eric Noffke*

1. Una solida tradizione esegetica

La nota storia della confessione del centurione romano, cioè il capo del plotone d'esecuzione che avrebbe giustiziato Gesù, viene tradizionalmente interpretata come l'apice del racconto della passione, perché proprio nel momento della massima debolezza e umiliazione del Messia, il soldato pagano, efficace simbolo della venuta delle nazioni al Signore, riconosce nel Nazareno il Figlio di Dio. Così, ad esempio, leggiamo in un classico commentario, quello di Edward Schweitzer, dove si evidenzia il modo in cui la narrazione di Marco si muove dalla parodia ad opera dei soldati romani dell'intronizzazione di Gesù, il re degli ebrei, fino al momento in cui, al culmine dell'umiliazione del Nazareno, il centurione approda alla fede. Con questa confessione si conclude l'arco narrativo iniziato con il primo versetto del vangelo, sciogliendo così anche quel famoso “segreto messianico” che ha accompagnato il lettore fin dalle sue primissime pagine: solo ora che la passione e la morte si sono consumate e che la figura del Messia sofferente è rivelata in maniera chiara ed evidente nella sua umiliazione, è possibile riconoscere in Gesù crocifisso il figlio di Dio senza correre il rischio di fraintendimenti. Così riassume Schweitzer la sua esegesi del passo:

Marco vede certamente non solo l'intuizione da parte di un pagano di qualcosa di divino, ma una confessione di fede in piena regola. Di questo acquisiamo la certezza quando ci rendiamo conto che la confessione che Gesù è il figlio di Dio determina tutta la struttura del vangelo di Marco.¹⁷¹

In Gesù Cristo, dunque,

Dio stesso si fa incontro al mondo; .. questo non è un avvenimento casuale, ma l'espressione di quella volontà eterna di Dio riguardo al mondo, che sola rende Dio veramente tale; ... questo non avviene solo dopo Pasqua, ma già nella persona terrena di Gesù di Nazareth.¹⁷²

Siccome per Marco la sofferenza è la chiave di lettura della messianicità di Gesù, solamente di fronte alla sua morte il centurione potrà confessare in lui il “Figlio di Dio”, titolo che, infatti, comincia ad essere usato liberamente, senza richiami al silenzio, solo nel corso della passione; prima compariva esclusivamente in bocca ai demoni, che erano immediatamente zittiti.

Si noti il particolare il gran grido di Gesù prima di rendere lo spirito, curioso, perché i crocifissi in genere muoiono soffocati, quindi nell'incapacità fisica di urlare. Alcuni studiosi, allora, hanno proposto di vedere in questo urlo il grido di vittoria apocalittico del Messia.¹⁷³ Qui concordo con Schweitzer e altri per cui si tratta solo di una sottolineatura della sofferenza di Gesù sulla croce, una sofferenza che, come dicevamo sopra, è fondamentale per capire il senso della figliolanza divina di Gesù; i paralleli indicati generalmente dai libri di *1Enoch* e di *4Esdra* mi appaiono piuttosto deboli.

¹⁷⁰ Vorrei dedicare questo mio contributo alla memoria di Stefano de Angelis, fratello di chiesa e amico, deceduto dopo una grave malattia proprio nel momento in cui questo testo veniva presentato.

* Dr. Eric Noffke, Pastore, docente di Sacra Scrittura alla Facoltà Teologica Valdese di Roma.

¹⁷¹ Eduard Schweitzer, *Il vangelo secondo Marco*, Paideia, Brescia 1971, pp. 375s.

¹⁷² Idem, p. 378.

¹⁷³ Generalmente si indicano dei paralleli nei seguenti passi: *1Enoch* 62,6; 71,11; *4Esdra* 10,26; 13,4-10.

Nel corso della storia dell'esegesi, dunque, la tesi della confessione ha trovato pochi contestatori, mentre è stata in diversi casi arricchita. Si prenda ad esempio l'articolo di John Poibee "The Cry of the Centurion – A Cry of Defeat",¹⁷⁴ nel quale si evidenzia con efficacia l'aspetto martiriologico del racconto della passione di Marco, culminante nella confessione del centurione il quale, rappresentante del potere romano, ammette la sconfitta subita di fronte alla potenza di Dio manifestata in Gesù (ritorneremo su questa interpretazione "politica" più avanti). La Chiesa delle origini, infatti, imbarazzata dal fatto stesso dell'uccisione del suo Messia dopo lunga sofferenza e dalla persecuzione dei credenti, con le parole di Marco avrebbe risposto ai dubbi evidenziando l'elemento martiriologico della morte di Gesù. Gli elementi principali a sostegno di quest'interpretazione sono, sempre secondo Poibee:

- a. i testi biblici di riferimento: il *Salmo* 22, che ad es. nel Midrash ai Salmi era stato posto in bocca a Ester sofferente. Similmente il *Salmo* 69,22, per il riferimento alla spugna con il vino che viene offerta a Gesù in *Marco* 15,36), e *Isaia* 53,12;
- b. l'elemento dello scherno, che ritorna in altri racconti di martirio;
- c. la natura e il Tempio, visti come compartecipi della sofferenza del giusto;
- d. la persecuzione, in questo caso da parte delle autorità giudaiche e romane;
- e. l'invidia, un altro tema tipico della letteratura di martirio (un elemento legato, secondo questo esegeta, in particolare a Roma: si vedano *IClemente* 5,2; e *Filippesi* 1,15, lettera che per Poibee fu scritta da Roma);
- f. il grido della gente che lo vuole morto (*Marco* 15,12-14).

Al climax della persecuzione del giusto, del suo martirio, si pone dunque la confessione del centurione, rappresentante dei gentili, in particolare del governo romano che, con le sue parole, riconosce l'errore giudiziario nei confronti del Nazareno. Per Poibee il centurione, con un'espressione tipica di un pagano, confessa il potere divino presente in Gesù: *The mysterious happenings at the crucifixion lead the centurion to recognize Jesus as a hero or a demigod.*¹⁷⁵ Ciò che in questa particolare vicenda avrebbe colpito il centurione, probabilmente avvezzo a condurre la gente al supplizio, è l'insieme degli elementi martiriologici della passione di Gesù, i quali lo convincono della sua innocenza e del potere divino operante in lui. *So the centurion's recognition of Jesus as a hero implies that Jesus is a martyr.*¹⁷⁶ [...] *In other words, the centurion's words amount to the admission of the failure of all for which he as a representative of Roman government stood. The cry of the centurion is, indeed, a cry of defeat.*¹⁷⁷ Per Marco la sconfitta della croce è, dunque, solo apparente, una parte del piano di Dio fin dall'inizio.

2. I nodi controversi

Il riassunto della tesi di Poibee ci permette di sviluppare ulteriormente due nodi controversi del testo; se, infatti, a parte un caso che vedremo più avanti, nella tradizione esegetica non si mette mai in questione il fatto che le parole del centurione costituiscano una confessione, ci si è chiesti, però, *che cosa* abbia confessato: si tratta davvero di una confessione di fede nel senso marciano del termine, oppure il centurione intende dire qualche cosa di diverso, quando definisce Gesù "figlio di Dio"?

Una linea esegetica alternativa a quella rappresentata da Schweitzer preferisce interpretare il "figlio di Dio" di *Marco* 15,39 come una "confessione debole".¹⁷⁸ Si tratta, cioè, di chiedersi quanto

¹⁷⁴ In: ed. E. Bammel, *The Trial of Jesus. Cambridge Studies in Honour of C.F.D. Moule*, London 1970, pp. 91-102.

¹⁷⁵ Idem, p. 100.

¹⁷⁶ Idem, p. 100.

¹⁷⁷ Idem, p. 101.

¹⁷⁸ Così l'ha definita, efficacemente, il prof. R. Penna nel corso della discussione di questo intervento.

sia storicamente plausibile che un militare romano, un pagano abbia potuto parlare di “figlio di Dio” in termini pienamente marziani o cristiani indicando, se non la divinità di Cristo, almeno la sua messianicità.

Se si dà per scontata la storicità del racconto, allora è chiaro che molto difficilmente le parole del centurione possano essere intese nel senso marziano; si tratta, piuttosto, di un riconoscimento della giustizia di Gesù (come in *Luca*) oppure di una sua generica “divinità”, nei termini dell’eroe classico, come a voler indicare un uomo fuori del normale. Il parallelo letterario che viene sovente richiamato è il *Cleomene* di Plutarco (par. 60), dove il protagonista della vicenda, il cui corpo è appeso in alto, viene riconosciuto come “eroe e figlio degli Dei” (usando, però, il termine greco *pais* invece del marziano *uios*):

Pochi giorni dopo, coloro che facevano la guardia al corpo impiccato (anestauromenon) di Cleomene videro un serpente grandissimo avvolto attorno alla sua testa nascondergli il volto, cosicché non gli si avvicinava alcun uccello da preda. Allora il re fu preso da scrupolo superstizioso e da paura, e suggerì alle donne di compiere altri riti espiatori perché era stato ucciso un uomo di superiore spiritualità, caro agli dei (os andros aneremenou theofilous kai kreittonos ten fusin). Gli Alessandrini accorrevano continuamente a quel luogo, e definivano Cleomene eroe e figlio di dei (theon paida), fino a che i più assennati fecero cessare questa processione ripetendo che dai buoi in putrefazione nascono le api, dai cavalli le vespe, dagli asini gli scarafaggi, ma i corpi umani, quando attorno al midollo gli umori si raccolgono e si coagulano, generano serpenti. È sulla base di queste convinzioni che gli antichi associarono agli eroi, di preferenza, tra tutti gli esseri viventi, il serpente.¹⁷⁹

L’idea di una “confessione debole” troverebbe sostegno sia in diversi elementi del testo, sia nel passo parallelo nel vangelo di *Luca* 23,47, dove l’evangelista interpreta le parole di Marco, affermando che Gesù era un “giusto”¹⁸⁰; si racconta, infatti, che *Il centurione, vedendo l’ accaduto, glorificava Dio: «Certamente quest’uomo era giusto».*

In effetti l’espressione “figlio di Dio”, al tempo di Gesù e soprattutto nel giudaismo, serve, in diversi casi, a mettere in risalto la “giustizia” di una persona. Lo si vede chiaramente nella tradizione sapienziale, ad esempio in *Sapienza di Salomone* 2,12-20 e 5,1-7:

«Tendiamo insidie al giusto, perché ci è molesto, si oppone alle nostre azioni, ci rinfaccia le trasgressioni della legge e ci rimprovera le trasgressioni contro la nostra educazione. Proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara servo del Signore. È diventato per noi un'accusa dei nostri pensieri; ci è pesante anche il vederlo, perché diversa dagli altri è la sua vita e singolare la sua condotta. Siamo considerati da lui come bastardi e si tiene lontano dalle nostre vie come dalle impurità; dichiara beata la fine dei giusti e si vanta di aver Dio per padre. Vediamo se le sue parole sono vere e proviamo ciò che ne sarà della sua fine. Se il giusto è veramente figlio di Dio, egli lo soccorrerà e lo libererà dalle mani degli avversari. Mettiamolo alla prova con oltraggi e tormenti, per conoscere la sua mitezza ed esaminare la sua sopportazione del male; condanniamolo a una morte ignominiosa, perché, secondo le sue parole, Dio si prenderà cura di lui».

Allora il giusto starà con molta franchezza di fronte a quanti l’hanno oppresso e a quanti hanno disprezzato le sue sofferenze. Vedendolo saranno sconvolti da terribile paura e resteranno stupefatti per l’inaspettata salvezza. Pentiti, diranno fra di loro, e per angustia di spirito si lamenteranno dicendo: «Questi è colui che una volta abbiamo tenuto come un oggetto di scherno, e per bersaglio di oltraggi. Insensati! Abbiamo stimato la sua vita una follia e la sua fine un

¹⁷⁹ Traduzione di Domenico Magnino, Milano 1991.

¹⁸⁰ Si vedano ad es. i commentari di Rudolf Pesch, *Il Vangelo di Marco*, 2 voll., Paideia, Brescia 1980-1982; Simon Légasse, *Marco*, Borla, Roma 2000; in particolare Christopher S. Mann, *Mark*, Anchor Bible, Doubleday, Garden City (NY) 1986.

disonore. Come mai è computato tra i figli di Dio e tra i santi è la sua sorte? Abbiamo dunque errato dalla via della verità, la luce della giustizia non è brillata per noi e il sole non è sorto per noi».

Così anche in *Siracide* 4,9.10: *Libera l'oppresso dalla mano dell'oppressore, senza essere timido nel dare il giudizio. Sii un padre per gli orfani e come un marito per le loro madri: così sarai tu vero figlio dell'Altissimo, che ti amerà più di tua madre.* Il *Testamento di Levi* 4,2 va nella medesima direzione: *L'Altissimo ha ascoltato la tua preghiera di separarti dall'ingiustizia e di divenire per lui figlio, servo e ministro del suo volto..* Anche nel vangelo di Luca, in 3,38, Adamo è chiamato figlio di Dio, e sarebbe interessante esaminare le implicazioni del Padre Nostro in questo senso: chi usa le parole di questa preghiera, si riconosce implicitamente figlio di Dio.

Per Luca, ad ogni modo, e forse anche per il centurione “storico”, Gesù era un “giusto”, nel senso sapienziale del termine, riconoscendo nell'esecuzione un errore giudiziario. Sviluppando questa linea interpretativa, ad esempio, G. Boccaccini sostiene:

Luca (23, 47) modifica il testo di *Marco* (15,39) ... sostituendo al termine «Figlio di Dio» la parola «giusto». Il fatto si spiega generalmente con l'insistenza di *Luca* sull'innocenza di Gesù (cfr. Lc. 23,13-16). Si dovrà ammettere tuttavia che è alquanto improbabile che *Luca* avrebbe modificato il testo se questo avesse significato la professione di fede nella divinità di Gesù da parte di un pagano, per sostituirlo con un riconoscimento di giustizia e di innocenza, importante sì, ma certo assai meno pregnante. A meno che il passo risuonasse ai lettori di allora in modo diverso da quello che significa per noi oggi, dopo duemila anni di cristianesimo. Allora i termini «Figlio di Dio» e «giusto» dovevano evidentemente suonare come sinonimi.¹⁸¹

Mi chiedo, però, se le cose stiano per forza così. Potrebbe essere, infatti, altrettanto possibile che Luca abbia interpretato le parole del centurione in Marco alla luce di una tradizione più antica, forse più autentica storicamente. Si deve poi sottolineare che, se è vero che nella tradizione soprattutto sapienziale, come abbiamo appena visto, l'espressione “figlio dell'uomo” indica il giusto, nel Nuovo Testamento (e quindi nel cristianesimo delle origini) l'espressione acquista un significato più propriamente messianico,¹⁸² approfondendo l'idea veterotestamentaria per la quale il re è il figlio di Dio per eccellenza, e di conseguenza applicando il titolo al Messia in quanto figlio di Davide¹⁸³. Si deve comunque fare attenzione al fatto che il termine non indicava la divinità di Gesù, bensì la sua funzione messianica.¹⁸⁴

Quali che fossero le intenzioni di Luca, a mio parere dobbiamo tenere conto, come vedremo nelle conclusioni, del fatto che l'espressione “figlio di Dio” in Marco ha una ben precisa valenza teologica che va ben oltre l'interesse storico dell'evangelista di riportare le esatte parole del militare.

Ci sono anche degli elementi interni al testo che sembrano andare nella direzione di una “confessione debole”, a cominciare dal particolare, di rado sottolineato nei commentari, che il centurione confessa che Gesù *era* il figlio di Dio. Perché usare il verbo al passato, se davvero aveva visto in Gesù il Messia? A questo si aggiunga soprattutto il fatto che nel testo greco la confessione del centurione non riporta l'articolo (letteralmente sarebbe “un figlio di Dio”). Anche questo elemento sembrerebbe sottolineare il fatto che Gesù, per il centurione, fosse un figlio di Dio “tra tanti”. L'espressione, però, va letta come se ci fosse l'articolo; così almeno secondo diverse grammatiche, dove si spiega che il predicato nominale, quando precede il verbo, non necessita di

¹⁸¹ G. Boccaccini, “Uomo, Angelo o Dio? Alle radici del messianismo ebraico e cristiano”, in *Il Messia tra memoria e attesa*, a cura di Gabriele Beccaccini, Morcelliana, Brescia 2005, p. 27.

¹⁸² Si vedano ad esempio Marco 1,1; Matteo 16,15; 26,63, Romani 1,4; 8,15

¹⁸³ Si vedano ad esempio: 2Samuele 7,14; Salmo 2,7; 89,27s.; Isaia 9,5.

¹⁸⁴ Si veda in particolare G. Boccaccini, “Uomo, Angelo o Dio? Alle radici del messianismo ebraico e cristiano”, in *Il Messia tra memoria e attesa*, a cura di Gabriele Beccaccini, Morcelliana, Brescia 2005.

articolo. Sovente viene riportato il parallelo evidente di un noto testo, cioè *Giovanni 1,1*.¹⁸⁵ Condivido su questo punto l'annotazione di R.T. France:

*For the centurion the definite article would probably have meant little and mattered less. It is Mark's readers for whom it matters, and for them, after so many and varied declarations already in this gospel that Jesus is the Son of God in a unique sense (1:1; 1:11; 3:11; 5:7; 9:7; 12:6; 13:32; 14:61-62) there can be no question. Whether or not they realised that the centurion was unlikely to have grasped the theological significance of the words he uttered, for them this is the final declaration, at the moment of his apparent failure that Jesus is the true Son of God, fulfilling on the cross his father's will.*¹⁸⁶

Un ultimo elemento controverso riguardo la confessione del centurione sta nella sua motivazione: *perchè* riconosce in Gesù il figlio di Dio? Sicuramente, fa notare chi sostiene la tesi della “confessione debole”, egli non poteva aver visto la cortina del Tempio squarciarsi; la cosa sarebbe inverosimile, data la posizione del luogo della crocifissione rispetto al santuario. La ragione dev'essere senz'altro trovata piuttosto nel gran grido prima di rendere lo spirito, oppure nella sua preghiera a Dio, elementi che possono aver mosso la compassione del plotone di esecuzione per un uomo pio che muore ingiustamente.

La tesi della “confessione debole”, sebbene abbia degli elementi interessanti a suo favore, mi sembra sollevare alcuni problemi che riprenderemo, però, nella conclusione; prima di arrivarvi vorrei ancora esaminare una contestazione radicale della linea esegetica finora esaminata.

3. Una contestazione radicale

A mia conoscenza, solo un esegeta muove un'obiezione radicale all'idea stessa che il centurione rende una confessione di fede, cioè Ched Myers, nel suo bel volume *Binding the strong man*.¹⁸⁷ La sua tesi sostanzialmente capovolge i termini della questione: lungi dall'essere una confessione, l'affermazione del centurione, che più avanti confermerà a Pilato la morte di Gesù, è un grido di vittoria di Roma.

Questa affermazione si inserisce nella prospettiva particolare di Myers, per il quale il vangelo secondo Marco costituisce un documento politico per eccellenza, in quanto *manifesto for radical discipleship*.¹⁸⁸ Questo esegeta, infatti, vuole riportare all'attenzione della critica l'importanza di una lettura politica di questo vangelo, leggendolo come *an ideological narrative, the manifesto of an early Christian discipleship community in its war of myths with the dominant social order and its political adversaries*.¹⁸⁹

In questa prospettiva, la storia di Gesù diviene un percorso di riscatto umano, opposto e alternativo all'ideologia ed alla società dominanti nel vicino Oriente antico occupato da Roma. A differenza di altre opere del Nuovo Testamento, come ad esempio l'Apocalisse, qui non si tratta tanto di mettere in evidenza l'uso di formule tratte dall'ideologia imperiale, in Marco praticamente assenti; al contrario, questa stessa apparente mancanza di un'influenza diretta fa pensare che, se è corretta la tesi per cui il testo fu scritto a Roma, Marco abbia

¹⁸⁵ Si veda ad esempio C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge 1953: *definite predicate nouns which precede the verb usually lack the article* (p.115).

¹⁸⁶ R.T. France, *The Gospel of Mark*, NIGTC, Grand Rapids, Michigan 2002, ad. loc. Questo esegeta segnala i seguenti titoli per approfondire l'argomento: P.B. Harner, “Qualitative Anathrous Predicate Nouns: Mark 15:39 and John 1:1” *JBL* 92 (1973) 75-87; E.S. Johnson “Is Mark 15:39 the Key to Mark's Christology?”, *JSNT* 31 (1987) 3-7; P.G. Davies, “Mark's Christological Paradox” *JSNT* 35 (1989) 3-18 (in particolare le pp. 11-12).

¹⁸⁷ Maryknoll, New York 1988.

¹⁸⁸ Idem, p. 11.

¹⁸⁹ Idem, p. 31.

deliberatamente scelto, perché troppo pericoloso, di evitare ogni riferimento critico alla propaganda imperiale romana o ancora più pericolose analogie tra Cristo e l'imperatore (vedi poco più avanti), preferendo costruire un "contro-mito" di salvezza.

Per quello che riguarda *Marco* 15,39, Myers sottolinea come alcuni aspetti siano stati – secondo lui - troppo sottovalutati:

- a. Il contesto immediato riporta tre reazioni alla crocifissione di Gesù, che evidenziano la sua apparente sconfitta: quella del centurione, (Roma ha sconfitto Gesù!); quella di Giuseppe di Arimatea (il Sinedrio ha sconfitto Gesù!) e quella delle donne (chi sono i veri discepoli).
- b. La divinità di Gesù è già evidente in 8,27-30 (la nota confessione di Pietro), quindi nella struttura letteraria del vangelo non è necessaria un'ulteriore confessione di fede (contro Schweitzer).
- c. La confessione del centurione *clearly betrays an imperial bias. It is yet another attempt to suppress political discourse in favour of theology.*¹⁹⁰
- d. La posizione del centurione è espressa con la locuzione *ex enantias autou*, che in tutto il resto del vangelo indica un atteggiamento di opposizione e non solo una posizione, quindi non può mostrare certamente la solidarietà del centurione nei confronti di Gesù; perché, infatti, qui la locuzione dovrebbe aver assunto un significato diverso rispetto alle attestazioni precedenti?
- e. In 15,44 il soldato ricompare per confermare la morte di Gesù, senza dare alcun segno di essere diventato discepolo in conseguenza della sua presunta conversione. Il centurione non ha abbandonato la sua fedeltà all'imperatore! Quindi non può essere considerato un discepolo, almeno nell'ottica di Marco, per il quale la confessione di fede comporta necessariamente il discepolato.
- f. Nel vangelo di Marco "figlio di Dio" è usato di rado come confessione di fede nella messianicità di Gesù, mentre in genere indica *the hostile response of those struggling to gain power over Jesus by "naming" him. And is not this view more appropriate to the political discourse of Mark to this point? Roma has triumphed over the Nazarene, he has been "named" by the executioner who pronounces him "dead" (15,44f.).*¹⁹¹

Lo stesso autore riassume così le sue conclusioni:

The only difference between the exclamation of the centurion and that of demon or high priest is that Jesus cannot silence or repudiate it, for he is dead. It is therefore up to the reader to discern. Our best clue lies in the third apocalyptic moment's contrariety to the first two. Whereas Elijah was "present" at both baptism (in the person of John) and the transfiguration (in the vision), at the cross it is those who deride Jesus who invoke Elijah. The heavenly (positive narrative coordinate) portents have been replaced with an earthly one: the rent sanctuary curtain (negative coordinate). And the "reliable testimony" from the clouds is here silent. Against all this, are we to see the centurion's words as trustworthy? If so, we will have failed to learn one of the most salient lessons of the whole story, which is that those in power indeed "know who Jesus is," and are out to destroy him, whereas those who follow him are often unsure who he is, but struggle to trust him nevertheless. In the end, the only reliable postexecution "witness" to Jesus will be a "young man," who tells the women that Jesus is alive and that the discipleship adventure may continue.¹⁹²

Per quanto affascinante possa essere questa interpretazione, la mia impressione è che Myers faccia dire al centurione quello che in realtà serve a lui per sostenere la sua tesi generale sul vangelo di Marco. Se è vero, infatti, che il centurione nei versetti seguenti non dà l'impressione di essere un

¹⁹⁰ Idem, p.393.

¹⁹¹ Idem p.394.

¹⁹² Idem p.394.

discepolo convertito alla causa di Gesù, è altrettanto vero che in 15,44 il suo ruolo è quello di semplice testimone della sua morte, un ruolo assolutamente neutrale che né indica né nega la possibilità del discepolato. In generale, le sue parole potrebbero avere il senso da Myers indicato solo se le potessimo leggerle come una domanda retorica (*era davvero questo il figlio di Dio?*) o come un'affermazione ironica (*già, era davvero questo il figlio di Dio!*). Nessuno dei due casi, mi sembra, ha dei reali appigli nel testo: le parole del centurione assomigliano veramente ad una confessione o una constatazione di innocenza. Anche il contesto letterario mi sembra portare in una direzione molto diversa da quella indicata da Myers, molto più nel senso indicato da Schweitzer (si vedano le conclusioni per ulteriori chiarimenti).

4. Una lettura politica?

Abbiamo visto come, in almeno due casi nell'ambito della ricerca esegetica su *Marco 15,39*, faccia capolino una possibile lettura politica del passo: Poibee sottolinea l'ammissione di sconfitta da parte del centurione, Meyers tenta una lettura globale del vangelo secondo Marco in termini politici. Anche Evans, nel suo commentario, sostiene che alla vista dello squarciarsi della cortina del Tempio, il centurione cambia la sua fedeltà da Cesare a Cristo.¹⁹³ Hanno ragione questi esegeti a sottolineare una caratterizzazione politica del versetto?

Personalmente, in termini generali sono d'accordo a evidenziare l'aspetto politico del Nuovo Testamento, perché, visto nel suo insieme, colpisce la misura in cui l'ideologia imperiale romana ha influito sull'elaborazione teologica proto-cristiana e soprattutto sul suo linguaggio. La percentuale di elementi antiromani nel Nuovo Testamento è proporzionalmente molto più alta del resto della letteratura giudaica contemporanea e questo non può essere trascurato nella nostra interpretazione attuale.

Attenzione, però, a non esagerare vedendo elementi politici ovunque compaia una parola o un'espressione legata in qualche modo a Roma e all'ideologia imperiale... Sono convinto che una sfumatura politica in questo passo ci sia, un po' nella linea di Poibee. L'ironia del fatto che un romano affermi di vedere in Cristo il *Divi Filius*, classico titolo imperiale, non può essere certo sfuggita a Marco, soprattutto se davvero questo vangelo è stato scritto a Roma. All'evangelista, però, in questo passo non interessa principalmente la contrapposizione con la *caput mundi*, quanto piuttosto la paradossale confessione di fede da parte di un pagano, che riconosce il Messia là dove i discepoli sono fuggiti e l'autorità ha crocifisso un ribelle.

5. Possibili conclusioni

Riprendendo le fila del nostro discorso, credo che l'esegesi del passo debba concentrarsi sulla narrazione marciana, lasciando da parte la ricerca degli elementi storici. Esaminare il passo alla luce della sua plausibilità storica, e quindi chiedersi se davvero un pagano può aver pronunciato una confessione di fede cristologia, mi sembra essere fuorviante. È necessario comprendere il testo partendo piuttosto dal presupposto che si tratta di un puro prodotto letterario, in cui gli eventuali elementi storicamente attendibili sono ormai amalgamati nella narrazione marciana, tendente con forza a mettere in luce la peculiare messianicità di Gesù.

Con questo non voglio dire che la storia si pura invenzione letteraria di Marco; semplicemente, gli elementi storici sono ormai fusi all'interno di una narrazione i cui elementi devono essere spiegati nel quadro della narrazione stessa. Marco vuole rappresentare un movimento simbolico che, dall'umiliazione e dall'intronizzazione sarcastica di cui Gesù è fatto oggetto da parte dei soldati romani, si muove verso il riconoscimento della figliolanza divina da parte proprio del capo del plotone di esecuzione.

¹⁹³ *Marc*, vol. 2, Word Biblical Commentary, Dallas 2001.

In particolare questo vale per la confessione del centurione: secondo la narrazione di Marco non può essere stato, infatti, solamente il modo in cui è morto Gesù, ad aver suscitato in lui il riconoscimento della verità. Il grido di Gesù non è nulla di più che un grido di dolore (come si vede bene dagli altri passi, in cui a gridare sono in genere i demoni; si vedano *Marco* 1,26 o 9,26). Marco vuole evidentemente legare la confessione del centurione a tutti gli eventi miracolosi e fortemente simbolici che avvengono nel corso della passione e della morte di Gesù. In questo caso può valere il parallelo con il racconto del *Cleomene* di Plutarco sopra citato: anche lì è la miracolosa comparsa del serpente, a protezione del corpo dai rapaci, a suscitare la “confessione” del passanti.

Piuttosto che un personaggio storico, noi dobbiamo vedere nel soldato romano un rappresentante simbolico della venuta dei gentili a Cristo, convinti sia dalla manifestazione della potenza di Dio nella debolezza di quest'uomo che muore sia dalla “rottura della tenda del Tempio”, cioè dall'apertura a tutti del Dio d'Israele. Non è certo un caso che il verbo *skizo*, squarciare, separare, sia usato in Marco solo qui e nell'episodio del battesimo (*Marco* 1:10), quando i cieli si aprono per manifestare la gloria di Dio. Guardando all'architettura narrativa del secondo vangelo, i vari elementi trovano la loro spiegazione e la loro armonia nel testo.

L'espressione “figlio di Dio” in bocca al centurione assume, dunque, il senso pieno tipico del cristianesimo delle origini, e riprende direttamente il primo versetto del vangelo: qui il centurione parla ormai la lingua di Marco e della sua comunità. Condivido in questo caso pienamente la posizione di J.R. Donahue e D.J. Harrington, per i quali:

The objection that a Gentile Roman soldier could not have meant what Mark means misses the point, since Mark is writing for Christian readers around 70 C.E. and the Markan Passion narrative is full of literary ironies. It's indeed ironic that in Mark's narrative the human being who correctly identifies Jesus as the Son of God should be the Gentile Roman soldier presiding at Jesus' death on the cross.¹⁹⁴

Il passo, dunque, costituisce una sorta di parabola, che rappresenta le ragioni della venuta dei gentili a Cristo, laddove gli ebrei (cioè i discepoli) scappano o restano lontani, incapaci di una confessione di fede fino alla manifestazione del risorto.

Per riprendere il titolo di questo seminario, che cosa ha visto l'ufficiale romano nel crocifisso che esala l'ultimo respiro? Forse il centurione della storia avrà soltanto visto un innocente, magari anche qualche cosa di più, un eroe... Nella narrazione di Marco, però, questa confessione diviene qualche cosa di più grande, tanto che attraverso i suoi occhi siamo noi stessi a vedere e riconoscere l'azione paradossale di Dio che si fa salvatore in quest'uomo sofferente sebbene giusto, ucciso sebbene innocente.

¹⁹⁴ J.R. Donahue e D.J. Harrington, *The Gospel of Mark*, Sacra Pagina, Collegeville, Minnesota 2002, p. 449.

«Lo spettacolo della croce» (Lc 23,47-49) come gloriosa epifania di Dio

Giuseppe Bellia*

Il vangelo di Luca è quello che più di altri ricorda in modo piano e ponderato le diverse reazioni dei testimoni presenti alla morte di Gesù in croce. Su questi pochi versetti (23, 47-49), l'esegesi ha già offerto linee interpretative approfondite e in parte convergenti che oscillano tra la ricostruzione critica delle fonti ipotizzate a fondamento dell'originale intervento redazionale lucano e l'enfasi posta sulla peculiare portata teologica della sua narrazione.¹⁹⁵ Questioni senza dubbio coinvolgenti di cui non ci occuperemo perché non rientrano nell'economia di questa sobria ricerca sullo «spettacolo della croce». Il nostro percorso partendo dal dato letterale tenderà a cogliere il senso della narrazione lucana per esplicitare non le molteplici implicazioni dei fatti tramandati dal terzo vangelo, già abbondantemente investigate con metodo diacronico e sincronico, ma soltanto le categorie interpretative sottese alla narrazione che permettono di cogliere una coerente prospettiva teologica e una conseguente interpretazione dello *spectaculum crucis* secondo Luca. Per un'informazione essenziale sui versetti del racconto lucano della morte di Gesù (23, 44-49), si deve ricordare che sono generalmente interpretati non derivanti da una fonte propria ma presi, con marcata autonomia rispetto a Matteo, dalla tradizione di Mc, anche se non sono da escludere tracce di una fonte non marciانا, verosimilmente orale, apparentata alla tradizione giovannea: è l'orientamento più sensato e oggi prevalente che anch'io condivido.¹⁹⁶ Prima tuttavia si deve precisare qualcosa riguardo all'epistemologia diffusa, e a volte anche un po' approssimativa, che sembra presiedere all'attuale indagine esegetica, per chiarire se interpretare la particolare redazione lucana come «epifania di Dio» ha un fondamento reale o è soltanto l'emozionante elaborazione teologica di una fervida intelligenza credente.

1. Tra metodo ed epistemologia

Il contributo dell'esegesi critica, secondo una prassi ormai consolidata, si è impegnato ad individuare i diversi strati del nostro testo in un confronto serrato e minuzioso con i sinottici, con

* Giuseppe Bellia, docente di Teologia biblica e preside alla Facoltà Teologica di Sicilia «S. Giovanni Evangelista» a Palermo.

¹⁹⁵ Si può vedere la sintesi offerta da R.E. Brown, *La morte del Messia. Un commentario ai Racconti della Passione nei quattro vangeli*, Queriniana, Brescia 1999, pp. 1310-1325 e anche 1347-1351; la bibliografia alle pp. 1008-1009. Inoltre vedi: F. Bovon, *L'oeuvre de Luc. Études d'exégèse et de théologie*, Cerf, Paris 1987; Id., *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel²1988; A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 23*, Frankfurter theologische Studien 26, Knecht, Frankfurt am M. 1978; J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, 2 voll., Morcelliana, Brescia 1985 (orig. ted. 1977); J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, 2 vols., Doubleday, Garden City New York 1981.1985; R. Harris, «The Origin of a Famous Lucan Gloss», *ExpTim* 35 (1923-1924) 7-10; G.D. Kilpatrick, «A Theme of the Lucan Passion Story and Luke 23, 47», *Journal of Theological Studies* 43 (1942) 34-36; R. J. Karris, *Il Vangelo secondo Luca*, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, Queriniana, Brescia 1997, 880-942; Id., «Luke 23:47 and the Lukan View of Jesus' Death», *Journal of Biblical Literature* 105 (1986) 65-74; Id., *Luc: Artist and Theologian*, Paulist, New York 1985; F.J. Matera, «The Death of Jesus according to Luke: A Question of Sources», *Catholic Biblical Quarterly* 47 (1985), 469-85; R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca. Analisi retorica*, Dehoniane, Bologna 2003 (orig. franc. 1988); B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, 2 voll., Paideia, Brescia 1996.1997; A. Poppi, *Vangelo secondo Luca*, in Id., *Sinossi e commento esegetico-spirituale dei Quattro Vangeli*, Messaggero, Padova 2004; G. Rossé, *Il Vangelo di Luca*, Città Nuova Roma²1995; L. Sabourin, *L'Evangelo di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1989 (orig. franc. 1985); H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca, Parte prima. Commento ai capitoli 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 1975; E. Schweizer, *Il Vangelo secondo Luca*, Paideia, Brescia 2000 (orig. ted.²1986); D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, Ancora, Milano 1992 (orig. ingl. 1988); P. Tremolada, «La teologia di Luca (1986-1996)», in *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 59-108.

¹⁹⁶ Così Brown, *La morte del Messia*, 50-54; Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 990.

Giovanni e anche con i vangeli apocrifi. La comparazione, attraverso le esclusioni, gli adattamenti, gli ampliamenti e le glosse redazionali, ha permesso di individuare gli apparentamenti e le probabili tradizioni consentendo così una ricostruzione ipotetica della lezione primaria giudicata idonea per raggiungere il vero messaggio dell'autore/redattore. Le stesse ultime letture esegetiche della passione di Luca non si sono discostate da questo canovaccio ermeneutico, mostrando ancora di più con la peculiare forma letteraria espressa dal terzo vangelo, il livello simbolico del linguaggio lucano che lascia intravedere tutta la sua robusta e fascinosa consistenza teologica. Naturalmente questo orientamento ermeneutico non era molto interessato ad apprezzare i segni e le tracce proprie dell'accadimento tramandato e, favorendo la ricerca dell'intento teologico della forma redazionale rispetto alla concretezza del *traditum*, ha finito con lo sminuire o in ogni caso con il trascurare la veridicità del sostrato storico narrato e il suo valore di attestazione così come è percepito dai *tradenti* e dunque dallo stesso Luca (1, 1-4). Ci si chiede allora che senso ha ricercare eventuali forme preevangeliche se ciò che è accaduto è ritenuto accessorio e quale vantaggio si ricava sotto il sole nell'affaticarsi a rinvenire fonti e tradizioni se ciò che è narrato è irrilevante: se il racconto non ha un'effettiva consistenza storica non si può pretendere che abbia un'autonoma autorevolezza testimoniale.¹⁹⁷

Si deve ancora precisare che anche l'apporto specifico recato dalla critica letteraria e strutturale che ha permesso di trovare una più adeguata sistemazione del passo all'interno della sequenza che va dall'esecuzione capitale di Gesù fino al riposo del sabato (23, 26-56), ha contribuito ad accentuare ulteriormente la lettura dell'autonomo impianto teologico di Luca rispetto al realismo dell'accadimento narrato. Questo approccio nondimeno si è mostrato attento a cogliere nella sequenza un'interpretazione alta che orienta verso le suggestioni o le allusioni teologiche lucane, facendo risaltare ora il movimento verso la nuova e vera creazione portata a conclusione dalla pasqua di Cristo nel sabato della sua sepoltura, ora il dispiegarsi della speranza cristiana verso la piena realizzazione dell'attesa di Israele che il giusto Giuseppe di Arimatea con il suo coraggioso gesto avvia a compimento.¹⁹⁸ Risultati considerevoli che peraltro sono conseguibili anche da un'attenta e onesta lettura confessante o spirituale. Sullo sfondo resta però sempre indefinita e inappagata l'ammissibilità della trama storica soggiacente ai fatti narrati. In questa sistemazione retorica oltretutto, i versetti da 47 a 49 occupano un posto defilato svolgendo un ruolo solo marginale che mortifica quel denso vocabolario della testimonianza dei verbi legati al «vedere», abbondantemente profuso in questo passo.¹⁹⁹ In un modo o nell'altro va sempre ricordato, anche per gli studi biblici, che la corretta applicazione di un metodo non basta a garantire l'affidabilità epistemologica dei risultati conseguiti.²⁰⁰

Senza lasciarsi impigliare da una concezione rievocativa e storicistica delle tradizioni evangeliche si deve riconoscere che a questo esito piattamente demitizzante non è estraneo il clima culturale che oggi sembra abbia irretito l'esegesi colta ingessando la ricerca storica, troppo attenta a commisurarsi con gli esiti e gli sviluppi editoriali e accademici, ormai sempre più dipendenti dal gradimento del mercato mediatico, diffidando della forza attrattiva della *sacra pagina* più che dell'irruzione incontrollata e non riconosciuta della propria soggettività nell'opera ermeneutica.²⁰¹ In realtà si deve osservare che negli ultimi anni, l'encomiabile sforzo interpretativo da più parti

¹⁹⁷ Su questa problematica storico-teologica, vedi G. Angelini, «Il racconto-base di Gesù esigenza superata? La funzione regolativa della narrazione elementare dell'evento, in vista dell'appello alla fede nella contemporaneità», in Aa.Vv., *Fede, ragione, narrazione. La figura di Gesù e la forma del racconto*, Milano 2006, 15-45; e soprattutto, per l'impianto storiografico e testimoniale del prologo lucano, vedi F.G. Brambilla, «I molti racconti e l'unico Gesù. La memoria Jesu principio di unità e diversità delle narrazioni evangeliche», in *ib.* 47-93.

¹⁹⁸ R. Meynet, *Il Vangelo secondo Luca*, 868-871 e 875-876.

¹⁹⁹ A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*, 54.

²⁰⁰ M.I. Finley, *Problemi e metodi di storia antica*, Laterza, Roma-Bari 1998, 82.

²⁰¹ Già negli anni '50 era iniziata quella progressiva «dissoluzione dell'oggetto» che spingeva lo storico a diffidare della propria oggettività: L. Febvre, *Problemi di metodo storico*, Einaudi, Torino 1992; H.-I. Marrou, *Tristezza dello storico. Possibilità e limiti della storiografia*, Morcelliana, Brescia 1999.

prodotto ha rischiato di separare in procedimenti autonomi e non comunicanti la critica testuale, l'indagine esegetica e la ricostruzione delle idee dell'autore, dimenticando un postulato che in passato era di dominio generale: la circolarità del processo ermeneutico che partendo dalla lettura esegetica conduceva alla penetrazione del pensiero teologico dell'agiografo e commisurando l'affidabilità di una tale comprensione con l'affinità di altre ricorrenze tematiche presenti nell'opera si procurava in questo modo un'ulteriore conferma della giusta direzione intrapresa dalla critica testuale nell'affrontare la forma narrativa.²⁰² Insomma, la *constitutio textus* richiede di essere compresa come atto ermeneutico complesso e integrato dove lo studio del testo, il suo commento e la comprensione delle idee teologiche devono procedere di pari passo verso una lettura organica e unitaria che accetta di presentarsi come plausibile e dunque sempre perfettibile, sempre rispettando l'insopprimibile alterità del testo e la sua capacità di influsso sull'interprete.²⁰³ Per questa ragione mi sembra opportuno, utilizzando i risultati delle fruttuose indagini precedenti, cominciare dall'antico esercizio della traduzione per raggiungere una comprensione più esatta del testo, oggetto di questa ricerca. In particolare si devono motivare le ragioni di una versione che si vuole più aderente al dato letterale e insieme impegnata a tener conto delle caratteristiche redazionali di Luca e della sua costante pratica narrativa. Il terzo evangelista dimostra un'attitudine costante a riformulare in modo più ordinato e lineare il materiale recepito dalle diverse fonti e tradizioni, per offrire una sua puntuale comprensione teologica.²⁰⁴

2. Il testo e la sua traduzione

Per rispettare lo sviluppo complessivo del dichiarato e programmatico intento redazionale lucano, come si evince dal prologo, e approfondire il senso e le prospettive dello spettacolo della croce mostrato sul monte che tutta l'umanità ha visto e che tutti gli uomini sono invitati a vedere, si deve necessariamente partire dall'ultimità redazionale accolta all'interno della contestualità canonica, cioè dal testo:

⁴⁷Διδw»n de« oJ e'katonta;rchß to\ geno/menon e'do/xazen to\n qeo\n le÷gwn: o;ntwß oJ a;nqrwpoß ouwtoß di÷kaiοß h™n.
⁴⁸kai« pa;nteß oi' sumparageno/menoi o;cloi e'pi« th\n qewri÷an tau/thn, qewrh/santeß ta» geno/mena, tu/ptonteß ta» sth/qh uJpe÷strefon. ⁴⁹Ei'sth/keisan de« pa;nteß oi' gnwstoi« aujtw^∆ aόpo\ makro/qen kai« gunai∆keß ai' sunakolouqouv sai aujtw^∆ aόpo\ thvß Galilai÷aß oJrw∆sai tauvta.

Una traduzione accettabile potrebbe essere la seguente.²⁰⁵

⁴⁷Vedendo allora il centurione l'accaduto, glorificava Dio dicendo: «veramente quest'uomo era giusto». ⁴⁸E tutte le folle che insieme erano presenti a questo spettacolo, avendo osservato le cose accadute, battendosi il petto ritornavano. ⁴⁹Stavano poi tutti i suoi conoscenti da lontano e le donne che l'avevano seguito insieme dalla Galilea a vedere queste cose.

²⁰² Basta citare B.J.F. Lonergan, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975, 200-211, che aveva già capito la funzione centrale della narrazione nell'ermenutica storico-biblica.

²⁰³ Vedi l'importante lezione di E. Betti, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, a cura di G. Mura, Studium, Roma 1987e la ripresa di G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Studium, Roma 1997², 272-278.

²⁰⁴ Vedi in proposito l'opera di F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel ²1988;); D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, 159-169; e lo studio di P. Tremolada, «La teologia di Luca (1986-1996)», in *Scuola Cattolica* 126 (1998) 59-108.

²⁰⁵ Vedi la traduzione proposta da A. Poppi, *Vangelo secondo Luca*, 498-499: «e tutte le folle accorse insieme a questo spettacolo, avendo osservate le cose accadute (se ne) ritornavano battendosi il petto».

L'esatta comprensione del testo in passato ha registrato problemi principalmente sulla dimensione semantica da assegnare a termini come $\epsilon^{\circ}\delta\omicron/\chi\alpha\zeta\epsilon\omicron\varsigma$ (glorificare)²⁰⁶, $\delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ (giusto)²⁰⁷ e $\gamma\upsilon\omega\sigma\tau\omicron\iota$ («conoscenti»)²⁰⁸. Ora mentre su tutti questi termini c'è stata una considerevole riflessione filologica, esegetica e anche teologica che sembra avere ormai assorbito ogni residua interrogazione, e su cui dunque non ci soffermeremo, sul significato e sulla traduzione più confacenti di $\gamma\epsilon\omega\upsilon\tau\iota\div\alpha$ si trova in letteratura e nei commenti solo qualche accenno fugace e scontato che non sembra aver ereditato la lezione patristica.

Tralasciando di prendere in considerazione gli interessanti dettagli testuali, tipicamente lucani e già investigati, come l'attitudine ad evitare i latinismi ($\epsilon^{\circ}\kappa\alpha\tau\omicron\tau\alpha\zeta\rho\chi\theta\varsigma$ invece di $\kappa\epsilon\tau\upsilon\rho\iota\div\omega\upsilon\varsigma$), a preferire i settantismi ($\epsilon^{\circ}\delta\omicron/\chi\alpha\zeta\epsilon\omicron\varsigma\ \tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\omicron\nu$)²⁰⁹ e altre notazioni linguistiche di minor rilievo²¹⁰, prima di affrontare la portata semantica di $\gamma\epsilon\omega\upsilon\tau\iota\div\alpha$, mi sembra utile attirare l'attenzione

²⁰⁶ Il vangelo di Luca scandisce in una sorta d'inclusione di lode una progressione di glorificazione dell'agire di Dio, non altrimenti chiarito nei modi in cui realizzarla che inizia con Elisabetta (Lc 1, 42), continua con Maria (1, 46ss), è ripresa dai pastori (2, 20) e dal cieco di Gerico (18, 43) per concludersi con l'ufficiale romano (23, 47); su questo vedi B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, II, 122-123; F.J. Matera, «The Death of Jesus according to Luke», 479-481. Per R.J. Karris, *Luke: Artist and Theologian*, 110, glorificare Dio in Luca (vedi: 2,20; 5,25.26; 7,16; 13,13; 17,15; 18,43) significa riconoscere e rispondere al suo appello salvifico.

²⁰⁷ In Luca la designazione di giusto, in conformità all'esemplarità biblica della giustizia-*sedaqah*, non serve a misurare l'uomo secondo convenzionali parametri legalistici o secondo astratte norme di tipo giudiziario, ma assume una precisa valenza religiosa e morale, caratterizzata soprattutto dalla concreta vita di relazione che il credente stabilisce con il suo Dio, con la sua comunità e con il mondo che abita, superando così l'osservanza della correttezza formalistica della lettera per aprirsi alla novità dell'imprevedibile agire divino (Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 988-989). In questa precisa prospettiva l'appellativo di giusto lo troviamo in Luca riferito a uomini e donne dalla condotta esemplare come Zaccaria, Elisabetta (1, 6) e Simeone (2, 25) o come l'intrepido Giuseppe di Arimatea (23, 50) che sembrano confermare l'incontro di Israele con il suo Messia o anche ad un militare della coorte Italica come Cornelio, ritenuto *giusto* e timorato di Dio (At 10, 22). Luca tuttavia intenzionalmente sembra voler mettere in parallelo l'attesa di consolazione di Simeone con quella del Regno di Dio di Giuseppe, quasi a suggellare la testimonianza che a Gesù di Nazaret, oltre all'ufficiale romano, rende un rappresentante ufficiale del popolo d'Israele (Meynet, *Il vangelo secondo Luca*, 871;).

²⁰⁸ *Gnóstós/ói* ricorre una dozzina di volte in Luca/Atti, in espressioni che richiamano qualcosa di conosciuto, privando così il termine di ogni valido riferimento. Molti studiosi pensano che Luca potrebbe intendere od includere in questa espressione gli Undici. Luca, informato della tradizione secondo cui gli Undici non erano presenti nel luogo del cranio, non osò menzionarli per nome: il suo indicarli solo dopo la morte di Gesù collocandoli a distanza sarebbe un ulteriore segno della delicata sensibilità lucana riguardo alla debolezza dei primi seguaci di Gesù. Un'altra proposta vuole includere tra i $\gamma\upsilon\omega\sigma\tau\omicron\iota$ i parenti di Gesù, uomini e donne, trovando così una qualche forma di parallelismo con l'inclusione che si trova in Giovanni (19, 25-27) della madre di Gesù presente presso la croce. Si è osservato però in proposito che difficilmente qualcuno in «Oriente avrebbe mai preso in considerazione una donna come discepolo del Messia» (J. Klausner, *Jesu von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, Jerusalem ³1952, 492). Infine, una terza indicazione, per alcuni la più plausibile, è che Luca oltre ai Dodici, usi questa descrizione sfumata per designare altri discepoli e/o amici di Gesù, vedi i settanta(due) discepoli menzionati in 10,1.17. In questo caso Luca, ancora una volta, concorderebbe, indirettamente, con *Gv* 19,26-27 che colloca presso la croce il discepolo innominato che Gesù amava e forse anche con *Mc* 14,51-52 che descrive un certo giovane che segue Gesù dal Getsemani (J.A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke*, II, 1520; Brown, *La morte del Messia*, 1322-1325; Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 990, n. 202).

²⁰⁹ Non si deve dimenticare che Luca scrive quasi «sous le charme du livre sacré des Hébreux», sino ad imitarne sovente lo stile: S. Antoniadis, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style*, Paris 1930, 363; o, come afferma H.J. Cadbury, «the vocabulary of Luke [...] has its natural affiliations with the Greek of the Bible» (*The Style and Literary Method of Luke*, Cambridge 1920, Repr. New York (1969) 38. Con questo, Luca non perde le finezze e la delicatezza «dans le choix et l'emploi des mots qui est la marque d'un écrivain nourri aux disciplines classiques» (E. Delebecque, *Études grecques sur l'Évangile de Luc*, Paris 1976, XXIV). Luca tuttavia è scrupoloso nell'evitare il ricorso a neologismi o nell'uso di parole che possono suonare ambigue per i suoi lettori pagani (*ibid.*).

²¹⁰ Da ricordare la predilezione lucana per il participio sostantivato ($\tau\omicron\nu\ \gamma\epsilon\omicron\upsilon/\mu\epsilon\omicron\upsilon\ \epsilon\tau\alpha$) $\gamma\epsilon\omicron\upsilon/\mu\epsilon\omicron\upsilon$, l'impiego del prefisso $\sigma\upsilon\upsilon$, spesso aggiunto a forme verbali anche composte (vedi $\sigma\upsilon\alpha\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\gamma\omicron\upsilon\upsilon\varsigma\alpha\iota$ e $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\rho\alpha\gamma\epsilon\omicron\upsilon/\mu\epsilon\omicron\upsilon\iota$ = *stare insieme presso*), l'uso abbondante di *hapax* (vedi qui $\sigma\upsilon\mu\pi\alpha\rho\alpha\gamma\iota\div\omicron\mu\alpha\iota$ e $\gamma\epsilon\omega\upsilon\tau\iota\div\alpha$) e la ripetizione voluta dell'aggettivo $\pi\alpha\zeta\eta\tau\epsilon\varsigma$, per un'idea di totalità molto cara al nostro agiografo (Rossé, *Il vangelo di Luca*, 991 e B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, II, 128).

sulla correttezza della traduzione adottata che cerca di recuperare e porre in evidenza tre diverse notazioni linguistiche e concettuali. Dapprima è bene riflettere sul valore assertivo o di contrasto da attribuire all'uso isolato della particella *de* che aiuta a scandire la pluralità e la qualità partecipativa dei personaggi coinvolti.²¹¹ In seguito ci si soffermerà sulla centralità drammatica dell'azione personale e insieme corale del vedere espresse dal nome/verbo *gewri÷a gewrew* che, come in un crescendo, punta a fare emergere ^{la funzione testimoniale} del racconto.²¹² Infine si evidenzierà il ruolo di coordinazione da assegnare alla particella *kai*« che precede *gunai÷keß* che sembra voler integrare tra i testimoni diretti, accanto alle donne presenti alla croce da lontano,²¹³ anche il gruppo ampio e variegato di discepoli e conoscenti.²¹⁴ Si può così segnalare il distinto ruolo svolto da questa terza cerchia di spettatori, più esterna e silenziosa, che non sembra tradire emozioni di sorta davanti allo «spettacolo della croce», come se a questo gruppo spettasse solo un compito oggettivo di testimonianza da attestare. Forse in questa descrizione degli spettatori che si tengono lontano dalla croce si può rinvenire una traccia delle spietate consuetudini praticate dai romani nelle esecuzioni capitali: secondo le testimonianze di Tacito (*Annales*, VI 10. 19), Svetonio (*Tiberius*, 61) e Giuseppe Flavio (*Bell. Jud.*, V 11,1)²¹⁵ non era permesso ad amici e parenti, donne comprese, di manifestare segni di dolore o di lutto davanti ai crocifissi, potendo sostare solo in silenzio e da lontano.²¹⁶

Da questa traduzione mi sembra che possa emergere dunque con maggiore evidenza la differente reazione che la terza categoria di testimoni oculari ha di fronte alla morte del Crocifisso. Conoscenti e donne stanno lì a testimoniare non solo la morte di Gesù, ma anche tutto ciò che questa morte ha cominciato a produrre nel centurione e nelle folle. Verosimilmente si tratta di quegli *aujto/ptai* cui nel prologo (1, 2) Luca affida la sua autorevole fonte di conoscenza²¹⁷. Il brano anche se costruito redazionalmente per illustrare la comprensione teologica che la comunità di riferimento aveva della morte del Signore, si propone di assolvere un indubbio ruolo di attestazione storica volendo confermare, attraverso una molteplice e mirata testimonianza di spettatori, la veridicità di quanto accaduto in quei giorni a Gerusalemme e da tutti notoriamente risaputo, come è dato per scontato dal racconto dei discepoli di Emmaus all'ignaro e misterioso viandante nella sera (24, 18).²¹⁸ Saremmo quindi davanti ad preciso procedimento testimoniale che si pone in coerente continuità con quanto affermato da Luca nel prologo dove si accennava sia all'antichità e affidabilità dei tradenti (*oi° aóρΔ aórchvß aujto/ptai* 1, 2), sia alla solidità (*aósfag̃leia* 1, 4) del *traditum*.²¹⁹

²¹¹ Vedi Meynet, *Il vangelo secondo Luca*, 868.

²¹² Rossé, *Il vangelo di Luca*, 988.

²¹³ Secondo R. Riesner, *Golgota und die Archäologie*, in *Bibel und Kirke* 1(1985) 24, le donne hanno potuto osservare la scena dalle mura della città vicine al luogo della crocifissione; ma l'ipotesi non sembra sufficientemente argomentata.

²¹⁴ In parte condivisibile la tesi di J.-M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus*, Gabalda, Paris 1979, 48 che interpreta il *kai*« che precede *gunai÷keß* come sottolineatura di un'unica azione. Giustamente però si deve ricordare che «in ogni caso, non si dovrebbe permettere che una speculazione degli studiosi circa questi uomini osservatori [*gnwstoi*«] adombri l'interesse principale in Luca al v. 49, vale a dire le donne che sono parte del suo parallelismo con le altre donne prima della crocifissione» (Brown, *La morte del Messia*, 1325).

²¹⁵ Lo stesso racconta (*Bell. Jud.*, II 14,9) che il crudele procuratore romano Gessio Floro abbia costretto delle donne a crocifiggere con le loro mani i figli in tenera età.

²¹⁶ Da ricordare la lettura contestuale di L. Schottroff, *Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu*, in: *Evangelische Theologie* 42(1982) 5.

²¹⁷ La solidità della testimonianza (*aósfag̃leia* 1, 4) ricercata e dichiarata in modo quasi programmatico da Luca nel prologo (*oi° aóρΔ aórchvß aujto/ptai* 1, 2), per l'evangelista fonda non solo l'attendibilità della sua narrazione, ma anche e soprattutto la certezza della fede della comunità (J. Ernst, *Il Vangelo secondo Luca*, I, 65-74; F. Bovon, *Vangelo di Luca. Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 2005, 39-54; B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, II, 130).

²¹⁸ A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*, 56.

²¹⁹ H. Schürmann, *Il Vangelo di Luca*, 73-96, in particolare p. 81. Tra i diversi studi segnalo: R.J. Dillon, «Previewing Luke's Project from His Prologue (Luke 1:1-4)», *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 205-227; F. Manzi, «Memoria, identità e tradizione della Chiesa nell'attestazione narrativa dei vangeli», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 445-499.

3. qewri÷a qewrh/santeß

Considerando adesso il termine qewri÷a si deve ricordare che nel greco profano è voce conosciuta con vari significati sempre però indicanti realtà esterne percepibili, tangibili che additano fatti pubblici contrassegnati da notorietà e movimento come ad esempio la rivista di milizie, le cerimonie religiose, le processioni solenni; insomma il termine allude o fa riferimento ad un avvenimento esteriore, oggettivo, visibile, dinamico, quasi ad una sorta di scena teatrale e quindi propriamente ad uno spettacolo²²⁰. Nel greco dei LXX il lemma non compare nei libri protocanonici mentre è presente solo quattro volte nei deutero-canonici con il significato sopra indicato di avvenimento spettacolare (2Mac 5, 26; 3Mac 5, 24 e Dan 5, 7) e una sola volta s'incontra come visione avuta in sogno (2Mac 15, 12). Nel greco neotestamentario qewri÷a è un hapax e appare l'unica volta solo nel racconto della passione di Luca e ha il significato molto realistico di cosa evidente, di scena manifesta o meglio di spettacolo, dal momento che il termine fa riferimento all'accadimento della morte in croce di Gesù (το\ geno/menon) o, più verosimilmente, alle cose accadute (τα\ geno/mena) con la sua pubblica crocifissione e morte, accompagnata da segni pubblicamente noti e prodigiosi che inducono il centurione a glorificare Dio e le folle a battersi il petto²²¹. Questo significato sembra più plausibile dal momento che le folle, quasi in una sorta d'inclusione, proprio attorno alla croce sono già segnalate attente ad osservare quanto accade su quel luogo chiamato «cranio» (23, 35)²²². Inoltre, se si tiene conto di un'analogia disposizione sequenziale presente in 5, 25-26, dove il paralitico guarito che torna a casa glorificando Dio induce quanti hanno assistito all'eccezionale evento (ει\ϑdomen para\doxa) a stupirsi e a glorificare Dio a loro volta, si potrebbe arguire che tra le cose osservate dalla folla al Calvario, oltre alla morte di Gesù, c'era anche la sorprendente e personale confessione dell'ufficiale romano. Davanti a questa morte senza uguali per l'ingiusta esecuzione di un uomo «giusto»²²³, palesemente vicino, intimo a Dio e a Lui fiduciosamente abbandonato, anche nel momento supremo della sua fine ingloriosa, dalla pubblica e qualificata reazione del centurione pagano, dalle sue inusitate parole di lode a Dio, le folle sarebbero avremmo compreso che stava accadendo qualcosa di inaudito che li coinvolgeva, spingendole a battersi il petto²²⁴.

Se si prende in considerazione la ricostruzione proposta dal Meynet, tra i sette passi in cui si struttura l'intera sequenza della morte e sepoltura (23, 26-56) al centro vi sarebbe il quarto che richiama la regalità irrisa e tuttavia dichiarata pubblicamente dall'iscrizione di condanna (23, 38)²²⁵. I versetti di cui ci occupiamo costituirebbero una parte omogenea formata da tre segmenti che rispondono concentricamente al movimento del primo passo, dove la presentazione di quelli che accompagnano Gesù, dalla figura solitaria di Simone di Cirene (23, 26), a una gran folla di popolo e di donne (27) che si battono il petto (27b), corrisponde in successione il personaggio unico del centurione che loda Dio (47), tutte le folle che si battono il petto (48) e le donne che in silenzio osservano tutte queste cose (49)²²⁶. Sempre seguendo questo schema di composizione, si nota che nel settimo passo (23, 47-56), la prima parte (versetti da 47 a 49) si colloca in modo speculare rispetto alla terza parte (54-56), richiamando il segmento centrale della prima parte che descrive l'atto del guardare delle folle (48ab) e quello analogo della terza dove però a guardare sono soltanto le donne (55b). La discordanza in questo caso sarebbe intenzionale dal momento che oggetto del guardare non è più quanto è accaduto (το\ geno/menon), ma la tomba (το\ mnhmei\von): l'effetto di questa dissonanza è di ottenere per contrasto che lo spettacolo della croce si prolunga

²²⁰ Coglie bene questa spettacolarità teatrale e insieme liturgica del racconto lucano B. Prete, *La passione e la morte di Gesù nel Vangelo di Luca*, II, 126, n. 9, che traduce qewri÷a con «scena»: «e tutte le folle che erano convenute per questa scena».

²²¹ Vedi GLNT IX 463-465.

²²² Kai« ei*sth/kei oJ lao\ß qewrw\on: lo richiama Fitzmayer, *The Gospel according to Luke*, II, 1520.

²²³ Senza entrare in merito alla dibattuta questione sulla differente confessione del centurione presente in Mc e quella riportata da Lc, si può comunque affermare che «giusto» ha qui un significato ampio da comprendere nella doppia accezione di «innocente» e di «giusto» in senso biblico (Rossé, *Il Vangelo di Luca*, 989). L'ufficiale romano davanti alla morte esemplare di questo insolito condannato insieme alla innocenza di Gesù, in contrasto con la catena di accuse false rovesciate su questo uomo, coglie la sua diversità di uomo giusto, rimasto fiducioso e fedele al suo Dio fino in fondo e sente di doverne dare pubblica testimonianza. Qui, forse, siamo di fronte ad una delle più antiche professioni di fede in Gesù «il Giusto».

²²⁴ Così Brown, *La morte del Messia*, 1319.

²²⁵ R. Meynet, *Il vangelo secondo Luca*, 872-873.

²²⁶ *Ibid.* 868-871.

nell'atto compiuto solo dalle donne di guardare come è posto il corpo di Gesù, preparando così con abile anticipazione drammatica la successiva sorpresa che proprio le donne avranno nel vedere la tomba vuota²²⁷.

Pur apprezzando l'intento ermeneutico dispiegato in questo tipo di lettura, in realtà la narrazione avvincente della morte di Cristo, secondo l'agile e raffinata scansione lucana, non sembra orientata verso l'iscrizione della condanna «questi è il re dei Giudei» del versetto 38, com'è stato ricostruito dal Meynet, ma sembra puntare e culminare proprio nella stessa morte del crocifisso. Una lettura verticale coglie con maggiore prontezza la drammaticità del movimento narrativo perché accetta di percorrere da una scena all'altra lo sviluppo sequenziale proposto dall'agiografo verso il naturale punto di approdo in cui il racconto conclude la sua coerente prospettiva d'insieme. Lo stesso atto del vedere delle folle-popolo si sviluppa e cresce con ritmo sostenuto verso la $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$, da tutti osservata, della morte di Gesù, passando così dalla sequela «di popolo e di donne che si battevano e facevano lamenti su di lui (23, 27) e dall'osservazione simpatetica del «popolo che stava ad osservare» (23, 35) al pentimento pubblico («battendosi il petto ritornavano»: 23, 48)²²⁸. La ricercata paranomasia adoperata da Luca per richiamare l'attenzione sul vero oggetto del guardare ($\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$ [...] $\kappa\epsilon\omega\rho\eta/\sigma\alpha\tau\epsilon\beta\eta$) serve a indicare che il culmine dell'accadimento era proprio l'abbandono orante (Sal 31, 6) con cui il Figlio rendeva il suo spirito a Dio invocato come suo Padre (23, 46). Luca mostra che per tutto il tempo angosciato della sua agonia, la preghiera di Gesù incessante e fiduciosa saliva a Dio (22, 41-45) e sul punto di finire, toccando l'abissale profondità della morte, secondo l'istruzione del salmo (131, 2-6) ancora volge a Dio il suo ultimo grido.²²⁹ In questo svuotamento massimo dell'uomo Gesù, il Figlio e quindi della stessa divinità, anche per Luca come per Giovanni, è posta la più sconcertante visibilità del Dio invisibile, lo spettacolo inaudito e inarrivabile che quasi in rappresentanza di tutta l'umanità, secondo la precisa memoria ricostruita da Luca, una porzione di tutta l'umanità ha potuto vedere, comprendere e testimoniare con diversa partecipazione e intensità: dal popolo di Israele all'ufficiale romano, uomini e donne, discepoli e oppositori²³⁰.

Il legittimo sforzo di comporre il materiale della sequenza dentro una convincente gabbia retorica, con il suo movimento simmetrico o concentrico, non deve sacrificare al parallelismo di corrispondenze, in parte stentate se non addirittura forzate, la complessa articolazione narrativa che con scioltezza ruota e cresce verso l'atto del vedere la morte del Crocifisso, l'incommensurabile e attraente spettacolo della croce così come con più sobria e avvincente misura ci è tramandato dalla mano di Luca.

4. Lo spettacolo della croce come epifania

Illustrare i moduli interpretativi con cui Luca ha compreso teologicamente la morte di Gesù potrebbe aiutare ad ambientare le linee teologiche che confluiscono o si dipartono dal nostro brano. Sarebbe però un impegno troppo gravoso e bisognoso di molte conferme per cui è più prudente e produttivo limitarsi a ricordare alcuni tratti essenziali e condivisi. Complessivamente produce una

²²⁷ Non convince l'interpretazione riduttiva di chi distingue tra il fissare delle folle oziose come inebetite davanti allo spettacolo della croce (*the idle crowds "gazing at" the spectacle*) e l'osservare attento delle donne (Fitzmayer, *The Gospel According to Luke*, II, 1521). Giustamente è stato osservato che le folle in Luca «difficilmente sono descritte come oziose e la trasformazione verso il pentimento che esse sperimentano dall'osservare (nome e verbo) è significativa» (Brown, *La morte del Messia*, 1321, n. 73).

²²⁸ Brown, *La morte del Messia*, 1318-1319 spiega come «le 'folle' rappresentano il 'popolo' che Luca ha menzionato in precedenza e durante la crocifissione, come si può notare osservando le tre parole chiave nei tre passi.

23,27: Lo [Gesù] seguiva una gran folla di *popolo*

23,35: Ed il *popolo* stava ad OSSERVARE

23,48: Tutte le folle che erano accorse per l'OSSERVAZIONE

(Nel primo e nel terzo passo c'è un riferimento successivo alle donne, rispettivamente di Gerusalemme e galileo). In precedenza, nel processo romano (23,13-18) il popolo, come i capi dei sacerdoti e le autorità, era ostile a Gesù, richiedendo la sua morte (come la 'folla' ostile in 22,47).

²²⁹ A. Büchele, *Der Tod Jesu im Lukasevangelium*, 52-53; vedi anche L. Monloubou, *La preghiera secondo Luca*, EDB, Bologna 1989.

²³⁰ Su questa concordanza e su altre analogie tra il racconto e la teologia di Luca e Giovanni vedi Brown, *La morte del Messia*, 116-122.

certa impressione il fatto che il terzo Vangelo disegni un racconto della passione a tinte meno caliginose e aspre: la forza sanante che si sprigiona dal sacrificio di Cristo contagia tutto e tutti, guarisce chi è stato ferito di spada, salva un ladrone pentito, perdona i suoi crocifissori e mette addirittura concordia tra gli stessi suoi giudici tra loro nemici. Folle ed oppositori, autorità civili e giudei, donne e conoscenti non hanno quel contorno di ostilità o di gretta indifferenza che con misura traspare negli altri evangeli.²³¹ Giustamente è stato detto che il tratto complessivamente più incisivo del racconto lucano della passione è la morte serena e composta di Gesù dall'evangelista/redattore descritta con mano lieve e sicura.²³²

In questo contorno di gaudiosa misericordia si iscrive l'atto del vedere lucano come luogo di un'opera insieme umana e divina che ci interpella con ritmo incalzante fin dalle prime movenze della narrazione lucana, facendo risaltare quel ruolo di Figlio di Dio che ripone pienamente nel Padre la sua fiducia proprio attraverso la morte.²³³ Dai pastori chiamati a vedere lo spettacolo di un bimbo appena nato (2, 15) fino ai conoscenti testimoni della sua morte in croce (23, 48), senza cedere a facili inclusioni, si può tracciare un percorso pedagogico e quasi sacramentale del vedere secondo Luca su cui vigila lo stesso rabbi Galileo che lungo la via pone domande precise e coinvolgenti: «che cosa siete andati a vedere» (7, 24-26). In verità l'uomo non è educato a vedere perché nella sua fragilità è attratto da ciò che appare, da ciò che fa rumore nel tempio (21, 1) e quando nel luogo santo finalmente vede quanto viene da Dio ne resta turbato come Zaccaria (1, 12). In verità l'uomo non sa e non può vedere alla maniera di Dio: dove l'uomo eccitato vede il suo potere, Gesù coglie la sconfitta di satana (10, 18). Per questo non sa riconoscere il Risorto quando appare nella sua gloria scambiandolo per un fantasma (24, 37). Deve allora imparare a vedere e, invogliato da Lui, deve fare esperienza del Signore (24, 39), per guardare finalmente con l'occhio stesso di Dio che è misericordioso e paziente verso tutti che ha compassione del dolore di una vedova per la morte del suo figlio (7, 13) o come il samaritano è mosso a pietà verso chi si era imbattuto nei briganti (10, 33) o ancora come il padre della parabola che commosso corre incontro al figlio perduto che a lui ritorna (15, 20). Solo Dio vede il cuore dell'uomo e non gli sfugge il dono della povera vecchia (21, 2) e a chiunque lo cerca con cuore sincero, come Zaccheo che accetta di non poterlo vedere per la sua bassa statura, lui con gratuita sollecitudine si fa incontro decidendo di andare a cenare nella sua casa (19, 3-4). Condurre l'uomo dal vedere distratto e interessato del sacerdote e del levita (10, 31-32) o dal vedere meschino e ipocrita del fariseo (11, 38) e da quello altezzoso dei benpensanti (19, 7) o dal guardare superficiale e vacuo del potente (9, 9 e 23,8), fino allo sguardo pentito di Pietro che scopre la sua realtà di uomo peccatore davanti a Cristo (5, 12), è una lenta opera di discernimento (12, 54). Allo stesso modo, educare il popolo perché passi da un vedere curioso e passivo (23, 35) ad un guardare che porta alla lode (18, 43) o alla coraggiosa testimonianza di innocenza del centurione (23, 47) o ancora al pentimento delle folle (23-48) è un'opera di conversione mossa dall'azione discreta dello Spirito che impegna tutta la vita ed ha come punto di partenza e di approdo quegli occhi del cuore, o meglio gli occhi della fede che Dio stesso ci vuole donare, educandoci così a vedere colui che abbiamo trafitto (24, 39). Viene da qui la feconda speculazione patristica che, dalla scuola alessandrina di Clemente, con Origene giunge ad Evagrio Pontico e allo Pseudo-Dionigi per ricevere una sua precisa connotazione in Massimo il Confessore. Nella $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\alpha$ lucana si coglie quella esperienza contemplativa di Dio propria della tradizione monastica che riceve una «piena intelligenza» cerca di «penetrare nella perfetta conoscenza del mistero di Dio» (Col 2, 2-3).²³⁴

²³¹ D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, 146: «Luca, sia pure in modo sottile, dimostra già il potere salvifico della morte di Gesù».

²³² Brown, *La morte del Messia*, 1202-120.

²³³ Così M. Hengel, *Figlio di Dio, L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Paideia, Brescia 1984; D. Senior, *La passione di Gesù nel vangelo di Luca*, 164-166.

²³⁴ Così riassume G. Dossetti, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Il Mulino, Bologna 1997, 105-108 il senso da assegnare a questo termine: «In questo senso la parola $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\alpha$ ha avuto grande e lunga fortuna. Essa, e i suoi derivati – prima di tutto $\beta\iota\omicron\varsigma$ $\theta\epsilon\omega\rho\eta\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$, cioè la vita contemplativa – è passata dal linguaggio filosofico a quello religioso a quello propriamente cristiano

In Esodo si legge che Mosè volle avvicinarsi a vedere lo spettacolo di un roveto che ardeva senza consumarsi (3, 2-3): in questo passo il testo della Settanta non ha $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$ ma $\omicron\phi\rho\alpha\mu\alpha$ ($\omicron\iota\gamma\omicron\mu\alpha\iota\ \tau\omicron\ \omicron\phi\rho\alpha\mu\alpha\ \tau\omicron\ \mu\epsilon\delta\iota\gamma\alpha\ \tau\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\tau\omicron$). Per uno come Luca che scriveva sotto il fascino del greco biblico dei LXX, aver scelto $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$ e non $\omicron\phi\rho\alpha\mu\alpha$ per descrivere lo spettacolo della croce deve essere stata un'opzione quanto mai selettiva ed espressiva: $\omicron\phi\rho\alpha\mu\alpha$ sa di visione, di sogno, di interiorità, di estasi, mentre $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$ è spettacolo, cosa estrinseca, realtà visibile e vista che deve essere testimoniata e tramandata senza il pathos di emozioni facili e senza l'enfasi di una soggettività non contenuta che non ha compiuta avvertenza di ciò che vede e di cui deve rendere conto.

Se il roveto che arde senza consumarsi è segno dell'infinita umiltà di Dio che non dissolve la sua sovrana onnipotenza, se è simbolo di un amore che nel suo perdersi infinito non si annulla, la $\kappa\epsilon\omega\rho\iota\delta\iota\alpha$ della croce invece è concretezza, è tangibile effettività di cui è possibile contemplarne i frutti di pacificazione e di conversione. Realtà di una parola che si è fatta storia nella carne crocifissa sotto Ponzio Pilato ma glorificata fino in cielo sotto gli occhi dei discepoli (At 1, 9) che ritornano in città pieni di gioia, lodando Dio (Lc 24, 52-53). È il lieto annunzio, è l' $\epsilon\upsilon\eta\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota\omicron\iota\omicron\upsilon\omicron$ che chiede di essere annunciato e tramandato. L'epifania di Dio nel crocifisso non è visione surreale, non è metafora etica, né proiezione spiritualistica di una teologia esasperata, ma è racconto simbolico, e dunque reale e teologicamente significativa, è testimonianza di una morte vista nel suo dilatarsi divino che procura lode, pentimento e vita: è uno spettacolo che non finisce di attirare e che adesso chiede, anche a noi, di essere conservato e trasmesso.

(producendo in questo equivoci, di cui non si è mai liberato a fondo). Nel pensiero cristiano si è *sensim sine sensu* sostituita alla parola propriamente originaria di $\gamma\upsilon\omega\sigma\iota\varsigma$ (*ibid.*, 106).

«IN LUI SONO NASCOSTI TUTTI I TESORI DELLA SAPIENZA E DELLA CONOSCENZA» (COL 2,3)

Romano Penna*

Quando si riflette sull'evento della croce di Cristo, facendone esplicito argomento di discorso, non è possibile ignorare l'apporto ermeneutico proprio dell'apostolo Paolo, che del Crocifisso è stato, per così dire, il più grande 'cantore' nell'ambito delle origini cristiane. Perciò, la sessione pomeridiana del convegno è stata sostanzialmente consacrata a lui con ben tre relazioni. In più, come era necessario, se ne è dedicata una specifica all'Apocalisse giovannea.

Nel primo intervento, il Prof. Antonio Pitta, Preside della Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale a Napoli e ivi Docente ordinario di Nuovo Testamento, ha svolto il tema «I figli d'Israele e la gloria di Cristo, icona di Dio (2Cor 4,4)». Rifacendosi a un suo recentissimo commento alla Seconda lettera ai Corinzi, Pitta ha inserito il passo preso in esame (cf. 2Cor 4,4: «... ai quali il dio di questo mondo ha accecato la mente incredula, perché non vedano lo splendore della gloria del glorioso vangelo di Cristo che è immagine di Dio») nel suo proprio contesto epistolare. La esposizione paolina, infatti, è comprensibile all'interno di una ampia riflessione storico-salvifica che confronta ma anche contrappone due diverse manifestazioni della gloria di Dio: una è quella che risplende sul volto di Mosé, che dopo il suo incontro con Dio nessuno degli Israeliti poteva guardare, mentre l'altra è appunto la gloria che brilla sul volto di Cristo, che invece è ben visibile e anzi contemplabile nonostante il paradosso di un volto apparentemente poco 'glorioso'. È vero che la 2Cor parla della croce soltanto più avanti (cf. 13,4a: «Egli fu crocifisso per la sua debolezza, ma vive per la potenza di Dio») e in rapporto all'esistenza cristiana (cf. 13,4b: «E anche noi siamo deboli in lui, ma saremo vivi con lui per la potenza di Dio nei vostri riguardi»); però il Cristo di cui già prima Paolo discorre non è altro che il crocifisso, certamente risorto, ma che proprio in quanto tale ripresenta sempre di continuo al cristiano il valore inestimabile ed efficace del suo morire (cf. 4,10: «... portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo...»). È appunto su questa base che Paolo rileva l'aspetto transeunte della Legge mosaica, la quale risulta tale proprio perché la morte di Gesù Cristo rappresenta una ulteriore anche se insospettabile rivelazione di Dio. Pitta mette bene in luce che quanto è destinato ad essere eliminato non è di per sé l'antica alleanza, ma la transitorietà della sua gloria.

La relazione del prof. Mario F. Collu, cp, Docente nell'Istituto Pastorale della Facoltà di Teologia dell'Università Lateranense, è dedicata a «La visione del Signore della gloria» in 1Cor 2,8. Partendo dalla constatazione delle antinomie, costantemente presenti nell'argomentazione di Paolo (in questo caso individuabili nell'accostamento dei due eoni e delle due sapienze, coesistenti ma anche contrastanti), Collu pone l'esposizione paolina sullo sfondo delle divisioni interne alla comunità corinzia, propiziate da una certa aria culturale dominata dalla retorica e da una logica insofferente dell'annuncio di una possibile salvezza legata a un crocifisso. Ma è proprio questa realtà che nasconde e insieme paradossalmente rivela «il mistero di Dio» (1Cor 2,1). È nella croce, infatti, che trapela e in definitiva si manifesta «ciò che occhio mai non vide né orecchio udì né mai salì in cuore d'uomo» (ib. 2,9), suscitando la percezione di una 'visione' sorprendente perché inattesa. Una comprensione del genere, però, non è possibile se non per il tramite dello Spirito, che scruta le profondità di Dio ed è in grado di porre l'uomo in connessione omogenea con lui. Parlare di Cristo come «Signore della gloria» significa infatti trasferire a Gesù una dimensione divina, che gli viene attribuita nel momento meno divino come'è quello della sua morte in croce.

Da parte sua Angela Maria Lupo, Docente di Sacra Scrittura all'Istituto Interdiocesano di Scienze Religiose dei Castelli Romani, svolge una personale riflessione su «La rappresentazione del

* Romano Penna, Ordinario di Nuovo Testamento alla Pontificia Università Lateranense.

Crocifisso» in Gal 3,1-2. L'interesse di questo passo sta nel fatto che esso è l'unico in cui Paolo utilizza un verbo per così dire 'descrittivo', per esprimere però non il Crocifisso ma il suo annuncio. Il verbo greco utilizzato dall'Apostolo infatti significa letteralmente «delineare davanti (agli occhi)», o nel senso di dipingere visivamente qualche cosa (naturalmente qui in senso metaforico) oppure di presentare e offrire apertamente/pubblicamente qualche messaggio. Probabilmente l'una sfumatura non sta senza l'altra. Certo è che Paolo si raffigura il Cristo in termini molto concreti e realistici, soprattutto pensato in funzione di una sua destinazione universale senza limiti, fruibile da tutti. L'importante per il cristiano è di non farsi ammaliare da altre prospettive salvifiche (in effetti, l'altro verbo impiegato da Paolo richiama l'idea di un incantesimo) e rimanere invece fedeli alla figura tratteggiata dal kérygma apostolico. L'alternativa sarebbe quella di un legalismo moralistico, sempre seducente, che però annullerebbe la grazia di Dio e cioè l'assoluta gratuità del suo intervento in favore dell'uomo peccatore (cf. Gal 2,21; 5,4).

Infine, la relazione del Prof. Giovanni Odasso, Ordinario di Introduzione alla Sacra Scrittura nella Facoltà di Teologia della Università Lateranense, ha preso in considerazione il tema centrale dell'Apocalisse di Giovanni, formulato come «La visione dell'Agnello immolato» in Ap 5,6. Dopo aver inserito il testo nel suo contesto (posto cioè in rapporto con il cap.4 concernente la visione del trono celeste di Dio), l'accurata analisi di 5,6 rivela il paradosso esistente nei lineamenti della figura (metaforica) dell'Agnello, che da una parte è immolato/sgozzato e dall'altra, ciononostante, è ritto in piedi! Odasso interpreta doppiamente la visione giovannea sulla base di un riferimento, sia al Servo sofferente di Isaia 53 (cf. v.7: «come agnello condotto al macello»), sia all'agnello pasquale di cui si legge in Esodo 12. L'Agnello dell'Apocalisse è perciò il Messia in quanto realizza la Pasqua eterna e insieme è il Servo che porta il disegno salvifico di Dio a tutte le genti (con l'interrogativo se si possa anche scorgere sullo sfondo una allusione al sacrificio di Isacco in Gen 22). Il fatto che questo Agnello sia poi in grado di aprire il libro dai sette sigilli dice tutta la sua sovranità sulla storia, e il canto di vittoria che ne segue esprime finalmente l'esultanza dei redenti che a quel sangue devono tutta la propria identità di salvati.

Sono così presi in esame i principali testi neotestamentari che risultano attinenti al tema generale del convegno: «La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso». Ne consegue che la 'visione' in oggetto prende corpo sotto diversi angoli ermeneutici, talmente essa è ricca e sfaccettata. La gloria che promana dal volto del Crocifisso, infatti, è variamente percepibile: in rapporto antinomico a quella della legge mosaica (cf. 2Cor 4,4), in rapporto antitetico alla sapienza di questo mondo (cf. 1Cor 2,8), in rapporto al rischio di scambiarla con alternative insostenibili (cf. Gal 3,1-2), e in rapporto all'agnello pasquale che prelude e anticipa le nozze escatologiche (cf. Ap 5,6). Ce n'è abbastanza per dire che «in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (Col 2,3).

I FIGLI D'ISRAELE E IL VANGELO DELLA GLORIA: LA CROCE DI CRISTO IN 2COR 4,4

Antonio Pitta*

1. Introduzione

“Carnifex vero et obductio capitis et nomen ipsum crucis absit non modo a corpore civium Romanorum, sed etiam a cogitatione, oculis, auribus”. La nota sentenza di Cicerone, tratta dal *Pro Rabirio* 4,16, rende bene l'idea sulla pena capitale della crocifissione per un cittadino romano: deve essere allontanata persino dalla sua vista! La stessa esecrazione è attestata da Flavio Giuseppe: durante l'assedio romano del Macheronte, il comandante romano Basso “comandò di piantare una croce come se volesse immediatamente appendervi Eleazaro; di fronte a tale spettacolo quelli della fortezza furono presi da un'angoscia più grande, gridando fra alti gemiti che quella era una disgrazia intollerabile” (*Guerra Giudaica* 7.202). Sembra che fu sufficiente tale minaccia perché i giudei assediati fossero costretti alla resa (cfr. *Guerra* 7.203-207).

Nei frammenti prepaolini del Nuovo Testamento (cf. 1Cor 15,3-5; Gal 1,4; Fil 2,5-11; Rm 1,3b-4a; 3,25) la croce non è mai citata in modo esplicito, anche se vi si riscontrano chiare allusioni alla morte di Cristo (cf. 1Cor 15,3; Fil 2,8b)²³⁵. Bisogna attendere la predicazione di Paolo perché si verificino espliciti riferimenti alla croce di Cristo: la “morte di croce” (cf. Fil 2,8c) non è semplicemente un'aggiunta²³⁶, posta da Paolo nell'inno pre-paolino di Fil 2,5-11, ma rientra nel kerygma del suo vangelo. Così essa non è assorbita o svuotata né tanto meno negata dall'evento della risurrezione bensì costituisce, insieme ad esso, il centro della predicazione di Paolo²³⁷.

Con la complessa sentenza di 2Cor 4,4 siamo posti davanti al vangelo della gloria di Cristo, che è icona di Dio, dove la predicazione di Gesù Cristo Signore pone a confronto non una *theologia crucis* contro una *theologia gloriae* bensì due manifestazioni della gloria di Dio²³⁸: una transitoria, quella di Mosè, e l'altra permanente, quella di Cristo e del ministero paolino²³⁹. Chi sono coloro che non contemplan lo splendore della gloria di Cristo? E perché non sono in grado di contemplarla? In che cosa consiste il vangelo della gloria? E in che senso Cristo è icona di Dio? Cercheremo di cogliere gli esiti negativi e non soltanto quelli positivi del vangelo di Paolo rispetto a coloro che

* Antonio Pitta, preside alla Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli.

²³⁵ Per una trattazione generale delle “più antiche confessioni di fede” cf. R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, I. Gli inizi, San Paolo, Milano 1996, 196-210.

²³⁶ Sono pochi gli studiosi che considerano originaria l'espressione “morte però di croce”. Cf. E. Lupieri, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil. 2,6-11*, in *RivB* 27 (1979) 271-311. Invece fra i molti che la ritengono un'aggiunta di matrice paolina cf. J. Gnllka, *La lettera ai Filippesi*, CTNT X/3, Paideia, Brescia 1972, 219-220; R.P. Martin, *Carmen Christi. Philippians ii.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, University Press, Cambridge 1967, 221; M. Silva, *Philippians*, Baker Academic, Grand Rapids 2005², 108.

²³⁷ Così annota R. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 140: “... Paolo, nonostante qualche nostra affrettata precomprensione, attribuisce un valore maggiore all'evento della croce, che per lui quindi non è affatto risucchiato dalla gloria della risurrezione, ma resta assolutamente primario”.

²³⁸ Su 2Cor 4,1-6 oltre ai commentari cf. G. Dautzenberg, “Überlegungen zur Exegese und Theologie von 2 Kor 4,1-6”, in *Bib* 82 (2001) 325-344; S.R. Garrett, “The God of This World and the Affliction of Paul: 2Cor 4:1-12”, in D.L. Balch - E. Ferguson - W.A. Meeks (edd.), *Greek, Romans, and Christian*, FS. A.J. Malherbe, Fortress Press, Minneapolis 1990, 99-117; H.-J. Klauch, “Erleuchtung und Verkündigung. Auslegungsskizze zu 2 Kor 4,1-6”, in L. De Lorenzi (ed.), *Paolo ministro del Nuovo Testamento*, SMB 9, Benedictina, Roma 1987, 268-297; G. Marchesi, “Sul volto di Cristo rifulse la gloria del Padre (2 Cor 4,6)”, in *CC* 3633 (2001/4) 240-253.

²³⁹ Per un'analisi esegetica dettagliata di 2Cor 4,1-6 cf. A. Pitta, *Seconda lettera ai Corinzi*, Borla, Roma 2006, 197-221.

rifiutano la predicazione della morte e risurrezione di Cristo, soffermandoci sulla portata di questa proposizione della “lettera della riconciliazione”, confluita nella sezione di 2Cor 1–9.

2. L’ombra della croce nella lettera della riconciliazione

Della croce che per Paolo resta sempre e soltanto quella di Cristo non si parla mai, in modo esplicito²⁴⁰, nella “lettera della riconciliazione”; per riscontrare un accenno bisogna giungere sino alla conclusione della “lettera polemica” o a quella che altri commentatori preferiscono definire come parte della smarrita “lettera delle lacrime”: Cristo *evstaurw,qh evx avsqenei,aj(avlla. zh/ evk duna,mewj qeou/* (2Cor 13,4). La debolezza e la potenza di Paolo sono comprensibili soltanto nella sua partecipazione alla debolezza e alla potenza di Cristo.

Tuttavia l’ombra della croce di Cristo si estende anche alla “lettera della riconciliazione”, con i diffusi riferimenti alla sua morte. Di fatto Paolo allude all’evento della croce quando, in modo paradossale, sostiene che *to.n mh. gno,nta a`marti,an u`pe.r h`mw/n a`marti,an evpoi,hsen(i[na h`mei/j genw,meqa dikaios,nh qeou/ evn auvtw/|* (2Cor 5,21). Dio rende suo Figlio, che non aveva conosciuto peccato, peccato sulla croce; ed è mediante la partecipazione allo stesso evento che non soltanto egli è diventato “giustizia per noi” (cf. 1Cor 1,30) ma noi stessi siamo diventati “giustizia di Dio”.

Un ulteriore riferimento alla croce si riscontra nella sezione dedicata alla colletta per i poveri di Gerusalemme (cf. 2Cor 8–9): *ginw,skete ga.r th.n ca,rin tou/ kuri,ou h`mw/n Vlhsou/ Cristou/(o[ti diV u`ma/j evptw,ceusen plou,sioj w;n(i[na u`mei/j th/| evkei,nou ptwcei,a| plouth,shte* (2Cor 8,9). I credenti si sono arricchiti della povertà di Cristo quando sulla croce egli, da ricco, si fece povero e non semplicemente quando con l’incarnazione nacque da donna e sotto la Legge (cf. Gal 4,4). Senza la sua morte di croce i credenti non sarebbero stati riscattati dalla Legge né si sarebbero arricchiti della figliolanza divina, per mezzo dello Spirito.

Una terza allusione staurologica nella lettera della riconciliazione è riscontrabile nella sezione autobiografica di 2Cor 1,15–2,13: *o` tou/ qeou/ ga.r ui`o.j Vlhsou/j Cristo.j o` evn u`mi/n diV h`mw/n khrucqei,j(diV evmou/ kai. Silouanou/ kai. Timoqe,ou(ouvke,neto nai. kai. ou' avlla. nai. evn auvtw/| ge,gonenA o[sai ga.r evpaggeli,ai qeou/(evn auvtw/| to. nai,\ dio. kai. diV auvtou/ to. avmh.n tw/| qew/| pro.j do,xan diV h`mw/n* (1,19–20). Nell’evento della morte e risurrezione di Cristo, non c’è stato il sì e il no ma soltanto il sì di Dio; e in questo sì sono state adempiute tutte le sue promesse dette e fatte da Dio nella storia d’Israele.

Invece, nonostante possano essere inserite nella prospettiva della croce di Cristo, ritengo che le espressioni *ta. paqh,mata tou/ Cristou/* (2Cor 1,5) e *th.n ne,krwsin tou/ Vlhsou/* (2Cor 4,10) non andrebbero intese come le sofferenze e la necrosi che Gesù Cristo ha sperimentato durante la sua passione, bensì sembrano alludere alle nostre sofferenze e alla nostra necrosi, a motivo di Cristo e del vangelo, poiché “sempre noi i viventi siamo consegnati alla morte a causa di Gesù” (2Cor 4,11), nell’orizzonte della partecipazione, più che della mimesi, dei credenti alla morte e risurrezione di Cristo. Ed è in questa condivisione che la gloria di Dio si riflette sia sul volto di Cristo sia su quello di coloro che hanno aderito, per la fede, alla sua morte e risurrezione.

Tuttavia nonostante in 2Cor 5,14 Paolo sostenga che Cristo *u`pe.r pa,ntwn avpe,qanen* al punto che *oi` pa,ntej avpe,qanon* persistono coloro che non contemplan la gloria di Dio sul volto di Cristo: come si spiega la portata universale della morte di Cristo con l’impossibilità di riconoscerla la gloria di Dio? Riprendendo l’argomentazione di 2Cor 3,1–4,6 com’è possibile che se il ministero dello Spirito o della giustizia procede senza alcun velo differenziandosi, in questa fondamentale novità, da quello della morte e della condanna, alla fine resta anch’esso velato per coloro che si perdono? (2Cor 4,3).

3. I “figli d’Israele” e la “antica alleanza”

²⁴⁰ Sulla staurologia paolina in generale cf. A. Pitta “Lo ‘scandalo della croce’ in San Paolo”, in *Asprenas* 49 (2002) 5–32.

Una delle motivazioni per cui ritengo che la “lettera della riconciliazione” si differenzi da quella “polemica” concerne l’identificazione degli avversari di Paolo. Sembra che mentre gli oppositori di 2Cor 10–13 siano giudeo-cristiani (cf. 2Cor 10,7), che tendono a denigrare l’apostolato di Paolo, intervenendo dall’esterno nella comunità di Corinto (cf. 2Cor 11,2-5)²⁴¹, quelli della lettera della riconciliazione rientrano fra gli “increduli” ai quali “il dio di questo secolo ha accecato i pensieri affinché non contemplino lo splendore del vangelo” (2Cor 4,4). In 2Cor 3,14 si asserisce che i pensieri dei figli d’Israele sono stati induriti e che, sino ad oggi, il velo rimane nella lettura dell’antica alleanza. Per questo, molto probabilmente, fra coloro che non credono sono compresi i gentili e “i figli d’Israele” che non hanno aderito al suo vangelo²⁴².

Nello stesso tempo però è fondamentale riconoscere che quanto è in fase di distruzione, ma di fatto non è ancora tolto di mezzo, non è l’antica alleanza che, in tal caso, sarebbe abrogata o superata dalla “nuova alleanza”, citata in 2Cor 3,6²⁴³, né lo stesso ministero di Mosè, anche se a causa del confronto con quello di Paolo è presentato come inferiore, bensì la gloria o il segno visibile della presenza di Dio: ad una gloria transitoria ed alternata si oppone una permanente, caratterizzata da una progressiva trasformazione, “di gloria in gloria” (cf. 2Cor 3,17).

Tuttavia nonostante in 2Cor 3,1-17 Paolo cerchi di dimostrare che il proprio ministero è dello Spirito, della giustizia e senza velo, rispetto a quello di Mosè che procura la morte o la condanna ed è velato, in 2Cor 4,1-6 non esita a riconoscere che anche il suo vangelo è velato per coloro che si perdono e che anzi, “i credenti sono profumo di Cristo per Dio sia per coloro che si perdono sia per coloro che si salvano, per gli uni odore da morte per la morte, per gli altri odore della vita per la vita” (cf. 2Cor 2,15-16). Le sentenze di 2Cor 2,15-16 e di 4,3-4 sembrano porre in discussione proprio la novità del suo ministero rispetto a quello di Mosè e dei suoi avversari.

Tale apparente incongruenza si spiega alla luce di due coordinate principali che si trovano nel retroterra di 2Cor 2,14–4,6: da una parte l’evento apocalittico della parola della croce che per coloro che si perdono è follia, mentre per coloro che si salvano per noi è potenza di Dio (cf. 1Cor 1,18)²⁴⁴; dall’altra la stessa gloria permanente del suo operato non è immediatamente visibile ma è celata come un “tesoro collocato in vasi di argilla” (cf. 2Cor 4,7). Per questo sempre i “viventi” in Cristo sono consegnati alla morte, a causa di Gesù, affinché anche la vita di Gesù si manifesti nella loro carne mortale (cf. 2Cor 4,11). Rispetto a questa seconda coordinata, forse è bene precisare che la partecipazione alla morte di Gesù rappresenta la condizione per la morte o per la necrosi e per propria vita, mentre soltanto in futuro “Colui che ha risuscitato il Signore Gesù risusciterà anche noi con Gesù e ci porrà insieme con voi” (cf. 2Cor 4,14).

Pertanto ci troviamo di fronte ad uno scarto sulla manifestazione della gloria divina in Cristo e in quella dei credenti: mentre la prima è definitiva, giacché si è compiuta con la sua morte e risurrezione, la seconda in quanto relazionata soltanto alla morte è tesa verso il futuro della condivisione della risurrezione; un tratto tipico della teologia paolina che diventerà più chiaro in

²⁴¹ Sugli avversari “giudeo-cristiani” nella lettera polemica o di quella che alcuni definiscono come parte della lettera delle lacrime cf. R. Penna, “La presenza degli avversari di Paolo in 2Cor 10-13: esame letterario”, in *L’apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 299-331.

²⁴² L’identità giudaica degli avversari di Paolo in 2Cor 3 è già stata sostenuta, fra gli altri, da R. Penna, “Evoluzione dell’atteggiamento di Paolo verso gli ebrei”, in *L’Apostolo Paolo*, 347-350.

²⁴³ Così annota opportunamente Penna, “Evoluzione dell’atteggiamento di Paolo”, 349-350: “Ciò che sta a cuore a Paolo è di dire non che l’antica alleanza viene eliminata (cosa che d’altronde non dice mai! cfr. invece Eb 8,13; 7,18), ma che essa mediante la fede in Cristo può essere compresa più profondamente in Cristo e nello Spirito essa dischiude ai guidei nuovi orizzonti storico-salvifici”. Con buona pace di coloro che come F.J. Matera, *II Corinthians. A Commentary*, Westminster J. Knox Press, Louisville 2003, 94 continuano a sostenere che “so Paul’s contemporaries do not understand that the old covenant is in the process of being nullified as the new makes its appearance in the proclamation of the gospel”.

²⁴⁴ Sulla “parola della croce” in 1Cor 1,18-31 cf. R. Penna, “Logos paolino della croce e sapienza umana (1Cor 1,18-2,16)” in *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 461-483; A. Pitta, “La parola della croce (1Cor 1,18-31)”, in A. Sacchi (cur.), *Lettere paoline e altre lettere*, Logos 6, Leumann 1996, 295-311;

Rm 6,1-14. Per questo, Paolo esorta i Corinzi a non fissare lo sguardo su quanto è visibile bensì su quanto è invisibile, poiché ciò che è visibile risulta corruttibile, mentre quanto è invisibile è eterno (cf. 2Cor 4,18). In realtà è bene precisate che non tutto ciò che è invisibile è eterno, mentre è vero che quanto è visibile è pur sempre segnato dalla corruzione, in quanto soggetto all'usura del tempo e dello spazio! Naturalmente egli non si riferisce a tutto ciò che è invisibile e visibile, in generale, bensì alla tensione tra l'uomo interiore e quello esteriore, ossia alla leggerezza della tribolazione che produce, comunque un peso eterno di gloria, di eccellenza in eccellenza.

4. L'accecamiento e l'indurimento

Di fronte alla predicazione di Gesù Cristo Signore che è tale nell'evento della sua morte e risurrezione, ma che si rende visibile nell'essere consegnati alla morte dei credenti, i figli d'Israele non hanno aderito al vangelo. Nonostante Cristo sia "icona di Dio", un titolo cristologico ripreso in Rm 8,29 e soprattutto in Col 1,15, molti dei figli d'Israele non lo hanno contemplato come tale. Nel *background* del titolo sono stati proposti diversi modelli: quello adamologico di Gen 2,6, quello della Sapienza nell'AT (cf. Sap 7,26), quello gnostico dell'uomo celeste, e quello ellenistico in cui il re è considerato "immagine vivente della divinità"²⁴⁵. Per il nostro passo, in questione non è l'iconologia protologica, che sarà sostenuta in Col 1,15, bensì l'evento della croce e della risurrezione con cui Cristo si presenta, paradossalmente, come "icona di Dio"²⁴⁶. Per motivare tale esito infausto Paolo delinea tre orizzonti diversi sui quali ci soffermiamo brevemente.

4.1. Il "dio di questo secolo"

Nella pericope di 2Cor 4,1-6 l'azione dell'accecamiento o dell'impossibilità di vedere la gloria di Dio sul volto di Cristo è attribuita al "dio di questo secolo" (v. 4). Anche se in 1Cor 8,5 accenna a "molti dei e molti signori", non sembra che Paolo ponga in discussione il radicato monoteismo giudaico, poiché c'è un solo "Dio padre dal quale sono tutte le cose e noi siamo per lui" (1Cor 8,6; inoltre cf. 1Cor 12,6; Gal 3,20). Per questo sembra più sostenibile l'identificazione del "dio di questo secolo" con satana "del quale non ignoriamo le intenzioni" (cf. 2Cor 2,11)²⁴⁷. In tal senso, l'espressione "il dio di questo secolo" anticipa la formula "il principe di questo mondo", di matrice giovannea (cf. Gv 12,31; 14,30; 16,11).

Tuttavia, nell'accecamiento di tutti coloro che non aderiscono alla predicazione di Paolo, intervengono altri soggetti che, senza negare l'azione di satana, nel limitano la portata, contro una visione dualistica di matrice gnostica. D'altro canto sarebbe riduttivo attribuire soltanto alla demonologia il potere di accecare o d'indurire i pensieri degli increduli dimostrandosi, di fatto, superiore sia alla potenza di Dio sia a quella di Cristo²⁴⁸.

4.2. L'indurimento antropologico

Come abbiamo segnalato, il paragrafo di 2Cor 4,1-6 rappresenta il momento conclusivo della dimostrazione di 2Cor 3,1-4,6, dedicata all'apologia dell'apostolato paolino. Prima di attribuire al "dio di questo secolo" la responsabilità sull'accecamiento degli esseri umani, Paolo ha

²⁴⁵ Su questi vettori dell'iconologia paolina di Cristo cf. Penna, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*, II, 190; M. Thrall, *The Second Epistle to the Corinthians*, ICC, T.& T. Clark, Edinburgh 1994-2000, I, 310-311.

²⁴⁶ Commenta bene V.P. Furnish, *II Corinthians*, AB 32A, Doubleday, New York 1984, 248: "For Paul, it is precisely as the crucified one that Christ is «the Lord of glory» (1 Cor 2:8).

²⁴⁷ P. Barnett, *The Second Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1997, 218-219; F. Manzi, *Seconda lettera ai Corinzi*. Nuova versione, introduzione, e commento, LB NT 9, Paoline, Milano 2002, 176; RP. Martin, *2 Corinthians*, WBC 40, Word Books, Waco 1986, 78. Per la demonologia neotestamentaria cf. J.B. Russell, *Satan: The Early Christian Tradition*, Cornell University Press, Ithaca-London 1981.

²⁴⁸ Con buona pace di J. Lambrecht, *Second Corinthians*, SP 8, Liturgical Press, Collegeville 1999, che attribuisce a satana l'azione dell'indurimento dei pensieri dei figli d'Israele.

già accennato all'indurimento dei "figli d'Israele": avlla. evpwrw,qh ta. noh,mata auvtw/nÅ a;cri ga.r th/j sh,meron h`me,raj to. auvto. ka,lumma evpi. th/| avnagnw,sei th/j palaia/j diaqh,khj me,nei(mh. avnakalupto,menon o[ti evn Cristw/| katargei/tai (2Cor 3,14).

Chi indurisce i pensieri dei "figli d'Israele? A prima vista si potrebbe pensare ancora a satana che, poiché acceca i pensieri degli increduli, indurisce anche quelli dei figli d'Israele. Tuttavia, oltre alla motivazione sull'eccessiva portata del potere di satana, che abbiamo richiamato, è significativo che quando si tratterà di affrontare, in modo più dettagliato, la tematica dell'indurimento del cuore in Rm 11,7.25 non si accenni mai all'operato di satana.

Per questo, rispettando la regola esegetica che prevede d'interpretare anzitutto in senso umano, quando risulta comprensibile un passivo come evpwrw,qh, sembra più naturale interpretare il verbo come semplicemente antropologico²⁴⁹. Sono gli stessi figli d'Israele che ancora oggi restano induriti, quando leggono con il velo sul volto l'antica alleanza. Non è difficile cogliere che l'attenzione si concentra sul rifiuto che in Cristo, ossia nell'evento apocalittico della sua morte e risurrezione, si tolga il velo che invece continua a rimanere sui figli Israele.

Pertanto soltanto lo Spirito promesso, in quanto caparra, permette di non fermarsi alla lettera che uccide e di giungere sotto la sua economia che vivifica (cf. 2Cor 3,6). Almeno nella 2Corinzi canonica, in questione non è ancora il legalismo della Legge mosaica o delle sue opere, problematica mai dibattuta nella 2Corinzi canonica, bensì l'opposizione tra la lettera che uccide, in quanto impedisce di riconoscere l'azione dello Spirito nell'evento della croce, e lo Spirito che dona la vita e permette di contemplare in colui che è morto e risorto per noi, l'adempimento paradossale del sì e delle promesse divine.

4.3. Un passivo teologico

Senza ignorare la responsabilità degli figli d'Israele nella lettura dell'antica alleanza, in 2Cor 3,14 risalta un soggetto ancora più rilevante: quello di Dio stesso che indurisce i pensieri degli Israeliti. Non è fortuito che in Rm 9,16-18, di fronte alla domanda sull'ingiustizia divina, Paolo risponda con la citazione di Es 33,19, il passo già evocato, con tutta la sezione di Es 33-34, in 2Cor 3,1-4,7: Dio è libero di avere misericordia con chi vuole (cf. 2Cor 4,1) e di produrre la sclerosi del cuore in chi vuole. Per questo mentre con alcuni giudei, come Paolo e coloro che hanno aderito al vangelo, Egli ha tolto il velo mediante l'evento della morte e risurrezione di Cristo, con altri indurisce il cuore. La stessa funzione del passivo evpwrw,qhsan è riscontrabile in Rm 11,7: "...gli altri furono induriti". Il motivo dell'azione divina che rende insensibili o accecati gli Israeliti e gli esseri umani è tipico dell'Antico Testamento e della letteratura qumranica (cf. Dt 29,3-4; Is 29,10; CD 1,8-9; 16,2-3; 4QpHos 2,8). Emblematico è il caso del faraone in Es 4,21: "Ma io indurirò (sklhrunw/) il suo cuore ed egli non lascerà partire il mio popolo". La formula sulla sclerosi sarà ribadita più volte nella narrazione esodale, sempre in riferimento al faraone (cf. Es 7,3; 14,4.17).

Tuttavia nel disegno o nel mistero imperscrutabile del Signore, di cui Paolo si fa annunciatore, la pw,rwsij di una parte d'Israele è funzionale all'ingresso della pienezza dei gentili e alla fine, nonostante la propria incredulità nei confronti del vangelo, "tutto Israele sarà salvato" (cf. Rm 11,26). Dunque vi sono buone ragioni per sostenere che il soggetto principale ed ultimo, sottinteso in 2Cor 3,14, non siano soltanto i figli d'Israele bensì il Signore verso il quale "quando torneranno sarà tolto il velo (v. 16)²⁵⁰. D'altro canto se è in Cristo che il velo "è tolto di mezzo",

²⁴⁹ Barnett, *Second Corinthians*, p. 193 che commenta: "Their hardened minds were responsible for the blindness to the eschatological glory"; C.K. Stockhausen, *Moses' Veil and the Glory of the New Covenant*. The Exegetical Substructure of II Cor. 3,1-4,6, An Bib 116, PIB, Roma 1989,140.

²⁵⁰ Sulla duplice portata antropologica e teologica del verbo evpwrw,qh cf. L.L. Belleville, *Reflection of Glory*. Paul's Polemical Use of Mose-Doxa in 2 Corinthians 3.1-18, JSNT SS 52, Academic Press, Sheffield 1991, 221; M.J. Harris, *The Second Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids 2005, 301; mentre Kuschnerus, *Die Gemeinde als Brief Christi*. Die kommunikative Funktion der Metapher bei Paulus am Beispiel von 2 Kor 2-5, FRLANT 197, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2002, 192 e Thrall, *Second Epistle to the Corinthians*, I, 262 preferiscono interpretare il passivo come soltanto divino.

tale azione può essere compiuta soltanto dal Signore che, in definitiva, permette all'antica alleanza di rivelarsi, in Cristo, come nuova.

Pertanto le tre attribuzioni dell'indurimento e dell'accecamento non si escludono a vicenda; anzi da Paolo sono conservate di fronte alla risposta negativa di quanti fra gli Israeliti e fra i gentili "non hanno contemplato lo splendore del vangelo della gloria di Dio di Cristo, che è icona di Dio".

5. Lettera e Spirito

La breve e densa asserzione di 2Cor 3,6b ha fatto versare fiumi d'inchiostro nella sua storia dell'interpretazione: perché la lettera uccide mentre lo Spirito vivifica²⁵¹? Possiamo delineare sei percorsi diversi sulla portata dell'antinomia paolina:

(1) Diffusa è l'interpretazione che identifica *gramma* con *no,moj*: al legalismo degli avversari si opporrebbe la prospettiva pneumatologica di Paolo²⁵². In realtà, è sufficiente osservare che della Legge mosaica non si accenna mai in tutta la 2Corinzi canonica per rilevare che, in questo caso, la polemica non verte sul legalismo mosaico bensì su un versante diverso. D'altro canto mentre il *no,moj* assume anche valore positivo e non solo negativo, nelle lettere paoline, il *gramma* svolge sempre un ruolo negativo (cf. Rm 2,27-29; 7,6)²⁵³.

(2) Dall'epoca patristica si è andata sviluppando la prospettiva ermeneutica del passo: in questione sarebbe qualsiasi letteralismo contro una prospettiva pneumatologica della Scrittura. Del 412 d.C. è il *De Spiritu et lettera* di Agostino d'Ippona, che mutua il titolo proprio dall'antinomia paolina di 2Cor 3,6b e di Rm 7,6²⁵⁴. A ben vedere le asserzioni di 2Cor 2,16 e di 4,3 dimostrano che anche il ministero paolino, definito come "dello Spirito", procura la morte o la perdita di coloro che non contemplano lo splendore della gloria nel volto di Cristo. L'orizzonte ermeneutico della sentenza, anche se presente, è insufficiente per spiegare la ragione che determina la morte e la vita: sembra più una conseguenza che la motivazione sull'esito positivo o negativo della Scrittura.

(3) Più recente è la valutazione storico-salvifica della proposizione: la lettera uccide perché con la punizione comminata da Mosè in Es 32,28: in occasione della prima promulgazione della Legge, si verificò la morte di 3000 persone²⁵⁵. A parte il dato di fatto che in 2Cor 3,1-17 non si accenna mai alla prima stesura del Decalogo ma soltanto a quella di Es 34, anche per questa interpretazione vale l'obiezione sollevata per quella ermeneutica: alla fine l'esito della morte si verifica per sia per il ministero di Mosè sia per quello di Paolo.

(4) In continuità con la rilettura storica degli eventi, la lettera uccide perché il ministero di Mosè, in quanto relazionata con la lettera, è mortifero; soltanto con l'avvento storico dello Spirito, si realizza la vita²⁵⁶. L'interpretazione rischia di allargare, in modo pericoloso, lo iato o la frattura tra la prima e la seconda alleanza o tra Antico e Nuovo Testamento.

(5) La lettera uccide a causa dell'indurimento cardiaco dei giudei, anticipando l'affermazione di 2Cor 3,14²⁵⁷. Anche quest'interpretazione è diffusa nell'esegesi del passo, ma si scontra con quanto abbiamo evidenziato sulla portata del verbo *evpwrw,qh* che chiama in causa

²⁵¹ Sulla storia dell'interpretazione cf. W.-S. Chau, *The Letter and Spirit: A History of Interpretation from Origen to Luther*, Lang, New York 1995.

²⁵² Sull'identificazione tra la lettera e la Legge cf. M. Ghirlando, *The Ministry of Reconciliation (2 Cor 5,17-21): A Ministry of the New Covenant of the Spirit and Righteousness (2Cor 3,4-11) in the Service of Evangelization*, Diss. P.U.G., Malta 2004, 33; S. Grindheim, "The Law kills but the Gospel Gives Life: The Letter-Spirit Dualism in 2 Corinthians 3.5-18", in *JSNT* 84 (2001) 97-115; C.M. Pate, *The Reverse of the Curse: Paul, Wisdom and the Law*, WUNT 2.114, Tübingen 2000, 200-204; E.P. Sanders, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, SB 86, Brescia 1989, 226-229.

²⁵³ Le differenze tra la Legge mosaica e la lettera sono ben dimostrate e sostenute da K. Kertelge, "Buschtabe und Geist nach 2 Kor 3", in J.D.G. Dunn (ed.), *Paul and the Mosaic Law*, WUNT 89, Mohr (Siebeck), Tübingen 1996, 117-130.

²⁵⁴ PL 10/1, 199-246.

²⁵⁵ F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T.&T. Clark International, London - New York 2004, 289.

²⁵⁶ Barnett, *Second Corinthians*, p. 181.

²⁵⁷ Martin, *2 Corinthians*, 60-61.

non soltanto la responsabilità dei figli d'Israele bensì lo stesso Signore che indurisce e libera dall'accecamento.

(6) Sia la lettera sia il ministero di Mosè procurano la morte semplicemente perché la vita è donata dallo Spirito²⁵⁸. Da questo versante è significativo quanto Paolo sosterrà in Gal 3,21-22: “Dunque la Legge è contro le promesse? Non sia mai! Se infatti fosse stata data una Legge capace di vivificare, allora dalla Legge sarebbe giunta la giustizia; invece la Scrittura rinchiuse tutte le cose sotto il peccato, affinché la promessa fosse data ai credenti dalla fede in Gesù Cristo”. Non è fortuito l'uso dello stesso verbo, *zw|opoiei/n*, in 2Cor 3,4 e in Gal 3,21, anche se nel secondo passo subentra, come abbiamo precisato, la problematica della Torah e non quella della “lettera”.

Ritengo che quest'ultima sia l'interpretazione più sostenibile e che tutela le implicazioni che abbiamo sostenuto sull'indurimento dei figli d'Israele: si sono induriti per scelte proprie e sono stati induriti dal Signore non soltanto perché, dal versante ermeneutico, non sono stati capaci di leggere Mosè senza veli, ma in definitiva perché soltanto lo Spirito, donato dal Signore, vivifica. Diremmo che il dinamismo procede non dalla lettera allo Spirito bensì dallo Spirito alla lettera, in un consequenziale capovolgimento ermeneutico nella lettura della Scrittura, nonostante Paolo sostenga che “in Cristo le promesse di Dio sono diventate sì” (cf. 2Cor 1,20). Senza l'evento di Damasco, evocato in 2Cor 4,6, Paolo non sarebbe mai giunto a tale capovolgimento ermeneutico nell'interpretazione della Scrittura. Per questo in quell'*aliunde*, caro a R. Penna²⁵⁹, che caratterizza l'evento di Damasco e la primitiva tradizione sulla Scrittura nella comunità primitiva, si trova la rilettura, senza veli, operata da Paolo.

Di fatto, poiché nella lettura di Mosè, Paolo procede dall'evento Cristo alla S. Scrittura²⁶⁰, e non l'inverso nonostante le apparenze, allo stesso processo non sono pervenuti gli israeliti che non hanno aderito al vangelo. Per questo, restando alla sezione di 2Cor 3,1-4,6, la citazione di Es 34,34 in 2Cor 3,16 non si riferisce più al ritorno di Mosè nella tenda per togliersi il velo e parlare con il Signore faccia a faccia bensì a quello degli stessi figli d'Israele nei confronti della Signoria di Dio (v. 16), dello Spirito (v. 17) e di Cristo (v. 14). E con la citazione conflata o assemblata di Gen 1,3 e di Is 9,1 in 2Cor 4,6, la luce protologica ed escatologica diventa “lo splendore della conoscenza della gloria di Dio nel volto di Cristo” che ha diradato le tenebre nel cuore di Paolo, evocando il momento decisivo della sua conversione, rivelazione e vocazione sulla strada di Damasco.

Circa lo scandalo della croce, la Scrittura prevede che è “maledetto chi pende dal legno” (Dt 21,23 in Gal 3,13), mentre Paolo sostiene che “Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando maledizione per noi, affinché la benedizione di Abramo giungesse ai gentili in Cristo

²⁵⁸ S.J. Hafemann, *Paul, Moses, and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture* in 2 Corinthians 3, WUNT 81, Mohr, Tübingen 1995, 284-285.

²⁵⁹ Così Penna “Atteggiamenti di Paolo” verso l'Antico Testamento”, in *L'Apostolo Paolo*, 442 che preferisce parlare di “conversione ermeneutica”. Nella stessa prospettiva si pone S. Kim, “Isaiah 42 and Paul's Call”, in *Paul and the New Perspective. Second Thoughts on the Origin of Paul's Gospel*, Eerdmans, Grand Rapids - Cambridge 2002, 101-127.

²⁶⁰ Sulla ricca bibliografia relativa all'ermeneutica paolina della Scrittura richiamiamo soltanto alcuni dei principali contributi: J.W. Aageson, *Written Also for Our Sake. Paul and the Art of Biblical Interpretation*, Westminster J. Knox, Louisville 1993; G. Barbaglio, “L'uso della Scrittura nel proto-Paolo”, in E. Norelli (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, *Da Gesù a Origene*, EDB, Bologna 1993, 65-85; E.E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, Baker Book House, Grand Rapids 1991³ (1957¹); C.A. Evans - J.A. Sanders (cur.), *Paul and the Scriptures of Israel*, JSNT SS 83, Academic Press, Sheffield 1993; R. Fabris, “La Scrittura in Paolo e nelle comunità paoline”, in E. Norelli (cur.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I, 87-103; A.T. Hanson, *Studies in Paul's Technique and Theology*, SPCK, London 1974; D.-A. Koch, *Die Schrift als Zeuge des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, BHT 69, Mohr, Tübingen 1986; M. Müller, “Christus als Schlüssel der biblischen Hermeneutik des Paulus”, in U. Schnelle - T. Söding - M. Labahn (cur.), *Paulinische Christologie. Exegetische Beiträge*, FS. H. Hübner zum 70. Geburtstag, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 121-139; Penna, “Atteggiamenti di Paolo”, in *L'Apostolo Paolo*, 436-469; G. Saß, *Leben aus den Vereißungen. Traditionsgeschichtliche und biblisch-theologische Untersuchungen zur Rede von Gottes Vereißungen im Frühjudentum und beim Apostel Paulus*, FRLANT 164, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995; C.D. Stanley, *Arguing with Scripture. The Rhetoric of Quotations in the Letters of Paul*, T&T Clark, New York - London 2004; F. Watson, *Paul and the Hermeneutics of Faith*, T&T Clark International, London - New York 2004.

Gesù, affinché ricevessimo lo Spirito promesso per mezzo della fede” (Gal 3,13-14). Non è un caso che lo stesso passo di Dt 21,23 sia applicato presso la comunità di Qumran alla crocifissione e non soltanto all’esposizione dei corpi, dopo la morte: “Se ci fosse una spia contro il suo popolo, che dà il suo popolo a una nazione straniera e opera il male contro il suo popolo, lo appenderai a un albero e morirà. Per la testimonianza di due testimoni e per la testimonianza di tre testimoni sarà giustiziato e lo appenderanno all’albero. Se ci fosse in un uomo un peccato passibile di morte e fugge in mezzo alle nazioni e maledice il suo popolo e i figli d’Israele, anche lui lo appenderete all’albero e morirà. I loro cadaveri non passeranno la notte sull’albero, ma li seppellirete quel giorno, perché sono maledetti da Dio e dagli uomini gli appesi all’albero” (11Q19 LXIV,7-12)²⁶¹.

La stessa applicazione è verificabile nel *De Specialibus Legibus* di Filone Alessandrino: “Il sole non tramonti su coloro che sono crocifissi ma siano sepolti nella terra prima del declino” (3,28,152). A causa delle riletture giudaiche di Dt 21,22-23 segnalate, possiamo sostenere, con fondamento, che Paolo è il primo scrittore cristiano ad affrontare direttamente il senso del passo, in contesto polemico, per interpretarlo nel paradigma dell’interscambio paradossale tra la maledizione di Cristo e la benedizione dei credenti.

6. Conclusione

L’evento di Damasco ha rappresentato una vera e propria svolta ermeneutica nell’esistenza di Paolo, poiché “Colui che disse sia la luce, rifulse nei nostri cuori per lo splendore della gloria di Dio nel volto di Gesù Cristo” (2Cor 4,6). Per essere in grado di contemplare la gloria divina sul volto di Cristo, morto e risorto, non è sufficiente che si utilizzi un’ermeneutica diversa della Scrittura poiché, in definitiva quella paolina non si distingue quanto a modalità di espressione e di appropriazione da quella giudaica del suo tempo, bensì che Dio stesso, che ha indurito il cuore dei figli d’Israele, tolga in Cristo il velo che copre sia l’antica alleanza sia il vangelo per coloro che non credono.

A Paolo si deve il merito di aver, per primo, non soltanto predicato Gesù Cristo Signore, fra i gentili, ma di averlo presentato senza reticenze o vergogna, come “crocifisso” (cf. Gal 3,1). Nonostante il suo ministero sia definito della gloria, dello Spirito e della giustizia, quanto si può osservare, è il suo essere sempre consegnato alla morte a causa di Gesù (cf. 2Cor 4,11), il corrompersi dell’uomo esteriore (cf. 2Cor 4,16) e della dimora fatta di tenda che è il proprio corpo (cf. 2Cor 5,1). La *absconditas Dei sub contrario* nell’evento della croce, che caratterizza in particolar modo la teologia luterana, non riguarda soltanto quanto Dio ha rivelato celandosi nel crocifisso ma anche coloro che sono stati e si sono induriti nel cuore per non riconoscere nel volto crocifisso del risorto la gloria permanente di Dio.

²⁶¹ Cfr. la traduzione curata da F. García Martínez - C. Martone, *Testi di Qumran*, Paideia, Brescia 1996, pp. 301-302. Cfr. anche quanto scrive 4QpNah 1,8 a proposito di Alessandro Ianneo che «...appese uomini vivi [all’albero, commettendo un abominio che non si commetteva] in Israele dall’antichità, poiché è terribile per l’appeso vivo all’albero».

La visione dell'Agnello immolato (Ap 5,6) Giovanni Odasso*

Gli scritti del NT nel loro insieme offrono un quadro che permette di seguire, almeno nelle sue grandi linee, il cammino percorso dalle comunità protocristiane nell'autocomprensione della propria fede. L'evento che segna l'origine della Chiesa del NT, e nel contempo ne caratterizza l'essenza, è la confessione del Signore risorto. La fede nella risurrezione, compresa alla luce delle Scritture, e quindi come compimento delle promesse escatologico-apocalittiche di JHWH, ha guidato le prime comunità cristiane a riconoscere il valore salvifico della morte in croce di Gesù²⁶². Così dalle affermazioni più antiche in cui si annuncia che Gesù è morto "per noi" (cf. 1 Ts 5,10; Rm 5,8), ha dato se stesso "per i nostri peccati" (cf. Gal 1,4; Rm 4,25), si giunse alla comprensione della morte di Gesù con la categoria biblica del sacrificio. L'interpretazione della morte salvifica di Gesù come sacrificio, una volta sviluppata, divenne teologicamente feconda. Essa, da un lato, permise di esplicitare i motivi connessi con il sacrificio, quali l'espiazione, l'elevazione della comunità alla comunione con Dio; dall'altro, aprì la via a comprendere la morte di Gesù come compimento dei due sacrifici che nell'epoca intertestamentaria godevano di maggiore rilevanza teologica: il sacrificio della Pasqua e la *aqedah* di Isacco.

In definitiva, la fede nel Signore risorto, illuminata dalle Scritture, guidò la comunità cristiana a cogliere nella stessa morte di Gesù, e di riflesso nella sua missione, un momento salvifico che derivava il proprio significato dalla sua essenziale connessione con la risurrezione del Messia. La croce divenne così, per antonomasia, il luogo dell'incontro dell'uomo con il Dio che libera dalla morte. Nel volto del Crocifisso i discepoli impararono a contemplare il volto del Dio invisibile e a camminare nella luce del suo amore fedele e misericordioso verso la meta eterna del Regno.

All'interno di questo orizzonte, in cui si muove il *Seminario di ricerca biblica*, organizzato dalla Cattedra "Gloria Crucis", si situa il presente lavoro, che si concentra sulla figura dell'Agnello immolato presentata in Ap 5,6²⁶³:

Poi vidi che in mezzo al trono e ai quattro Esseri viventi e in mezzo agli Anziani stava un Agnello (avrni,on) come immolato, che aveva sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio mandati per tutta la terra.

Questo versetto appartiene all'unità letteraria costituita dai cc. 4-5. In essi si sviluppa il tema della regalità salvifica di Dio, la cui piena realizzazione può essere conosciuta solo mediante il Cristo, "l'Agnello come immolato", in quanto è connessa con la sua risurrezione. Ne deriva che, per comprendere adeguatamente l'affermazione di Ap 5,6, è necessario avere una conoscenza adeguata del messaggio di questi due capitoli.

1. La visione della regalità divina (Ap 4)

Dopo l'introduzione (Ap 1,1-3) e le lettere indirizzate alle "sette Chiese che sono in Asia" (Ap 1,4-3,22), l'autore dell'Apocalisse immette nel tema specifico delle "cose che devono

* Giovanni Odasso, Somasco, docente di Sacra Scrittura alla Pontificia Università Lateranense.

²⁶² Per il significato soteriologico della fede nel Signore risorto e l'esperienza protocristiana della salvezza cf. G. Odasso, *Bibbia e religioni*. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni, Roma 1998, 295-312.

²⁶³ Per una visione globale dell'Apocalisse si rinvia ai seguenti commentari: E.-B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse* (ÉtB), Paris 1921; G. Biguzzi, *Apocalisse*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici. Nuovo Testamento 20), Milano 2005; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC), I-II, Edinburgh 1920; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT) Regensburg 1997; E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni* (Nuovo Testamento 11), Brescia 1974 (or. ted. ³1971); E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (HNT 16), Tübingen ³1970; P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, Tübingen 2001 (or. franc. 2000); S. S. Smalley, *The Revelation of John. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, Downers Grove (IL) 2005. Un'analisi dettagliata di Ap 5,6-8 è offerta da U. Vanni, *L'Apocalisse*. Ermeneutica, esegesi teologia (SRivBib 17), Bologna 1988, 165-192.

accadere²⁶⁴ (Ap 4,1) descrivendo la propria “visione” profetica di Dio, contemplato nella potenza incommensurabile della sua regalità salvifica. Questa prospettiva, che conferisce unità tematica all’intero capitolo, risulta evidente dai numerosi riferimenti ai testi della “Scrittura” che offrono le coordinate teologico-bibliche nelle quali si muove il testo stesso.

Dalla narrazione della visione di Ezechiele (Ez 1) l’autore dell’Apocalisse attinge il motivo del trono, quello dell’arcobaleno, dei quattro Esseri viventi e, infine, il motivo degli occhi di cui essi sono costellati al loro interno ed esterno.

Alla narrazione della vocazione di Isaia (Is 6) si ispira sia il motivo delle sei ali, di cui è dotato ciascuno dei quattro Esseri viventi, sia il *trisagio*, che in Isaia è cantato dai Serafini (Is 6,3), mentre nell’Apocalisse è ripetuto incessantemente dai quattro Esseri viventi (Ap 4,8).

A sua volta l’affermazione che dal trono “uscivano lampi, voci e tuoni” (Ap 4,5) richiama la descrizione della teofania sul monte Sinai (cf. Es 19,16).

Infine la raffigurazione del mare trasparente, simile a cristallo, è correlata non solo a Ez 1,26-28, dove si descrive il firmamento sul quale si erge il trono di JHWH, ma anche alla rappresentazione di Es 24,9-11, dove si parla del pavimento di cristallo, che si stende ai piedi del Dio di Israele.

L’insieme di questi riferimenti permette di cogliere l’orizzonte teologico nel quale si muove il testo di Ap 4. Le allusioni a Ez 1, che formano la trama fondamentale della descrizione, e il riferimento a Is 6 hanno in comune il fatto che entrambi questi testi sviluppano il proprio messaggio fondandolo sul tema della regalità salvifica del Signore. L’esperienza della “visione” pone i rispettivi profeti davanti a JHWH che, nella potenza incomparabile della sua regalità, annuncia il giudizio e nel contempo mostra che esso deve essere considerato non come un evento in sé concluso, ma come un momento dialettico all’interno del suo intervento salvifico definitivo.

Un fatto merita ancora di essere rilevato. I riferimenti a Es 19,16 e a Es 24,9-11 rinviano a due passi che costituiscono una chiara cornice alla prima parte della pericope del Sinai (Es 19,1-24,11). Il contenuto centrale di questa parte è precisamente la manifestazione del Signore che dona al popolo le Dieci parole e, mediante l’alleanza, lo innalza fino a sé²⁶⁵.

Un dato emerge con chiarezza da queste osservazioni. Il quadro delineato da Ap 4 è dominato in modo essenziale dal tema della regalità di JHWH. Il carattere universale e salvifico della regalità divina riceve particolare evidenza dalle figure dei quattro Esseri viventi e dei ventiquattro Anziani.

Con l’immagine dei quattro Esseri viventi, la cui descrizione dipende evidentemente da Ez 1,5.18²⁶⁶, si afferma che la regalità divina si estende ai “quattro confini della terra” e, conseguentemente, ha una dimensione universale. Le forme di questi Esseri viventi richiamano, a livello simbolico, la regalità divina che opera nella storia con sublimità (leone), potenza (toro), sapienza (uomo) e salvezza (aquila)²⁶⁷. Con il motivo delle sei ali i quattro Esseri viventi sono assimilati ai Serafini (cf. Is 6,2) e, quindi, esprimono la dimensione dell’adorazione e della lode che si deve al Re in quanto è il Dio Santo, “Colui che era, che è e che viene” (Ap 4,8).

Più complessa è l’interpretazione dell’immagine dei ventiquattro Anziani che, insigniti della dignità regale, siedono su altrettanti troni, disposti attorno al trono del grande Re (cf. Ap 4,4)²⁶⁸. All’origine di queste figure simboliche dell’Apocalisse si trova con molta probabilità il testo di Is 24,23 dove l’annuncio dell’irruzione della salvezza escatologica di JHWH culmina nella seguente solenne affermazione:

«Sì, il Signore delle schiere regna
sul monte Sion e in Gerusalemme
e davanti ai suoi Anziani sarà glorificato».

²⁶⁴ Come risulta dal verbo *dei/* dell’espressione *al dei/ gene, sqai* non si tratta di un futuro determinato da una cieca fatalità, ma di un futuro nel quale si realizza pienamente il disegno salvifico di Dio.

²⁶⁵ Cf. il testo di Es 19,4 con il rito dell’alleanza descritto in Es 24,3-8

²⁶⁶ Sul significato dei quattro Esseri viventi in Ezechiele cf. D.J. Block, *The Book of Ezekiel. Chapters 1-24* (The New International Commentary on the Old Testament, Michigan 1997, 93-98. Quanto al motivo dei quattro Esseri viventi nell’Apocalisse, cf. U. Vanni, *Apocalisse*, 169-175.

²⁶⁷ L’immagine di Dio che innalza il suo popolo su “ali di aquila” (cf. Es 19,4) e quella di JHWH che spiega le ali e prende il suo popolo, come un’aquila vola sopra i suoi nati (cf. Dt 32,11-12) evidenziano, soprattutto per l’Apocalisse, ricca di riferimenti al libro dell’Esodo, la connotazione salvifica connessa con il simbolo dell’aquila.

²⁶⁸ Sui ventiquattro Anziani cf. G. Biguzzi, *Apocalisse*, 137-139. A p. 138 l’Autore giustamente rileva che le funzioni degli Anziani sono di due tipi: uno è di indole liturgica (prostrazioni, atti di omaggio...), l’altro si verifica quando uno degli Anziani agisce come *senior interpres*.

Il testo citato mostra che gli Anziani sono i testimoni della fedeltà di JHWH che adempie le sue promesse e realizza il banchetto dell'alleanza per tutte le genti (cf. Is 25,6-8). Questa, a mio parere, è la funzione che svolgono gli Anziani nell'Apocalisse, come risulta sia dal canto che proclama la potenza regale del Creatore (cf. Ap 5,11), e che accompagna la loro adorazione in sintonia costante con il *trisagio* dei quattro Esseri viventi, sia dal «canto nuovo» con il quale, insieme ai quattro Esseri viventi, essi confessano la redenzione realizzata dall'Agnello immolato.

In questo contesto anche il numero ventiquattro sembra trovare la sua spiegazione più appropriata. Esso connota sia il popolo di Israele (significato dalle dodici tribù) che la Chiesa (simboleggiata dai dodici apostoli). In altri termini, all'interno della storia umana, il popolo del Signore, nella totalità delle sue forme empiriche (Israele e Chiesa), è testimone della regalità del Signore e della fedeltà della sua salvezza.

2. «Chi è degno di aprire il libro?»

La visione di Dio nella prospettiva della sua regalità, delineata nel c. 4 dell'Apocalisse, si intensifica nel c. 5 con la visione di un "libro", tenuto "nella mano destra di Colui che siede sul trono" (Ap 5,1). L'enfasi con cui si sottolinea che il libro è tenuto nella destra del Re (l'espressione è ripetuta al v. 7 quando si presenta l'Agnello che si avvicina al trono di Dio e prende il libro) è un chiaro indizio che il testo qui intende orientare i lettori al sintagma "la destra del Signore". Tra i numerosi passi in cui esso ricorre, due mi sembrano fondamentali per il nostro brano. Il riferimento principale è rappresentato dal testo di Es 15,6, il noto canto di Mosè, che attribuisce alla destra del Signore la vittoria prodigiosa sul nemico e culmina confessando la regalità di JHWH "in eterno e per sempre" (cf. Es 15,18). Inoltre, con ogni probabilità, l'affermazione di Ap 5,1 presenta una connessione con la solenne e triplice affermazione del Sal 118²⁶⁹:

«la destra del Signore ha fatto meraviglie,
la destra del Signore si è innalzata,
la destra del Signore ha fatto meraviglie» (vv. 15b-16)

Se in Es 15 "la destra del Signore" connota la potenza con cui Dio annienta le strutture umane inique, che si oppongono al suo disegno, nel Sal 118 essa si trova esplicitamente correlata all'intervento salvifico di JHWH che, nel suo amore fedele e misericordioso (*hesed*), opera la salvezza del suo popolo.

Questo sfondo scritturistico permette di comprendere il significato del libro tenuto «nella mano destra» del Re. Il testo parla di «un libro scritto sul lato interno e su quello esterno, sigillato con sette sigilli». La descrizione contiene un evidente richiamo al "rotolo" di Ez 2,9 che ha come contenuto il giudizio che il profeta deve annunciare ai figli di Israele. Come risulta dalla forma attuale, canonica, del libro di Ezechiele, l'annuncio del giudizio non rappresenta il contenuto ultimo di ciò che JHWH intende comunicare al suo popolo. Al contrario, esso è sostanzialmente orientato alla promessa di un futuro caratterizzato dall'intervento salvifico del Signore, intervento che interpella la libertà responsabile di ogni israelita.

Analogamente nell'Apocalisse, dopo l'apertura del settimo sigillo, seguito dal suono di sette trombe, si annota esplicitamente che al suono della settima tromba «si compirà il mistero di Dio come egli ha annunciato ai suoi servi, i profeti» (cf. Ap 10,7). Detto in altri termini, i sigilli contengono l'annuncio del giudizio che culmina nel compimento delle promesse salvifiche, quando si realizzerà l'evento escatologico-apocalittico della «dimora di Dio con gli uomini» (cf. Ap 21,3). In particolare, l'affermazione che il libro è sigillato con sette sigilli suppone che il suo contenuto appartiene all'ambito trascendente del mondo divino e, quindi, non può essere conosciuto dall'uomo. Il numero sette, che in questo caso ha chiaramente il significato simbolico di totalità, sottintende che se il libro non sarà aperto, il suo contenuto rimarrà totalmente impenetrabile.

In questo contesto irrompe, in tutta la sua forza penetrante, la domanda: «chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?» (Ap 5,2). La domanda occupa una posizione centrale nella visione di questo capitolo come si evince dalla frequente ripresa del termine "aprire": «nessuno poteva aprire il libro né leggerlo» (v. 3); «nessuno fu trovato degno di aprire il libro e di leggerlo»

²⁶⁹ Lo stretto rapporto che lega tra loro il cantico di Es 15,1-18 e il Sal 118 appare dal fatto che quest'ultimo nel v. 14 riprende il testo di Es 15,2.

(v. 4); «il leone della tribù di Giuda, la radice di Davide ha vinto per aprire il libro e i suoi sette sigilli» (v. 5; cf. v. 9).

L'insieme dei testi appena citati offre un prezioso contributo per l'interpretazione del significato simbolico del "libro". Secondo alcuni esegeti esso connota il disegno di Dio che si compie nella storia, secondo altri si riferisce alla Scrittura, per altri ancora significa l'annuncio del giudizio che seguirà all'apertura dei sette sigilli²⁷⁰.

Per individuare il significato simbolico del libro è importante constatare che, da una parte, i testi insistono sul fatto che il libro deve essere preso e letto, mentre, dall'altra, suppongono che, essendo completamente sigillato, la sua lettura è del tutto impossibile. Solo l'Agnello immolato è colui che può aprire il libro e i suoi sigilli. Detto in altro modo, solo alla luce della fede nel Messia il contenuto del libro diventa accessibile a chi crede.

L'ipotesi che, in questa ottica, gode di maggiore probabilità è quella di ritenere che il «libro» connota la Torah letta nell'orizzonte della salvezza escatologica e apocalittica, quale si trova esplicitamente e ampiamente sviluppata negli scritti profetici. Un indizio a favore di questa interpretazione è il fatto che la prima volta in cui si parla del libro lo si presenta «scritto sul lato interno e su quello esterno» con evidente riferimento al motivo del rotolo di Ez 2,9-3,3.

La grandiosa descrizione dell'Apocalisse esprime, dunque, una convinzione teologica luminosa. Il significato profondo della Torah, intesa come insegnamento di Dio che guida il suo popolo a camminare, nella speranza, verso il compimento della salvezza promessa, può essere solo raggiunto quando essa è aperta dall'Agnello che è stato immolato. Ciò significa che la Torah, insieme ai Profeti, svela il senso pieno del suo messaggio escatologico-apocalittico solo a coloro che hanno la fede nel Messia, che è stato immolato e che, con la sua risurrezione, è associato da una comune dossologia a "Colui che siede sul trono" (cf. Ap 5,13)²⁷¹.

Se ora si accosta il quadro delineato nel c. 4 dell'Apocalisse con quanto è emerso da un primo approccio al c. 5 una conseguenza si impone. La presentazione del Messia nell'immagine dell'«Agnello come immolato» è intrinsecamente correlata alla regalità salvifica di Dio e alla conoscenza "piena" del suo disegno contenuto nella Torah, nei profeti e in tutte le Scritture.

3. «L'Agnello come immolato»

«Chi è degno di aprire il libro e scioglierne i sigilli?» (Ap 5,2). Con una efficace drammatizzazione letteraria il testo presenta il veggente mentre piange perché in nessuna dimensione del creato può essere trovato chi ne sia degno (Ap 5,3-4). La soluzione della difficoltà è indicata da uno degli Anziani, che qui appare appunto nell'esercizio della sua funzione: egli parla quale testimone della fedeltà che Dio manifesta nell'adempimento delle sue promesse salvifiche.

Effettivamente l'Anziano annuncia la vittoria di colui che è presentato con i titoli messianici di "leone di Giuda" e "radice di Davide". Il primo titolo rinvia al testo di Gen 49,9-10, il secondo a quello di Is 11,10. L'interpretazione messianica di entrambi i testi non è solo documentata nell'epoca del giudaismo del periodo intertestamentario, ma si trova già attestata nella LXX. Nella versione della LXX, che qui è presupposta, i due testi presentano un elemento comune. Gen 49,9-10 conclude l'annuncio di colui che verrà con l'affermazione che egli è «l'attesa delle genti» (kai. auvto.j prosdoki,a evqnw/n). A sua volta Is 11,10 dopo aver identificato la radice di Iesse in «colui che sorge per governare le genti», afferma che «in lui spereranno le genti» (evpVauvtw/| e;qnh evlpiou/sin).

Il riferimento dell'Apocalisse ai due testi appena citati non è dunque per nulla casuale, ma manifesta un'evidente intenzione teologica di chi scrive. La regalità universale di Dio si sta realizzando perché ora egli ha adempiuto le promesse relative al Messia, speranza e attesa delle

²⁷⁰ Per una presentazione completa della ricerca su questo argomento cf. G. Biguzzi, *I settenari nella struttura dell'Apocalisse*. Analisi, storia della ricerca, interpretazione (SRivBib 31) Bologna 1996, 179-196.

²⁷¹ Anche se descritta con un linguaggio e una simbologia propri all'Apocalisse, la prospettiva che nel Messia si dischiude il senso delle Scritture risale alle stesse formule di fede nelle quali la morte salvifica di Gesù e la sua risurrezione sono viste come compimento delle Scritture (cf. 1 Cor 15,3-5a). Essa, inoltre, si trova particolarmente sviluppata in Paolo (cf. 2 Cor 3,15-16) e nei Vangeli (cf. in particolare, il motivo dell'adempimento delle Scritture in Mt 1,23; 2,6; 4,14-16; 11,4-5; 21,5.16 e le affermazioni di Lc 24,32.45 e di Gv 19,28-30).

genti: «il leone della tribù di Giuda, la radice di Davide, ha vinto per aprire il libro e i suoi sette sigilli» (v. 5).

Nella prospettiva di questo passo dell'Apocalisse, che si muove nell'orizzonte di tutta la tradizione neotestamentaria, la vittoria del Messia consiste nella risurrezione in quanto segna la sconfitta della potenza della morte e implica che già ora, all'interno della storia umana, i credenti ricevono le primizie della vita nuova, che raggiungerà il suo compimento nell'eternità del Regno di Dio. Proprio l'esperienza della liberazione dalla morte e della partecipazione alla vita divina, esperienza che appartiene alla tradizione testimoniata dall'insieme del NT (cf. Rm 6,8-11), costituisce il presupposto del «canto nuovo» dei ventiquattro Anziani. In esso la confessione che il Messia è «degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli» si fonda sul fatto che egli è stato immolato e ha redento per Dio «uomini di ogni tribù, lingua, popolo e nazione» (cf. Ap 5,9-10). Qui appare chiaro che la morte di Gesù è compresa nella prospettiva propria della comunità che confessa che Dio ha risuscitato dai morti colui che era stato crocifisso. La vittoria del Messia passa attraverso la sua morte perché questa non segna la fine della sua esistenza, ma costituisce l'inizio del mondo nuovo della risurrezione.

Da quanto detto emerge la centralità della «visione» dell'«Agnello come immolato». Si tratta evidentemente di un linguaggio che interpreta la fede protocristiana in colui che è stato immolato con una categoria tipicamente biblica. Tenuto conto del valore che aveva assunto la Pasqua nello sviluppo della tradizione biblica e nel periodo intertestamentario, può ritenersi fondata la tesi di coloro che vedono la figura dell'Agnello dell'Apocalisse connessa con l'agnello pasquale²⁷². Il testo di Ap 5,6 rispecchia, di conseguenza, la comprensione della fede delle prime comunità cristiane che giunsero a comprendere la morte salvifica del Signore risorto come la piena realizzazione del sacrificio pasquale.

Questa connessione si basa almeno su due contatti linguistici. Anzitutto «il piccolo del gregge minuto» (*seh*; LXX: *pro, baton*), che è offerto nel sacrificio pasquale, deve essere scelto «tra i nati delle pecore (*avpo. tw/n avrnw/n*) o delle capre». A livello lessicale il termine *avri, on* dell'Apocalisse si trova connesso con il vocabolario di Es 12,5 in una misura ancora più esplicita che non il termine *avmno.j* del IV Vangelo. In secondo luogo, il testo di Es 12,6 prescrive che i figli di Israele immolino (*sfa, xousin*) l'agnello pasquale. Ap 5 parla, significativamente, dell'Agnello che è stato immolato (v. 9) e che, nella «visione» profetica, si presenta «come immolato» (v. 2). In questo contesto è molto probabile che l'affermazione «ci hai redenti per Dio con il tuo sangue» (Ap 5,9) contenga, proprio nell'espressione «con il tuo sangue», un riferimento al sangue dell'agnello pasquale che assicura la liberazione della comunità dallo «Sterminatore» (cf. Es 12,7.13.22-23).

Secondo alcuni esegeti l'Agnello dell'Apocalisse è stato pensato dall'autore in correlazione con la figura del Servo di JHWH e, più specificatamente, con il Servo descritto emblematicamente nella pagina paradigmatica di Is 53. Sostenitore convinto di questa correlazione fu, nel 1922, C. F. Burney²⁷³. Egli basava la sua tesi sul fatto che in aramaico il termine *taljā'* può indicare sia figlio (*pai/j*) che agnello. La tesi, nella forma con cui è stata formulata, non gode attualmente molto favore. Del resto, anche se fosse valida per la locuzione «agnello di Dio» (o *avmno.j tou/ qeou/*) di Gv 1,29²⁷⁴, non sarebbe automaticamente applicabile al tema dell'«Agnello» (*avri, on*) dell'Apocalisse.

Il riferimento alla figura del Servo di JHWH, però, non deve essere completamente escluso. Esso ha un appoggio linguistico in Is 53,7 dove si afferma che il Servo «come un agnello fu condotto alla macellazione» (*w'j pro, baton evpi. sfagh.n h;cqh*). Nella versione della LXX appare sia il sostantivo *pro, baton*, che abbiamo incontrato sopra nel contesto pasquale di Es 12,5,

²⁷² Cf. P. Prigent, *Commentary on the Apocalypse of St. John*, 280. Per una presentazione completa e precisa della Pasqua nella tradizione biblica cf. M.P. Scanu, «La Pasqua come sacrificio», *PSV* 54 (2006) 55. La conclusione dell'articolo merita di essere citata perché corrisponde alla prospettiva teologica nella quale si muove il tema dell'Agnello nell'Apocalisse: «Celebrare la Pasqua insegna così, in ogni generazione, che qualsiasi forma di servitù e di oppressione è un fenomeno temporaneo, poiché quando giunge il tempo della redenzione, nessun potere può impedire l'azione di Dio che libera» (p. 55).

²⁷³ Cf. C. F. Burney, *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford 1922, 104-08.

²⁷⁴ Nell'AT non ricorre mai il sintagma «agnello di Dio», mentre è frequente l'espressione «servo del Signore». La presentazione di Gesù come «servo del Signore» può aver favorito, in un ambiente di lingua aramaica, il formarsi del sintagma «agnello di Dio» con il quale la comprensione teologica della morte di Gesù si arricchiva della prospettiva propria del sacrificio pasquale.

sia il termine *sfaḡh*, (macellazione; in senso rituale: immolazione) che è formato dalla stessa radice del participio “immolato” (*evsfagme,non*) con cui l’Apocalisse caratterizza l’Agnello.

La conoscenza dell’importanza che la *aqedah* di Isacco aveva assunto nel giudaismo intertestamentario fa sorgere l’interrogativo se la pagina di Gen 22 non abbia costituito un ulteriore punto di riferimento al quale chi scrive Ap 5,2 rinvia i suoi lettori per la comprensione del Messia nella categoria di Agnello come immolato. Ritengo che la risposta a questo interrogativo possa essere positiva. Innanzitutto, il racconto di Gen 22 mediante il termine *seh* presenta una connessione teologica con la narrazione pasquale di Es 12 e questa connessione appare ulteriormente esplicitata e rafforzata nella letteratura targumica. In secondo luogo Gen 22 contiene i termini che Ap 5,2 ha in comune con Es 12 e con Is 53. Effettivamente Isacco chiede al padre dove è “il piccolo del gregge” (to. *pro,baton*) per l’olocausto (v. 7) e questi risponde (v. 8) che Dio stesso si procurerà per sé “il piccolo del gregge” (to. *pro,baton*). Infine, al culmine dell’azione, il testo descrive Abramo mentre prende il coltello per immolare (*sfa,xai*) il proprio figlio.

In questo contesto risulta maggiormente comprensibile l’espressione “come immolato”. Nel testo di Ap 5,6, la congiunzione “come” ha sicuramente un’importanza semantica che non può essere ignorata. Al riguardo è significativa la differenza tra il v. 6 e il v. 9. Quest’ultimo, che appartiene al «canto nuovo» dei ventiquattro Anziani, si riferisce all’opera di Gesù quando afferma che l’Agnello è degno di prendere il libro perché è stato immolato; nel v. 6, invece, si parla della visione profetica dell’Agnello in mezzo al trono di Dio e lo si presenta “come” immolato.

È noto che nelle visioni di Ezechiele la congiunzione “come” serve per indicare il carattere allusivo della descrizione che intende solo orientare al mistero trascendente di Colui che siede sul trono²⁷⁵. Anche in Ap 5,6 la congiunzione “come” orienta a comprendere che, nella «visione» profetica dell’Agnello, il momento dell’immolazione non può più essere inteso come la permanenza di una realtà di natura fisica, ma come il presupposto della condizione gloriosa, pasquale dell’Agnello, come il fondamento della sua risurrezione e, quindi, della sua funzione messianica.

L’espressione «come immolato», così intesa, permette di intravedere una corrispondenza significativa con la *aqedah* di Isacco. L’offerta di Isacco nella pagina di Gen 22 e nella ricca interpretazione targumica e rabbinica è stata compresa come il sacrificio per eccellenza, anche se Abramo non immolò materialmente il proprio figlio. Per la tradizione cristiana la morte reale di Cristo in croce è compresa come il sacrificio perfetto e fonte di salvezza per tutti perché il Padre lo ha liberato dalla morte e lo ha reso fonte di salvezza per tutti (cf. Ebr 9,26-28). La morte di Gesù costituisce il compimento del valore di tutti i sacrifici perché è raggiunta dalla vittoria della risurrezione.

La funzione messianica dell’Agnello si delinea ora in tutta la sua potenza come si evince dall’indicazione che egli «aveva sette corna e sette occhi, che sono i sette Spiriti di Dio mandati per tutta la terra». L’immagine del corno, nella Scrittura, ricorre come simbolo di potenza (cf. Nm 23,22; Dt 33,17); in particolare, essa connota la potenza e la dignità regale (Zc 2,1-4; Dn 7,7-8,24). Con questa accezione specifica l’immagine è frequente nella letteratura apocalittica giudaica e ricorre nell’Apocalisse (cf. Ap 17,12).

È la potenza regale con cui l’Agnello realizza la Pasqua della risurrezione e si manifesta come il Servo che porta la salvezza di Dio fino agli estremi confini della terra. Questa potenza, come insinua l’immagine dei “sette occhi”, interpretati come “i sette Spiriti mandati sulla terra”²⁷⁶ suppone l’azione dell’Agnello-Messia che opera in tutta la terra con la pienezza dello Spirito²⁷⁷. L’Agnello «come immolato» è nella gloria della sua condizione messianica, è in mezzo al trono di Dio, e proprio per questo irradia la sua salvezza pneumatica su tutta la terra.

4. Rilievi e prospettive

²⁷⁵ Il ricorso alla comparazione è «un aspetto del desiderio di essere fedele ed esatto» e nel contempo esprime la «consapevolezza della natura visionaria dell’evento» (M. Greenberg, *Ezekiel 1-20* (The Anchor Bible 22), New York 1983, 52).

²⁷⁶ In questa espressione s’incontra una sintesi tra Zc 4,10 e Is 11,1-4. Partecipe dell’onniscienza divina, l’Agnello adempie la sua funzione salvifico-messianica con la pienezza dei doni messianici che il testo di Is 11 riconduce ad altrettante manifestazioni dello Spirito di Dio.

²⁷⁷ U. Vanni, pur ritenendo illuminante il confronto con Is 11,2-3, attira l’attenzione sull’originalità dell’espressione nell’Apocalisse. Essa fa pensare «allo Spirito, ma visto negli aspetti che assume quando, nel contesto dell’influsso attivo che Dio esercita sulla storia, giunge un contatto con gli uomini» (*Apocalisse*, 187).

I dati emersi in questo studio della visione dell'«Agnello come immolato» dischiudono un orizzonte biblico-teologico particolarmente ricco e suggestivo

Se il tema centrale di Ap 4 è la regalità trascendente del Dio santo, il c. di Ap 5 è incentrato nella regalità di Dio che si manifesta nel Messia-Agnello, che con la sua morte e risurrezione ha operato la redenzione, ed è perciò l'unico nel quale l'uomo possa comprendere il disegno di Dio contenuto nella Torah, nei Profeti e in tutte le Scritture. Questa profonda connessione tra la regalità di Dio e la condizione regale dell'Agnello risulta evidente dalle acclamazioni inniche che sono distribuite nell'arco di questi due capitoli.

La prima acclamazione (Ap 4,8), messa in bocca ai quattro Esseri viventi, è formata dal *trisagio* di Isaia con l'aggiunta dell'espressione «Colui che era, che è e che viene». Si tratta di una locuzione che costituisce uno sviluppo del Nome divino (cf. Es 3,14) e ricorre nei punti nodali dell'Apocalisse (cf. 1,8; 4,8; 11,17; 16,5).

«Santo, Santo, Santo
Il Signore Dio, l'Onnipotente,
Colui che era, che è e che viene»

La santità di Dio rappresenta il fondamento del carattere unico e salvifico della sua regalità.

La seconda acclamazione (Ap 4,11) confessa appunto la regalità del Dio santo che si manifesta nella creazione, in quanto segno della sua volontà salvifica (q̄, lh̄ma).

«Tu sei degno, o Signore,
di ricevere la gloria, l'onore e la potenza,
perché tu hai creato tutte le cose,
e per tua volontà esistono e sono state create».

La terza acclamazione (Ap 5,9-10) è rappresentata dal «canto nuovo» che i quattro Esseri viventi e i ventiquattro Anziani innalzano all'Agnello dopo che ha preso il libro:

«Tu sei degno di prendere il libro e di aprirne i sigilli,
perché sei stato immolato,
e col tuo sangue hai riscattato per Dio
[uomini] da ogni tribù, lingua, popolo e nazione,
e li hai costituiti per il nostro Dio un regno e sacerdoti,
e regneranno sulla terra»

Secondo questo testo, l'opera della redenzione, compiuta dall'Agnello, culmina nell'umanità redenta che forma il popolo regale e sacerdotale di Dio con la missione di rendere visibile sulla terra la regalità divina. Alla condizione regale del Messia-Agnello, corrisponde la condizione regale del popolo messianico. La promessa di Es 19,6 («voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa») trova la sua realizzazione ad opera dell'«Agnello come immolato».

Nella successiva acclamazione innica (Ap 5,12) la regalità dell'Agnello è esplicitamente confessata dalla moltitudine degli angeli che stanno attorno al trono, agli Esseri viventi e agli Anziani:

«Degno è l'Agnello, che è stato immolato,
di ricevere potenza, ricchezza e sapienza,
forza, onore, gloria e benedizione»

Infine, nell'ultima acclamazione (Ap 5,13b) si incontra una formula dossologica rivolta a Dio («Colui che siede sul trono») e all'Agnello:

«A Colui che siede sul trono e all'Agnello
la benedizione, l'onore, la gloria e la forza
nei secoli dei secoli»

La partecipazione dell'Agnello alla regalità divina, sottesa nella struttura profonda di Ap 4-5, trova in questa dossologia un'esplicitazione destinata ad esercitare un notevole influsso non solo nell'ambito della tradizione liturgica, ma anche nella riflessione teologica dei primi secoli.

In definitiva, la regalità salvifica di Dio si manifesta sulla terra, mediante la redenzione dell'Agnello, nell'esistenza storica del popolo regale e sacerdotale, formato da uomini "di ogni tribù, lingua, popolo e nazione". In questo orizzonte si colloca il tema del libro sigillato con sette sigilli che solo il Messia-Agnello, accostandosi al trono di Dio può prendere, aprire e leggere. Abbiamo visto che mediante questa costruzione letteraria l'Apocalisse esprime, con una ricchezza simbolica particolarmente affine al genere letterario apocalittico, un dato che ha accompagnato, fin dai suoi inizi, la Chiesa nella comprensione della propria fede alla luce della Torah, dei Profeti e di tutte le Scritture.

Il carattere simbolico della descrizione, però, richiede di essere approfondito. Cosa significa che l'Agnello è l'unico che può aprire il libro e scioglierne i sigilli? In che senso la fede nel Cristo risorto guida la comunità dei discepoli a comprendere il senso profondo della Torah e a coglierlo nella prospettiva delle promesse escatologico-apocalittiche?

Certamente in questa sede non è possibile affrontare in modo esauriente simili interrogativi. Qui è sufficiente cogliere l'orientamento che da essi scaturisce e le prospettive che ne derivano. Sotto questo profilo è fondamentale situare le domande che i passi citati possono suscitare nell'orizzonte in cui il testo si muove.

Si tratta dell'orizzonte della «visione» profetica (cf. il verbo "io vidi" in 4,1; 5,1.2.6.11). Con questo termine si intende quell'esperienza di Dio che non è il risultato di un'attività umana, ma l'effetto dell'irruzione di Dio nella vita e nella storia dell'uomo. Per il NT, che qui si muove in sintonia con la prospettiva escatologica di Gl 3,1-5, l'effusione "profetica" dello Spirito è concessa a tutti coloro che accolgono mediante la fede colui che Dio ha costituito Signore e Messia (cf. p. es. At 2,16-21.32-33.33-39; Mt 13,16-17 // Lc 10,23-24)²⁷⁸.

La fede nel Signore risorto, e quindi nel Dio fedele, che ha adempiuto le sue promesse nel Figlio, è dono di rivelazione (*avpoka,luyij*), come appare già in un'antica testimonianza della tradizione protocristiana, che possiamo conoscere perché ci è giunta in Mt 11,25-27 e nel passo parallelo di Lc 10,21-22.

In questo orizzonte anche la «visione» dell'«Agnello come immolato» appartiene all'ambito della «rivelazione» del Figlio ad opera del Padre. Il Messia-Agnello, rivelato dal Padre, a sua volta rivela, a chi l'accoglie, il Padre. L'importanza di Ap 4-5 sta nell'aver posto questa esperienza nell'orizzonte della regalità salvifica di Dio e della regalità messianica dell'Agnello. L'esperienza di Dio orienta, chi ne è raggiunto, al mistero trascendente della sua santità e alla potenza incommensurabile della sua regalità, che si manifesta appunto nella creazione e nella redenzione.

La rivelazione di Dio ad opera dell'«Agnello come immolato», inoltre, è messa in particolare evidenza nel testo di Ap 5 mediante la scena drammatizzata del libro sigillato con sette sigilli. Da questa scena emerge che il Messia-Agnello è il rivelatore unico di Colui che siede sul trono e del suo disegno perché rappresenta il criterio ermeneutico della Torah, dei Profeti e di tutte le Scritture²⁷⁹. La fede nel Messia, Servo del Signore, Agnello Pasquale, nuovo Isacco, orienta a vedere la dimensione profonda delle Scritture nella loro proiezione escatologico-apocalittica che si è adempiuta nella risurrezione del Cristo e che si va sviluppando e sperimentando nell'esistenza storica dei suoi discepoli.

Concludendo, è interessante rilevare che, secondo Ap 5, la fede, in quanto esperienza "profetica", guida il credente a contemplare l'«Agnello come immolato». Solo nella luce della fede che confessa la risurrezione del Cristo si può affermare che egli col suo sangue ha riscattato per Dio uomini da ogni tribù, lingua, popolo e nazione, e li ha costituiti per il nostro Dio un regno e sacerdoti (cf. Ap 5,9-10a).

Da quanto detto deriva una conseguenza significativa in riferimento al tema dell'attuale Seminario di ricerca biblica ed è che il volto del Crocifisso appartiene all'orizzonte della fede che confessa il *Kyrios* risorto. In questa prospettiva pasquale il volto del Crocifisso, rivelato dal Padre, a sua volta rivela Dio che, nella potenza del suo amore fedele e misericordioso, chiama tutti gli uomini alla pienezza della vita: al banchetto sponsale dell'Agnello (cf. Ap 19,9).

²⁷⁸ La dimensione profetica della fede cristiana appare, tra l'altro, nel testo citato da Paolo in 1 Cor 2,9. Questo testo, che appartiene alla stessa tradizione di Mt 11,25-27, rinvia a una tradizione attestata nell'AT (cf. Dt 29,3; Is 6,10; Ez 40,4).

²⁷⁹ Questo dato mostra la necessità che la fede nel Risorto attinga costantemente dalla Scrittura la luce per la sua comprensione e gli orientamenti per la sua autenticità.

di Mario F. Collu*

Introduzione

Il contesto in cui si colloca l'ossimoro paolino "crocifisso il Signore della gloria" è quello di 1Cor 2,6-16. Il brano può essere diviso in due sezioni (2,6-9 e 2,10-16), ognuna delle quali termina con una citazione scritturistica. La prima sezione, nella traduzione della CEI, così dichiara:

"⁶Tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di una sapienza che non è di questo mondo, né dei dominatori di questo mondo che vengono ridotti al nulla; ⁷ parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta, e che Dio ha preordinato prima dei secoli per la nostra gloria. ⁸ Nessuno dei dominatori di questo mondo ha potuto conoscerla; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. ⁹ Sta scritto infatti: *Quelle cose che occhio non vede, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano*" (1Cor 2,6-9).

Per una corretta comprensione del testo di 1Cor 2,8 è bene tener presente non solo il contesto immediato, ma anche quello più ampio dei primi quattro capitoli. Paolo parla ad una Chiesa divisa a causa dei predicatori del vangelo ed infatuata della sapienza del mondo. Se ci soffermassimo unicamente alla visione del "Signore della gloria", ci sarebbe poco da aggiungere alla teologia della gloria veterotestamentaria. L'apostolo, tuttavia, non si limita a presentare unicamente il tema della gloria, ma lo unisce alla croce, ciò che diviene scandalo per i Giudei e stoltezza per i Greci.

Il testo pone delle domande fondamentali alla fede cristiana. Che cosa vede il credente nel Crocifisso? Come gli è possibile riconoscere in lui una sapienza che è, invece, preclusa a chi non crede? In quale contesto letterario, teologico ed ecclesiale si colloca l'affermazione paolina? Cercheremo di rispondere a queste domande suddividendo l'argomento in quattro brevi sezioni: 1) il contesto letterario ed ecclesiale; 2) il mistero; 3) lo Spirito; 4) la gloria.

1. Il contesto letterario ed ecclesiale

La parte centrale dell'argomentazione paolina nei primi quattro capitoli della 1Corinzi si può circoscrivere all'interno delle due esortazioni di 1,10 e 4,14-21²⁸⁰. In 1,10 abbiamo un'esortazione all'unità che inizia con un formale: "Vi esorto dunque" (parakalw/ de. u`ma/j). L'esortazione conclusiva di 4,14-21, invece, anche se è ripresa la stessa formula iniziale in 4,16: "Vi esorto dunque" (parakalw/ ou=n u`ma/j), si presenta più articolata²⁸¹.

* Mario F. Collu, passionista, docente di teologia biblica alla Pontificia Università Lateranense.

²⁸⁰ A causa della ripresa del parakalw/ di 1,10 in 4,16, siamo stati tentati di far cominciare l'esortazione conclusiva in 4,16 anziché in 4,14. Ne siamo stati dissuasi, però, dal fatto che l'ammonizione di 4,14-15 è strettamente legata, sia dal punto di vista sintattico che contenutistico, all'esortazione di 4,16-21.

²⁸¹ Essa include, infatti, una chiarificazione iniziale sullo scopo che ha spinto l'apostolo a scrivere ai Corinzi: quello dell'ammonizione paterna (4,14-15: "Non per farvi vergognare vi scrivo queste cose, ma come figli miei amati, per ammonirvi"). Segue l'esortazione vera e propria ad essere suoi imitatori (4,16: "Vi esorto, dunque, siate miei imitatori"). Affinché, poi, questa imitazione divenga un fatto concreto, è inviato Timoteo con il compito di ricordare alla comunità "le vie" (v. 4,17: ta.j o`dou,j) insegnate in tutte le chiese. Paolo annuncia, infine, la propria venuta con parole in cui, più che la sfida e la polemica, sembra prevalere il desiderio di poter recarsi dai Corinzi "con amore e spirito di mansuetudine" (4,21). La ripresa, quindi, del tono esortativo iniziale (1,10) manifesta l'intenzione dell'apostolo di concludere la sua argomentazione contro le divisioni sorte nella comunità.

Pur rimanendo l'intera sezione abbastanza unitaria, vari elementi formali e contenutistici²⁸² suggeriscono, inoltre, di suddividere il brano 1,10-4,21 in due parti.

Nella prima parte (1,10-3,23), Paolo mostra di voler concentrare la sua argomentazione sulla sapienza-stoltezza di Dio e degli uomini col proposito di convincere i Corinzi a vivere in armonia.

Nella seconda parte (4,1-21), egli sembra, invece, piuttosto interessato a trarre le conclusioni pratiche dell'argomentazione precedente.

Seguendo, inoltre, attentamente, il progredire del discorso, scopriamo uno sviluppo logico circolare fatto di richiami sintattici e tematici.

In 1,10-31, Paolo, dopo aver presentato la situazione spirituale di disunione della comunità (1,10-17), offre subito il rimedio necessario: la croce di Gesù (1,18-31).

In 2,1-21 è precisato che il mistero di Cristo crocifisso è possibile comprenderlo solo attraverso lo Spirito (2,1-16).

In 3,1-23 è dichiarato che, essendo i Corinzi uomini carnali, non sono ancora capaci di capire il mistero di Dio.

Dal punto di vista dell'organizzazione retorica²⁸³, l'esposizione dei fatti (*expositio* o *narratio*) è ripresa, prima d'ogni argomentazione (*argumentatio*), in forma di ricapitolazione (*recapitulatio*) e serve per dare maggior incisività all'argomentazione stessa. Essa è, infatti, introdotta subito dopo l'enunciazione del tema centrale di tutta la prima sezione della lettera (1,10-11: *propositio*), nei versetti 1,12-17. È ripresa all'inizio della seconda (2,1-5) e della terza sezione (3,1-5).

L'aggancio formale col tema delle divisioni è dato dalla ripresa sotto l'aspetto di ricapitolazione dei termini dell'argomentazione precedente²⁸⁴.

La ripresa dell'esposizione dei fatti all'inizio di ogni argomentazione dà al discorso una forma circolare, piuttosto che lineare. Ciò mostra l'aspirazione principale di Paolo: quella di educare e far crescere i suoi figli nella fede, piuttosto, che l'esposizione logica di una dottrina. All'esposizione dei fatti segue, poi, immediatamente l'argomentazione. Essa è strutturata in tre prove teologiche, che dovrebbero essere decisive per convincere i Corinzi a ritornare alla loro originaria esperienza di fede.

La *prima argomentazione* la troviamo in 1,18-31: l'unica vera sapienza che i Corinzi devono ricercare è quella racchiusa nel "discorso della croce". Ogni altra sapienza è destinata a scomparire dinanzi ad essa.

La *seconda argomentazione* s'incontra in 2,6-16: è sviluppato, in positivo, il contenuto misterioso della sapienza divina, manifestata nel Crocifisso. Essa è rivelata ai credenti per mezzo

²⁸² Tra i quali lo stacco rilevante di 4,1, il carattere riassuntivo di tutto il capitolo quarto, la ripresa del tono esortativo in 4,16, il vocabolario sapienziale raggruppato quasi totalmente in 1,17-3,20, la disposizione delle citazioni scritturistiche nella struttura.

²⁸³ Per tutte le problematiche riguardanti la retorica in generale cf. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Verlag, Stuttgart 1990; trad. ingl., *Handbook of literary rhetoric: a foundation for literary study*, Brill, Leiden 1988; O. REBOUL, *Introduzione alla retorica*, il Mulino, Bologna 1996; B. M. GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Bompiani, Milano 1997; A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano 1991. Per l'aspetto biblico R. MEYNET, *L'analisi retorica*, Queriniana, Brescia 1992; IDEM, *Traité de rhétorique biblique*, RhSem 4, Lethielleux, Paris 2007. Vedi il sito Web [accesso 10.05.2007] <http://www.unigre.it/rhetorica%20biblica/Default.htm>.

²⁸⁴ Il tema dell'evangelizzazione (1,17) è ripreso in 2,1.3; il suo contenuto (1,17.18.21.23.24.30) in 2,1.2; la modalità di questa (1,17.19.20.26.27) in 2,1.2.4. Il tema della debolezza (1,25.26.27) è ripreso in 2,3; quello della potenza (1,18.24) è ripreso in 2,4.5. Il tema della finalità della predicazione infine (1,17.21: "salvare i credenti" 27.28.29.31) è ripreso in 2,5.

dello Spirito e posseduta solo da uomini spiritualmente “maturi” (2,6: *telei,oij*), non da uomini “carnali” e “infantili” (3,1: *sarki,noij - nhpi,oij*), come mostrano di essere i Corinzi.

La *terza argomentazione* la scorgiamo nei versetti 3,6-17: Dio è presentato come unico artefice e Gesù unico fondamento della Chiesa. È su di loro e non sui predicatori che i Corinzi devono, fondare la loro fede. Le divisioni sorte nella comunità a causa di questi ultimi sono, quindi, ingiustificate.

Paolo organizza la conclusione della prima parte del discorso in 3,18-23 con molta maestria. Egli ricapitola l’argomentazione precedente racchiudendola tra due imperativi correlati tra di loro: “Nessuno inganni sé stesso” - *mhdei.j e'auto.n evxapata,tw* (3,18); “Nessuno si glori negli uomini” - *mhdei.j kauca,sqw* (3,21). Con una successione di termini disposti in progressione ritmica, climatica, ascendente, l’anafora di “e \ sia” (*ei;te*) e l’anadiplosi²⁸⁵ di “vostro \ voi \ Cristo” (*u'mw/n \ u'mei/j \ Cristou/ \ Cristo,j*) sprona il lettore \ ascoltatore a fissare lo sguardo sull’unica fonte e fine di ogni cosa cui tutto appartiene: Dio. Si riconosce il crescendo retorico del discorso orale²⁸⁶ nella fase decisiva dell’arringa (*peroratio*)²⁸⁷ finale.

Nella seconda parte (4,1-21) Paolo riprende gli argomenti esposti (4,1-5), fa appello ai sentimenti dei Corinzi (4,6-13), e, finalmente, conclude il tema delle divisioni, esortandoli ad essere suoi imitatori, comunicando l’invio di Timoteo e la sua prossima venuta (4,14-21).

Ci sembra, in conclusione, si possano evidenziare due cose: l’unità della sezione comprendente i capitoli 1-4 e la centralità del tema delle divisioni con la conseguente risposta paolina, che trova nell’affermazione di 1,18 il fondamento teologico. Il *lógos* della croce, infatti, introduce ed è presupposto da tutte le argomentazioni che seguono, esso è il centro del discorso che Paolo rivolge ai Corinzi, perché da uomini carnali passino ad essere uomini spirituali; da uomini infatuati della sapienza mondana ad uomini che anelano alla misteriosa sapienza di Dio racchiusa nella croce.

Le antinomie paoline

Tutta l’argomentazione procede per antinomie, che la cultura relativistica attuale difficilmente riesce ad accettare. L’antinomia generale fondamentale è quella tra la sapienza del mondo — contestata in 1,18-31 — e la misteriosa sapienza di Dio, prospettata in 2,6-16²⁸⁸.

Dentro questa contrapposizione più generale, il ragionamento di Paolo procede sempre per antitesi. Approfondiamo brevemente solo le prime due argomentazioni.

Nella *prima argomentazione* — che può essere identificata in 1,18-31 ed è racchiusa tra le due citazioni scritturistiche di 1,19 e 1,31 — si susseguono una serie di contrapposizioni²⁸⁹, che evidenziano l’aspetto discriminante della parola della croce.

²⁸⁵ L’anadiplosi (dal greco “raddoppio”) è la ripresa enfatica, all’inizio di un verso, di una parola o gruppo di parole, poste in conclusione del verso precedente (cf A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, ad vocem).

²⁸⁶ Secondo Witherington III, molto di ciò che Paolo scrive, lo scrive in sostituzione della comunicazione orale. Egli è, quindi, consapevole che le sue lettere saranno lette e ascoltate nell’assemblea ecclesiale (B. WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth: a Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Grand Rapids, Michigan 1995, 35-36). Vedi anche pp. 45-48: “Paul’s use of Rhetoric”.

²⁸⁷ Cf LAUSBERG, *Handbook of literary rhetoric*, §§ 431-442; A. MARCHESE, *Dizionario di retorica e di stilistica*, voce: *epilogo*.

²⁸⁸ La particella coordinativa *de*, di 2,6 ha, infatti, un valore avversativo e contrappone l’argomentazione precedente a quella che segue.

Una *prima* antitesi si trova in 1,18: il *lógos* della croce separa gli uomini in due categorie, indirizzandoli sulla via della perdizione o della salvezza, secondo il rifiuto o l'accoglienza di fede nel Crocifisso di ciascuno.

La *seconda* antitesi è quella del versetto 1,21: il mondo e la sua sapienza sono contrapposti a Dio e alla stoltezza della predicazione.

La *terza* antitesi la incontriamo nel versetto 1,23: la proclamazione del Crocifisso si contrappone all'atteggiamento di rifiuto dei Giudei e dei Greci per i quali esso è scandalo e stoltezza.

La *quarta* antitesi — in 1,25 — continua e conclude la precedente: la stoltezza e la debolezza di Dio sono paragonate e contrapposte alla sapienza e alla forza degli uomini.

La *quinta* ed ultima antitesi è sviluppata nei versetti 1,27-28: le scelte paradossali di Dio — “le cose stolte” (ta. mwra,), “le cose non nobili” (ta. avgenh/), “ciò che è disprezzato” (ta. evxouqenhme,na) e “ciò che è nulla” (ta. mh. o;nta) — sono il riflesso della logica divina manifestata nel *lógos* della croce e si contrappongono ai sapienti, ai forti e alle cose che sono del mondo. Dio, quindi, nel *lógos* della croce, pronuncia il suo giudizio di condanna sul mondo e la sua sapienza, salvando, invece, coloro che accolgono la sapienza misteriosa (2,7) della croce.

La *seconda argomentazione* (2,6-16) si sviluppa attraverso due movimenti di pensiero, ognuno dei quali termina con una citazione scritturistica (1Cor 2,6-9 e 2,10-16). Il primo movimento mette a fuoco la sapienza (3 volte in 1Cor 2,6-9), mentre il secondo lo spirito (dodici volte in 2,10-16)²⁹⁰.

Nel primo movimento (2,6-9), la sapienza dei perfetti o maturi nella fede è contrapposta a quella dei neonati in Cristo. Dentro la stessa Chiesa esistono, perciò, varie maniere di porsi davanti alla fede nel Crocifisso. I Corinzi, ad ogni modo, nonostante siano ancora dei bambini immaturi e carnali, rimangono sempre “in Cristo” (3,1). La contrapposizione più radicale è posta, infatti, tra la sapienza di questo mondo e la sapienza di Dio. Quest'ultima è detta anche misteriosa, nascosta ai dominatori di questo mondo, ma rivelata ai perfetti. Per Paolo, quindi, esistono due eoni e due sapienze: quella presente e quella avvenire in continua dialettica tra di loro.

a) Due eoni, due mondi

Il sostantivo *aión* \ aivw,n significa propriamente tempo, epoca, evo (lat. *aevum*). Nella LXX traduce l'ebraico *'ólām* \ ~l'A[(dalla radice ~l[= cancellare, nascondere) ed ha il significato di un tempo occulto, remotissimo, nel passato o nel futuro²⁹¹.

La formula “questo eone” (tou/ aivw/noj tou,tou) si trova, in Paolo, sette volte: 1Cor 1,20; 2,6 (due volte); 3,18; Rm 12,2. Essa è parallela all'altra formula “questo mondo” (tou/ ko,smou tou,tou), che s'incontra in 1Cor 3,19; 5,10; 7,31. In 2Cor 4,3, l'apostolo presenta “il dio di questo mondo” (o` qeo.j tou/ aivw/noj tou,tou) come nemico del vangelo di Cristo e causa

²⁸⁹ Cf P. GARUTI, «Sophiā Logou, Sophiā Theou. Lien entre style et argumentation en 1Co 1,18/31», in *Toute la sagesse du monde*, Hommage à Maurice Gilbert (ed. F. Mies), Connaître et faire croire 4, Namur 1999, 581-593.

²⁹⁰ Cf R. F. COLLINS, *First Corinthians* (D. J. Harrington ed.), Sacra Pagina Series, vol. 7, A Michael Glazier Book published by The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1999, 125.

²⁹¹ Cf W. GESENIUS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, (transl. by W. Robinson, ed. by F. Brown - S. R. Driver - C. A. Briggs), Oxford, London 1972, ad vocem; T. HOLTZ, «aivw,n», in H. Balz - G. Schneider (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I, Paideia, Brescia 1995 (ed. it. a cura di O. Soffritti), 116-122.

dell'accecamento di quelli che si stanno perdendo. In Gal 1,4, si afferma che Cristo ha dato sé stesso per i nostri peccati, allo scopo di “strapparci dal mondo che domina minaccioso” (evk tou/ aivw/noj tou/ evnestw/toj ponhrou)²⁹².

Accenni espliciti all'eone avvenire si trovano, negli scritti paolini, in Ef 1,21 (cf Mt 12,32) e 2,7. In forma implicita si riscontrano, invece, in Rm 8,18-25²⁹³ e in 1Cor 15,20-28. Il Nuovo Testamento ha ripreso la dottrina dei due “eoni” (aivw/nej) dall'apocalittica giudaica, dove le espressioni sono attestate dal secolo primo avanti Cristo. La concezione neotestamentaria dei due eoni si distacca, però, dallo schema apocalittico, perché non colloca “l'eone che deve venire” (aivw,n me,llwn) esclusivamente nel futuro. I credenti, infatti, sono stati liberati dal malvagio eone presente (Gal 1,4) e hanno già assaporato le forze del nuovo eone (Eb 6,5), cominciato con la morte e resurrezione di Cristo²⁹⁴.

Al sostantivo “eone” (aivw/noj), poi, è posposto l'aggettivo dimostrativo “questo” (tou,tou), predicativo²⁹⁵ del genitivo. Il suo valore è quello di un genitivo d'appartenenza, come a dire “profano, non cristiano”. La sapienza che Dio giudica è, quindi, quella antropocentrica “di questo secolo”. In essa non esiste alcuna prospettiva escatologica. Chiusa nella propria autosufficienza, non aspetta nulla dall'alto né da un futuro che oltrepassi l'eone presente. Possiamo dire che la sapienza di questo mondo ha eliminato ogni opposizione dualistica tra presente e futuro, mondo visibile e invisibile, l'al di qua e l'al di là, tipico, invece, dell'escatologia giudaico-cristiana.

Nel secondo movimento (2,10-16), è contrapposto lo spirito dell'uomo o del cosmo allo Spirito di Dio.

Questo mondo \ secolo (ko,smoj \ aivw,n ou-toj), per l'apostolo, domina minaccioso (Gal 1,4), perché governato da potenze nemiche di Dio, come “gli elementi del mondo” (Gal 4,3: stoicei/a tou/ ko,smou; cf Gal 4,9; Col 2,8.20), “i principi di questo mondo” (1Cor 2,6: tw/n avrco,ntwn tou/ aivw/noj tou,tou), “il dio di questo secolo” (2Cor 4,4: o` qeo.j tou/ aivw/noj tou,tou), “il principe delle potenze dell'aria” (Ef 2,2). I cristiani sono esortati, quindi, a “non conformarsi alla mentalità di questo mondo” (Rm 12,2: kai. mh. suschmati,zesqe tw/| aivw/ni tou,tw), ma ad indossare l'armatura di Dio e lottare “contro tutti i dominatori di questo mondo oscuro” (Ef 6,12: pro.j tou.j kosmokra,tora.j tou/ sko,tou.j tou,tou). Questo mondo, quindi, per essenza transitorio (1Cor 7,31: “Passa la scena di questo mondo” - para,gei ga.r to. sch/ma tou/ ko,smou tou,tou), ha bisogno di redenzione. L'attesa escatologica è, perciò, rivolta ad un mondo esterno a quello presente ed imperituro. Il Nuovo Testamento evita, però, di usare il termine *cósmos* (ko,smoj) per indicare il mondo avvenire. Al posto di *cósmos*, appare il termine *aión* (1Tm 1,17: “Al re dei secoli” — tw/| de. basilei/ tw/n aivw,wn — è equivalente a 2Mac 7,9: “Il re del mondo” — o` de. tou/ ko,smou basileu,j; cf anche Ap 11,15)²⁹⁶. Il mondo, in quanto redento, cessa di essere *cósmos* e diviene ‘regno di Dio’ (Col 1,13). Secondo 1Cor 2,12, lo “spirito del

²⁹² Cf A. M. BUSCEMI, «Gal 1,1-5: Struttura e linea di pensiero», *LASBF* 40 (1990) 94ss.

²⁹³ Cf Rm 8,18: “Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi” - logi,zomai ga.r o[ti ouvk a;xia ta. paqh,mata tou/ nu/n kairou/ pro.j th.n me,llousan do,xan avpokalufqh/nai eivj h`ma/j. Vedi, però, G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, 138.

²⁹⁴ Cf H. SASSE, «aivw,n», *GLNT*, 559. Vedi, però, H. CONZELMANN, *1 Corinthians*, Fortress, Philadelphia 1975, 43.

²⁹⁵ L'espressione “questo mondo” (tou/ ko,smou tou,tou) è comune in Paolo ed è probabilmente sotto l'influsso di quella ebraica “questo secolo” (*hă`ôlām hazzè` \ hZ<h; ~l'A[h']*); pertanto essa può essere ritenuta un semitismo (cf F. BLASS – A. DEBRUNNER – F. REHKOPF, *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1997 (trad. it. di U. Mattioli – G. Pisi), § 292,2⁴).

²⁹⁶ Cf SASSE, «ko,smoj», *GLNT*, I, 916ss.

mondo” (pneu/ma tou/ ko,smou) è contrario allo “Spirito di Dio” (pneu/ma to. evk tou/ qeou/). La “sapienza del mondo” (sofi,a tou/ ko,smou), inoltre, è ritenuta “stoltezza da Dio” (1Cor 3,19: mwri,a para. tw/| qew/|; cf 1,20.21.27.28), mentre “la sapienza di Dio” (1Cor 2,7: qeou/ sofi,a) non è di questo mondo né dei dominatori di questo mondo, che vengono annientati (1Cor 2,6). In 2Cor 7,10 è, ancora, affermata l’opposizione tra la “tristezza secondo Dio”, che produce il ravvedimento e porta alla salvezza, e la “tristezza del mondo”, che produce la morte. L’opposizione profonda tra Dio e il mondo viene fatta risalire da Paolo al peccato, entrato “nel mondo” (Rm 5,12: eivj to.n ko,smon) mediante il primo uomo. “L’umanità intera” (Rm 3,19: pa/j o` ko,smoj) è divenuta colpevole ed è, quindi, soggetta al giudizio (Rm 3,6: krinei/ o` qeo.j to.n ko,smon; cf 1Cor 6,2) e alla condanna (1Cor 11,32) da parte di Dio. In Rm 11,12.15 Paolo usa il termine *cósmos* (ko,smoj) come sinonimo di *éthnê* (e;qnh = popoli) per designare il mondo delle nazioni al di fuori d’Israele. I Santi sono esclusi dal giudizio del mondo (1Cor 11,32), anzi essi “giudicheranno il mondo” (1Cor 6,2: oi` a[gioi to.n ko,smon krinou/sin). La profondità del contrasto tra Dio e il mondo è apparsa in tutta la sua evidenza nel fatto che i dominatori di questo mondo hanno crocifisso il Signore della gloria (1Cor 2,8). “Dio ha, però, riconciliato con sé il mondo in Cristo” (2Cor 5,19: qeo.j h=n evn Cristw/| ko,smon katalla,sswn e`autw/|; cf Rm 11,15), non imputando agli uomini le loro colpe. Il significato del termine *cósmos* è stato, inoltre, ampliato fino ad includere, in quelle accezioni che riguardano la storia della salvezza²⁹⁷, l’universo intero (Rm 8,22: “tutta la creazione geme” - pa/sa h` kti,sij sustena,zei; cf Col 1,16; 1Cor 15,24).

Nella 1Corinzi il termine *cósmos* è introdotto, per la prima volta, in 1,20 — “Non ha forse Dio resa stolta la sapienza di questo mondo?” — ed esprime tutto ciò che si oppone a Dio, e che Dio, a sua volta, rifiuta. Il sostantivo con articolo anaforico individuante “del mondo” (tou/ ko,smou) ricalca la formula precedente dov’è il ragionatore “di questo eone” (1,20: tou/ aivw/noj tou,tou). Il simbolismo temporale si confonde e s’incorpora nel simbolismo spaziale. Il genitivo può avere il valore di un genitivo di appartenenza o anche di un genitivo soggettivo²⁹⁸, giacché il mondo appare come un soggetto collettivo che distorce la sapienza. I rimandi ai versetti 1,18 e 1,19, in cui la sapienza del mondo giudica la croce, e questa, a sua volta, giudica la sapienza del mondo, uniscono strettamente 1,20b al contesto precedente. La sapienza del mondo giudica la croce “stoltezza” (v. 1,18: mwri,a), e Dio, a sua volta, quasi per la legge del contrappasso, “ha reso stolta” (v. 1,20b: evmw,ranen) la sapienza del mondo, proprio attraverso la croce. Nel momento stesso in cui la sapienza del mondo giudica la croce, essa stessa è giudicata dalla croce e i suoi giudici s’incamminano verso la perdizione²⁹⁹.

b) Due sapienze

Paolo distingue due tipi di sapienza: quella del mondo (1Cor 1,20), degli uomini (1Cor 2,5,13) o di questo eone (1Cor 2,6) e quella di Dio (1Cor 2,7). C’è da dire, innanzitutto, che le due sapienze sono di ordine teologico, perché si propongono entrambe di raggiungere la conoscenza di Dio. Queste, inoltre, non sono completamente distinte, ma interagiscono tra loro e possono addirittura sussistere nella stessa persona, come nel caso della chiesa di Corinto (1Cor 3,1-4). La ricerca religiosa dei Giudei è, infine, equiparata alla sapienza teologica dei Greci (1Cor 1,20), perché ambedue incapaci di penetrare la misteriosa sapienza di Dio (1Cor 2,8).

²⁹⁷ Il testo di 1Cor 4,9 include gli angeli, mentre 1Cor 2,6.8; 2Cor 4,4; Ef 2,2 includono le potenze sovrumane che signoreggiano il cosmo.

²⁹⁸ Cf CONZELMANN, *1 Corinthians*, p 43; E. BORGHI, «Il tema della Sophia in 1Cor 1-4», *RivBib* 40 (1992) 426.

²⁹⁹ Cf BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, S.E.I., Torino 1950, vol. II, 93.

Paolo, inoltre, non dice che la sapienza del mondo sia cattiva, anzi, ne afferma l'appartenenza alla sfera di Dio (1Cor 1,21). In Rm 1,20s dichiara addirittura che è possibile agli stessi pagani conoscere Dio e la sua *dýnamis*³⁰⁰. Di fatto, questa, non solo si è rifiutata di conoscere \ riconoscere Dio (1Cor 1,20), ma ha pure cambiato la verità di Dio con la menzogna (Rm 1,25). Essa, pertanto, è costituzionalmente impotente a capire la misteriosa sapienza di Dio, Cristo crocifisso, Signore della gloria, la quale può essere conosciuta solo per rivelazione dello Spirito (1Cor 2,10).

Senza negare eventuali influssi dell'ambiente ellenistico-giudaico, crediamo che Paolo, per illustrare teologicamente il *lógos* della croce, si rifaccia, piuttosto, al concetto di sapienza veterotestamentaria³⁰¹. Le citazioni scritturistiche, dentro le quali è inserita la sua argomentazione, ne sono la dimostrazione più convincente³⁰². Le cause, poi, delle divisioni nella comunità, sono il prodotto dell'accettazione di una sapienza mondana e del conseguente rifiuto della sapienza della croce, che non riguarda solo i Greci, ma anche gli Ebrei. La sapienza in questione, quindi, non è prerogativa di una particolare cultura o di una particolare corrente filosofica, ma è un atteggiamento profondo e generale, che si può osservare in tutti gli uomini, quando respingono la sapienza di Dio, identificata nella croce di Cristo. L'apostolo chiama questo atteggiamento gloriarsi in sé stessi e non in Dio (1,29.31). La sapienza nascosta della croce, invece, esige la rinuncia alla propria autoesaltazione, per vivere la propria vita in Dio e per Dio.

Questa "sapienza di eloquio" (*sofi,a lo,gou*) è intesa come un "ricercare" (1,20) e un "argomentare" (2,4). Un ricercare e un argomentare che possono farci pensare, in primo luogo, a quella sapienza retorica così diffusa nel mondo ellenistico-romano di quel periodo³⁰³. Il saggio, infatti, in 1,20, è caratterizzato come un "ricercatore di questo mondo" (*suzhthth.j tou/ aivw/noj tou,tou*). In 2,4, inoltre, si allude ad un altro aspetto della "sapienza": la presentazione di prove con argomentazioni e deduzioni. Argomentazioni e deduzione che Paolo afferma di aver offerto ai Corinzi, ma che sono di una qualità diversa da quella che, forse, si sarebbero aspettati. La "sapienza di eloquio" del mondo, infatti, è abile nel sedurre e convincere, ma solo con vuote parole (1Cor 2,4: "In discorsi persuasivi di sapienza" - *evn peiqoi/j sofi,aj lo,gouj*; cf Col 2,4: "In parole seducenti" - *evn piqanologi,a|*), mentre quella di Dio si manifesta "con dimostrazioni di Spirito e potenza" (*avllV evn avpodei,xei pneu,matoj kai. duna,mewj*). La "sapienza di eloquio" dimostra, quindi, di essere una "filosofia" ingannatrice, che s'ispira alla tradizione degli uomini e agli elementi del mondo, non a Cristo (cf Col 2,8). Una "tradizione" (*para,dosij*) sapienziale umana che non

³⁰⁰ R. PENNA, «Logos paolino della croce e sapienza umana (1Cor 1,18-2,16)», in *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Milano 2001, 476s, così scrive: "E se in Rm 1,19-21 Paolo ammette che Dio sia conoscibile a partire dalle cose create, è perché si tratta di un altro tipo di conoscenza, che perviene sì al Signore dell'universo secondo gli schemi della filosofia stoica tanto pagana (cf Dione di Prusa) quanto giudeo-ellenistica (cf Filone Al.), ma non approda al Dio della croce".

³⁰¹ Il lungo dibattito sulle divisioni e sul tipo di sapienza presenti nella comunità di Corinto si è mosso dentro tre diverse interpretazioni. Alcuni cercano di spiegare l'uso paolino del termine *sofia* (*sofi,a*) col riferimento all'ambiente dello gnosticismo post-cristiano; altri prendono come punto di riferimento lo gnosticismo ellenistico-giudaico o proto-cristiano; ed altri infine, più recentemente, lo riferiscono all'ambiente retorico, intimamente collegato allo *status* sociale (cf J. D. G. DUNN, *1 Corinthians*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, 34-45; S. M. POGOLOFF, *Logos and Sophia: The Rhetorical situation of 1 Corinthians* (SBL.DS 134), Atlanta, 1992, 129-171). Ci sembra di poter senz'altro escludere le ipotesi gnostica o pre-gnostica, perché non c'è nulla nel Nuovo Testamento che possa far pensare ai miti gnostici e al suo dualismo mistico-ontologico (cf R. M. WILSON, «How Gnostic were the Corinthians?», *NTS* 19 (1972) 65-74).

³⁰² Il termine *sofia* (*sofi,a*), nella sezione di 1Cor 1-4 non è univoco. Solo in 1Cor 2,4, Paolo sembra fare esplicito riferimento alla sapienza retorica con l'uso del termine tecnico "dimostrazione" (*apódeixis* \ *avpo,deixij*; cf l'uso del verbo *avpodei,knumi*, nel contesto giudiziario di At 25,7) (QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, § 5.10.7: *avpo,deixij est evidens probatio*; cf LAUSBERG, *Handbook of literary rhetoric*, § 357; L. L. WELBORN, «On the Discord in Corinth: 1 Corinthians 1-4 and Ancient Politics'», *JBL* 106 (1987) 85-111; DUNN, *1 Corinthians*, 44).

³⁰³ Cf D. LITFIN, *St. Paul's Theology of Proclamation: 1 Corinthians 1-4 and Greco-Roman Rhetoric*, Cambridge 1994, 244; POGOLOFF, *Logos and Sophia*, 108-113.

riguarda solo i Greci, ma anche gli Ebrei (cf Mt 15,2-6; Mc 7,3-13; Gal 1,14)³⁰⁴. Questi ultimi, infatti, per credere, ricercano ed esigono prove, anche se di genere diverso, alla stessa maniera dei Greci e, come i Greci, rifiutano il *kérygma* di Cristo crocifisso (1Cor 1,22-23). La sapienza che Paolo combatte nella comunità di Corinto, si caratterizza, perciò, per essere una sapienza di parola (1Cor 1,17; 2,4), una sapienza di persone sapienti e intelligenti (1Cor 1,19), una sapienza di scribi e disquisitori di questo eone (1Cor 1,20a), una “sapienza del mondo” (1Cor 1,20b: *sofi,a tou/ko,smou*), una sapienza che chiede segni e ricerca solo sé stessa (1,22), una sapienza semplicemente umana (2,4), che non conosce \ riconosce Dio (1,21), che si scandalizza e considera stoltezza la croce di Cristo (1,23). Una sapienza immanente, quindi, che include la sapienza retorica dell’epoca, ma che non si limita solamente ad essa.

Paolo, perciò, si rifiuta di annunciare il vangelo con un *lógos* dialettico umano sia perché con questo *lógos* il mondo non ha voluto riconoscere Dio (1,21a) sia perché il *lógos* dialettico è stato ormai squalificato dalla predicazione (1,23). La predicazione, infatti, non richiede la dialettica, ma l’ascolto ubbidiente della fede (1,21b).

Questo nuovo *lógos*, proclamato nel *kérygma* e che esige l’obbedienza della fede, superando, in questo modo, la “ricerca” sapienziale umana, ha come fondamento Cristo crocifisso, il quale è chiamato, in 1Cor 1,30: “sapienza per noi” (*sofi,a h`mi/n*). Cristo crocifisso, “il Signore della gloria” (2,8: *to.n ku,rion th/j do,xhj*), diviene, quindi, il principio di una nuova sapienza, “misteriosa e nascosta” (2,7: *evn musthri,w| th.n avpokekrumme,nhn*), sconosciuta ai principi di questo mondo (2,8), ma che Dio rivela a coloro che lo amano (2,9) per mezzo dello Spirito (2,10). Non è, pertanto, la sapienza in sé stessa e nemmeno quella sapienza rappresentata dal bene esistente nelle culture umane che è squalificata (cf 1Ts 5,21), ma la sapienza teologica del mondo, incapace di riconoscere Dio nelle sue azioni salvifiche³⁰⁵.

Il Crisostomo descrive plasticamente, con l’immagine dell’arte nautica, il pensiero di Paolo sul rapporto tra sapienza del mondo e sapienza di Dio: “L’arte nautica è una bella cosa, ma quando promette più di quanto può dare, diventa stoltezza, ciò che del resto avviene con ogni arte che sorpassi i propri limiti”³⁰⁶. La sapienza del mondo e quella di Dio hanno ambiti diversi. L’una non esclude l’altra. L’una ha bisogno dell’altra. Il Crisostomo chiama “bella” la sapienza del mondo, ma essa non può pretendere di penetrare “le profondità di Dio”, perché questo sorpassa le proprie capacità.

L’Ambrosiaster —nel suo commento a 1Cor 2,7 — vuole dimostrare la credibilità, anche per la ragione umana, illuminata dallo Spirito, delle affermazioni di fede:

“(Paolo) Attesta di essere inviato a manifestare il pensiero nascosto che né i Principati né la Potestà hanno conosciuto, né il mondo ha udito. Essendo sconosciuto, è ritenuto stolto. Invece è ragionevole e salutare grazie alla testimonianza della potenza, cui cede ogni opposizione del ragionamento umano. È dunque nascosta la sapienza di

³⁰⁴ Diversa è, invece, la “tradizione” (*parádosis* \ *para,dosij*) della Chiesa apostolica che Paolo riceve (cf 1Cor 15,1ss) o che lui stesso stabilisce nella Chiesa (1Cor 11,2; 2Ts 2,15; 3,6), rompendo con la tradizione dei padri (Gal 1,14). Per il rapporto tra *parádosis* e *kérygma*, vedi H. SCHLIER, «Kérygma e Sophia», in *Il tempo della Chiesa*, Il Mulino, Bologna 1966 (ed. ted. 1955), 348-351.

³⁰⁵ Paolo non vuole umiliare l’intelligenza né la filosofia e nemmeno l’eloquenza, bensì, i Corinzi che attribuiscono agli artifici umani un valore religioso. Fatte le debite proporzioni, egli sottopone la filosofia allo stesso trattamento dei carismi. Così L. CERFAUX, *Il cristiano nella teologia paolina* (ed. fr. 1962), A.V.E., Roma 1969, 316-317. Vedi anche R. PENNA, «Logos paolino della croce e sapienza umana (1Cor 1,18-2,16)», in *Vangelo e inculturazione*, 475.

³⁰⁶ GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alle Lettere di S. Paolo ai Corinti*, I, trad. di Claudia Tirone, Cantagalli, Siena 1962, Omelia VII,1 (PG 60).

Dio, perché non consiste nelle parole, bensì nella potenza, impossibile secondo l'umana ragione, credibile per l'efficacia dello Spirito³⁰⁷.

Tutta la tradizione esegetica ha sempre cercato di chiarire il rapporto tra sapienza umana e sapienza di Dio in termini di distinzione e di collaborazione reciproca e non di inconciliabile contrapposizione. Del resto, Paolo stesso ammette che anche il *lógos* della croce ha bisogno di “dimostrazioni”, pur se di ordine diverso da quelle usate dal *lógos* della sapienza umana. L'annuncio del vangelo non consiste, infatti, in parole persuasive di umana sapienza, ma in “dimostrazione” di Spirito e di potenza (1Cor 2,4). Il vangelo non si fonda solo in parole, ma in potenza e in Spirito Santo (1Ts 1,5; cf 2Cor 6,6-7; 1Cor 4,19.20).

I Corinzi, quindi, per superare tutte le divisioni sorte nella comunità, sono esortati a tornare a quella sapienza di cui hanno fatto esperienza, nel momento in cui sono stati incorporati “in Cristo” nel battesimo (1,30). Il “gloriarsi” nei maestri e nei predicatori del vangelo, ciò che ha provocato solo contrasti, vuole dire agire secondo la sapienza del mondo. Il “gloriarsi” solo in Dio (1,29.31) significa, invece, non voler conoscere altro che la sapienza nascosta in Cristo crocifisso (2,2), la quale libera l'uomo dal ricercare la propria gloria nel *lógos* dei maestri e riporta l'unione nella comunità³⁰⁸.

Ci sembra, infine, che la sapienza di Dio, riferita da Paolo a Cristo, abbia la particolarità di essere, allo stesso tempo, personale e funzionale³⁰⁹. Personale, perché non solo è una sapienza che appartiene a Cristo, il quale la concede a chi vuole, ma è la stessa persona di Cristo³¹⁰. Funzionale, perché è “per noi” (1,30: *h`mi/n*), “per la nostra gloria” (2,7: *eivj do,xan h`mw/n*). La persona di Cristo crocifisso è, pertanto, quella sapienza misteriosa (1,30; 2,7; cf Ef 3,8-11) che Dio ha preordinato prima dei tempi per la nostra gloria (2,7), la nostra giustificazione, la nostra santificazione e redenzione, il nostro divenire sapienti in Cristo (1,30).

Le divisioni

Il discorso di Paolo è provocato dalla situazione di divisione in cui si trova la chiesa di Corinto. Esso, quindi, non è una pura esercitazione dottrinale, ma ha una finalità pastorale molto concreta: quella di riportare la comunità all'unione fraterna. La speculazione teologica è, perciò, funzionale alle domande che sorgono dentro una situazione ben determinata: il superamento delle divisioni. Queste, benché preparate e stimolate da condizioni culturali e religiose esterne, riguardano, tuttavia, la vita interna della comunità e la sua identità. Le divisioni, infatti, benché

³⁰⁷ AMBROSIASER, *Commento alla prima lettera ai Corinzi*, traduzione, introduzione e note a cura di L. Fatica, Città Nuova, Roma 1989, II, 7, 1.

³⁰⁸ Cf SCHLIER, «Kérygma e Sophia», 352-60.

³⁰⁹ Quando Paolo scrive che Cristo ad opera di Dio è nostra sapienza egli certo intende che Cristo è coestensivamente l'oggetto e la causa della nostra sapienza (cf L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di San Paolo* (2° ed. fr. 1954), A.V.E., Roma 1969, 229).

³¹⁰ Una persona storica reale, che non ha nulla in comune con le figure mitiche di certi gruppi gnostici, come afferma, invece, Wilckens (cf U. WILCKENS, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1Kor. 1-2*, Tübingen 1959, 71ss). Essa, inoltre, proprio per essere una persona storicamente vissuta, si distingue, anche, dalla sapienza personificata dell'Antico Testamento, che rimane sempre la personificazione di un attributo divino, uguale ad altri, come la *dýnamis* o il *lógos*.

causate, principalmente, dall'infatuazione per la sapienza retorica ellenistico-romana, hanno, tuttavia, per protagonisti gli evangelizzatori cristiani: Paolo, Apollo, Pietro, Cristo³¹¹.

Le situazioni culturali esterne non sono mai indifferenti, ma si ripercuotono pesantemente nell'atteggiamento degli evangelizzatori e nella situazione interna della Chiesa. Per questo la Chiesa e i suoi evangelizzatori hanno sempre bisogno di confrontare le loro parole con il *lógos* della croce (1Cor 1,18), con quell'unico e perenne fondamento (1Cor 3,11), che è il Cristo crocifisso (1Cor 1,23).

La chiesa di Corinto non può dividersi in partiti, perché sulla croce non ci sono saliti i predicatori, ma Cristo, il quale non può essere diviso (1Cor 1,13). La Chiesa, infatti, non appartiene agli evangelizzatori, ma è il campo, l'edificio (1Cor 3,9), il tempio di Dio, in cui abita il suo Spirito (1Cor 3,16). Gli evangelizzatori sono dei semplici "servitori" (1Cor 3,5: *dia,konoì*) per mezzo dei quali essi hanno creduto, "ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio" (1Cor 4,1: *u`phre,taj Cristou/ kai. oivkono,mouj musthri,wn qeou/*).

Paolo, tuttavia, rivendica per la chiesa di Corinto, come suoi titoli esclusivi, anche quelli di "sapiente architetto" (1Cor 3,10) e di "padre" (1Cor 4,15). È lui, infatti, che ha posto il "fondamento" sul quale gli altri dovranno costruirci sopra (1Cor 3,10). È lui che ha generato la chiesa di Corinto in Cristo, mediante il vangelo, mentre gli altri sono dei semplici pedagoghi (1Cor 4,15).

I Corinzi, ad ogni modo, non devono considerarsi dei clienti dei loro evangelizzatori, perché tutto, ormai, gli appartiene, anche il loro stesso padre e fondatore. Essi, però, appartengono a Cristo (cf Rm 14,8: *tou/ kuri,ou evsme,n*; 2Cor 5,15)³¹² e Cristo è di Dio (3,21-23). Perché, allora, insuperbirsi vanamente, perché gloriarsi l'uno contro l'altro dei loro predicatori, dividendo, in questo modo, la comunità? L'essersi appropriati di ciò che appartiene a Dio, ha svuotato la croce di Cristo (1,17) e generato contese nella comunità. La loro chiamata \ elezione (1Cor 1,26)³¹³, infatti, è opera del Padre in Cristo Gesù (Fil 3,14). La stessa costruzione della comunità è opera di Dio, non degli uomini, i quali sono solamente collaboratori di Dio (3,9). La comunità, poi, è tempio di Dio e chi con le divisioni la distrugge, Dio distruggerà lui (3,16-17). L'uomo, quindi, non può accampare nessun diritto né sulla chiamata \ elezione né sulla comunità (Am 3,2; 9,7; 1Cor 1,26-28; 2Tm 1,9), perché tutto è dono esclusivo di Dio (Rm 11,5s; Ef 1,4.18).

Essi, però, diventando clienti e sostenitori dei vari maestri di sapienza, hanno abbandonato la vera sapienza e, per di più, hanno trasformato la comunità cristiana in fazioni. I pochi umanamente sapienti e la maggioranza dei semplici³¹⁴, tutti, hanno dimenticato che l'unica sapienza capace di salvare e rendere gli uomini veramente fratelli è Cristo crocifisso. A lui, quindi, sono invitati a guardare e ritornare nel contemplare la propria chiamata (1,26).

³¹¹ Ciò appare più chiaramente dall'analisi della funzione che i nomi degli apostoli assumono nella struttura. Essi compaiono: in 1,12, dove è possibile riscontrare una esplicita connessione con il tema delle divisioni; in 3,4, dove la correlazione indiretta col tema delle divisioni è data dallo stretto legame di causa ed effetto stabilito da Paolo tra l'uomo carnale e le divisioni sorte nella comunità; in 3,21, a conclusione non soltanto della sezione 3,1-23, ma di tutta l'argomentazione della prima parte del *corpus* 1,10-3,23; infine, in 4,6, dove il nome di Paolo (*evmauto,n*) e quello di Apollo appaiono in rapporto al tema della funzione apostolica, come ripresa "schematica" in vista della conclusione. Troviamo, quindi, richiamati i nomi degli apostoli nei punti nevralgici delle due parti in cui abbiamo diviso il corpo della prima sezione della lettera.

³¹² Per la formula sintetica paolina "appartenere al Signore", vedi H. SCHLIER, *Linee fondamentali di una teologia paolina*, Queriniana, Brescia 1995 (orig. ted. 1978), 148.

³¹³ La chiamata è strettamente legata all'elezione, anzi, essa è già elezione. I chiamati diventano eletti, quando, rispondendo alla chiamata, si dichiarano disposti ad eseguire in tutto la volontà di Dio. Mentre, quindi, la chiamata avviene normalmente una sola volta, almeno per ciò che riguarda una determinata missione o *status* di vita, l'elezione è uno *status* di vita permanente, che inizia con la chiamata e termina con la fine della missione o non termina affatto. Una volta chiamati si diventa eletti. Per le differenze lessicali e concettuali tra chiamata ed elezione, vedi G. QUELL, «evkle,gomai», *GLNT*, VI, 426.

³¹⁴ Secondo G. THEISSEN, *Sociologia del cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987, (ed. ted. 1979), 210, la minoranza dei sapienti, potenti e nobili, avevano una posizione di predominio nella comunità.

2. Il *Mystêrion*

Il *mystêrion* evidenzia l'aspetto ineffabile dell'annuncio cristiano. Esso può essere conosciuto solo attraverso la fede e anche allora sarà una conoscenza imperfetta (1Cor 13,9), come in uno specchio, in immagine (1Cor 13,13: *evn aivni, gmati*).

Il vocabolo greco *mystêrion* deriva da *mýo* (μύω = *chiudere la bocca*) e indica ciò che non deve o non può essere detto³¹⁵. Il termine, anche se trova uno scarso riscontro scritturistico, è ormai entrato nel linguaggio teologico per indicare "l'inaccessibilità dei contenuti fondamentali della rivelazione"³¹⁶.

Nella LXX *mystêrion* compare solo negli scritti più recenti dell'epoca ellenistica (Sap 12,5; 14,15.23: culti pagani; Sap 2,22; 6,22; 8,4: i misteri di Dio, della sapienza). Nel libro di Daniele (cf Dn 2,18.19.27-30.47: traduce l'aramaico *râz* = segreto, mistero) acquista il significato teologico di *mistero escatologico*, il cui disvelamento è riservato unicamente a Dio. Il termine, quindi, fa il suo ingresso nella letteratura apocalittica (2Bar 81,4; 4Esd 14,5; 1En 51,3; 103,2; 104,10) e in Qumran (*Rotolo della guerra*: 1QM 3,8; 16,9; *Regola della comunità*: 1QS 3,21-23; 4,18; 11,34; *Inni*: 1QH 7,27; 10,4; 11,9.16).

In quasi tutti i passi del Nuovo Testamento, *mystêrion* è normalmente usato al singolare (23 volte su un totale di 28 occorrenze) e si accompagna ai verbi che indicano rivelazione o predicazione. Il sostantivo è impiegato specialmente da Paolo (21 volte) e si riferisce prevalentemente all'agire salvifico di Dio in Cristo³¹⁷.

Nei Vangeli si trova solo in Mc 4,10 e nei passi paralleli di Mt 13,11 e Lc 8,10. Esso indica l'evento del regno di Dio in Gesù, accessibile nella fede ai discepoli e nascosto a quelli di fuori (Mc 4,11: "Ma a quelli di fuori tutto avviene in parabole" - *evkei, noij de. toi/j e; xw evn parabolai/j ta. pa, nta gi, netai*).

In Paolo il termine *mystêrion* assume rilievo teologico specialmente nelle lettere agli Efesini (Ef 1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19), ai Colossesi (Col 1,26.27; 2,2; 4,3), e nei passi di Rm 16,25 e 1Cor 2,1. In tutti questi testi, si parla dell'avvenuta rivelazione e proclamazione agli uomini di un mistero, prima nascosto in Dio.

Secondo Penna, sono quattro le fasi della "traiettoria del mistero", che procede da Dio e arriva all'uomo: quella del nascondimento (Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 3,9; Col 1,26); quella della rivelazione (1Cor 2,10; Rm 16,25.26; Col 1,26.27; Ef 1,9; 3,3.5); quella della propagazione missionaria (Ef 3,8-9; 6,19; Col 1,25); quella che va dall'uomo alla intelligenza e comprensione del mistero (Ef 1,7; 3,18; 4,23)³¹⁸. In 1Cor 2,7.10 si accenna esplicitamente alla fase del nascondimento e della rivelazione, ma sono implicitamente presenti anche le altre.

Il contenuto del mistero è costituito, invece, da tre dimensioni: teologica, cristologica, ecclesiologica.

La componente *teologica* riguarda non tanto la natura stessa di Dio, quanto "il mistero della sua volontà" (Ef 1,9), ciò che lui "ha preordinato per la nostra gloria" (1Cor 2,7).

³¹⁵ G. BORNKAMM, «*musth, rion*», *GLNT*, VII, 646-716; G. FINKENRATH, «Mistero», in L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976 (ed. ted. 1970), 1023-1028.

³¹⁶ R. PENNA, «Mistero», in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, a cura di P. Rossano – G. Ravasi – A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, 985.

³¹⁷ H. KRÄMER, «*musth, rion*», in BALZ – SCHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, ad vocem.

³¹⁸ R. PENNA, Il "mystêrion" paolino: traiettoria e costituzione, Paideia, Brescia 1978; IDEM, «Mistero», in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, 989.

Il mistero di Dio assume, inoltre, un aspetto *crisologico*, perché è in Cristo, e questi crocifisso, che Dio rivela all'uomo il suo piano di salvezza, confondendo la sapienza dei sapienti di questo mondo (1Cor 1,18-31; 2,1-5.7-8)³¹⁹. Il Cristo, inoltre, non è solamente il rivelatore del mistero di Dio alla maniera dei profeti dell'Antico Testamento (Am 3,7: "In verità, il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo consiglio ai suoi servitori, i profeti"; Ag 1,3), ma è lo stesso "mistero di Dio", che Paolo annuncia ai Corinzi (2,1)³²⁰. Questo mistero, "nascosto da secoli", è ora rivelato ai suoi santi (Col 1,26) e annunciato "tra i popoli" (Col 1,27; cf 2,2; 4,3).

Predicare Cristo crocifisso significa, quindi, per Paolo, "annunciare il mistero di Dio" (2,1), parlare della sapienza di Dio in mistero (2,7: "Parliamo della sapienza di Dio in mistero" - *lalou/men qeou/ sofi,an evn musthri,w*). Sapienza misteriosa, non perché riservata a pochi iniziati, come nella gnosi posteriore, ma perché si identifica con "il discorso della croce" (1,18), il cui contenuto è Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani, ma per i chiamati sapienza e potenza di Dio (1,23). Per Paolo, mistero di Dio (1Cor 2,1; 4,1; Ef 1,9; Ef 3,9; Col 1,27; 2,2), mistero di Cristo e della Chiesa (Col 1,27; 2,2; 4,3; Ef 5,32) sono la stessa cosa. In Cristo, infatti, "si trovano nascosti tutti i tesori della conoscenza e della sapienza" (Col 2,3). Di conseguenza, il mistero di Dio, anche se è rivelato nella persona di Cristo crocifisso, "Signore della gloria" (1Cor 2,8) rimane pur sempre un mistero, ignorato dai dominatori di questo mondo (1Cor 2,8), e accessibile solo per mezzo dello Spirito (2,10) nella predicazione della parola (Ef 6,19: "Il mistero del vangelo" - *to. musth,rion tou/ euvaggeli,ou*) e nella sua accoglienza di fede (1Tm 3,19: "Il mistero della fede" - *to. musth,rion th/j pi,stewj*).

Esiste, inoltre, un ultimo elemento del mistero, quello *ecclesiale*. L'aspetto ecclesiale si può già notare nella stretta relazione tra il *mystêrion* e il *kérygma* crisologico, di cui si è parlato sopra. I destinatari della rivelazione del mistero sono certamente tutti i popoli indistintamente (Col 1,27), ma un ruolo tutto particolare – quello d'intermediari – assumono gli apostoli e i profeti³²¹. Essi, infatti, svolgono le funzioni di "ministri di Cristo e amministratori del mistero di Dio" (1Cor 4,1: *u`phre,taj Cristou/ kai. oivkono,mouj musthri,wn qeou/*), ciò che li differenzia dal resto della comunità³²². Agli apostoli e ai profeti è data la grazia di penetrare per mezzo dello Spirito "il piano misterioso" (Ef 3,9: *h` oivkonomi,a tou/ musthri,ou*) di Dio, divenendone, di conseguenza, "amministratori" (*oivkono,moi*) della sua grazia (Ef 3,2: "Il ministero della grazia di Dio, a me affidato a vostro beneficio" - *th.n oivkonomi,an th/j ca,ritoj tou/ qeou/ th/j doqei,shj moi eivj u`ma/j*) e "servitori" (*dia,konoi*) del vangelo (Ef 3,6-7; cf 1Cor 3,5, 2Cor 3,6; 6,4; 11,23).

Il contenuto di mistero di Dio, in Ef 3,6ss, riguarda ancora la Chiesa: i Gentili formano, insieme a Israele, "uno stesso corpo" (*syssôma \ su, sswma - hapax*) in Cristo³²³. Ciò è avvenuto mediante il vangelo, di cui l'apostolo è stato fatto ministro in virtù della grazia di Dio. La multiforme manifestazione dell'unica sapienza di Dio (Ef 3,10) — che è Cristo stesso, e questi

³¹⁹ BORNKAMM, «*musth,rion*», *GLNT*, VII, 692.

³²⁰ La tradizione testuale «occidentale» legge *martýrion \ martu,rion* (testimonianza) al posto di *mystêrion \ musth,rion*, attestato dal P⁴⁶, ma forse è una variante, che dipende da 1,6.

³²¹ Cf Ef 3,5: «Nelle altre epoche non fu concesso ai figli degli uomini di conoscere questo mistero, così come ora, per mezzo dello Spirito, è stato rivelato ai santi apostoli e profeti di lui»; vedi anche Ef 2,20; in Ef 4,11 agli apostoli e ai profeti sono aggiunti gli evangelisti, i pastori e i maestri.

³²² Cf BORNKAMM, «*musth,rion*», *GLNT*, VII, 697ss; H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965, 161.

³²³ Cf Ef 2,13-18: «¹³ Ora, invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini grazie al sangue di Cristo. ¹⁴ Egli, infatti, è la nostra pace, colui che ha fatto dei due un popolo solo, abbattendo il muro di separazione che era frammezzo, cioè l'inimicizia, ¹⁵ annullando, per mezzo della sua carne, la legge fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, ¹⁶ e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, distruggendo in se stesso l'inimicizia. ¹⁷ Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani e pace a coloro che erano vicini. ¹⁸ Per mezzo di lui possiamo presentarci, gli uni e gli altri, al Padre in un solo Spirito».

crocifisso (cf Col 2,2ss; 1Cor 1,24.30) — si rivela alle potenze di questo mondo “mediante la Chiesa” (Ef 3,10: dia. th/j evkklhsi,aj)³²⁴. La Chiesa — città celeste (Ef 2,6ss), “corpo di Cristo” e “pleroma di colui che tutto in tutti riempie” (Ef 1,23s), “edificata sul fondamento degli apostoli e dei profeti”, che ha come “pietra angolare”³²⁵ lo stesso Cristo, nel quale “cresce ben ordinata per essere tempio santo del Signore” (Ef 2,20s; cf 4,11s) — oltre a manifestare alle potenze del mondo “il mistero nascosto nei secoli nella mente di Dio” (Ef 3,9s), è anch’essa mistero (Ef 5,32), perché partecipa del mistero trascendente. La Chiesa è lo spazio in cui il mistero di Cristo e di Dio abita e si rivela, ed è perciò essa stessa mistero³²⁶.

Possiamo concludere notando come il termine *mystêrion* assume una importanza teologica solo in Paolo. Esso, nei sinottici, è messo direttamente in relazione con Dio e la predicazione del suo regno; in Paolo, con il Cristo, la Chiesa, il vangelo, la fede.

3. Lo Spirito

La misteriosa sapienza di Dio, nascosta nel Crocifisso, può essere conosciuta solo per rivelazione (1Cor 2,10). Essa, quindi, non è frutto di sforzo umano, ma dono gratuito di Dio, attraverso lo Spirito. Scrivendo ai Galati, Paolo afferma:

“¹¹ Vi dichiaro, dunque, fratelli, che il vangelo da me annunziato non modellato sull’uomo: ¹² infatti io non l’ho ricevuto né l’ho imparato da uomini, ma per rivelazione di Gesù Cristo (diV avpokalu,yewj Vlhsou/ Cristou/). ¹³ Voi avete certamente sentito parlare della mia condotta di un tempo nel giudaismo, come io perseguitassi fieramente la Chiesa di Dio e la devastassi, ¹⁴ superando nel giudaismo la maggior parte dei miei coetanei e connazionali, accanito com’ero nel sostenere la tradizione dei padri. ¹⁵ Ma quando colui che mi scelse fin dal seno di mia madre e mi chiamò con la sua grazia si compiacque (*eudóchêsen* \ euvdo,khsen) ¹⁶ di rivelare il Figlio suo in me (avpokalu,yai to.n ui’o.n aurtou/ evn evmoi,), affinché io lo annunziassi ai pagani” (Gal 1,11-16).

Questa rivelazione coglie l’apostolo nel momento umanamente meno opportuno, quando è ancora un fiero persecutore della Chiesa di Dio e un accanito sostenitore delle tradizioni dei padri (Gal 1,13s). L’*eudochía* (euvdoki,a) di Dio, tuttavia, gli concede la grazia di rivelargli suo Figlio ed egli si arrende a lui (Gal 1,16)³²⁷.

Il verbo *eudochêô* (euvdoke,w), fra tutti i termini che esprimono l’atto della scelta, è quello che rende più intensamente il sentimento d’amore³²⁸. Nella costruzione con l’infinito è costante l’accentuazione della libertà della scelta fatta dal soggetto cui il verbo si riferisce (Gal 1,15s; 1Cor 1,21; 2Cor 5,8; 1Ts 2,8; 3,1; Rm 15,26s)³²⁹.

La stessa costruzione di Gal 1,15s riscontriamo in 1Cor 1,21: “Poiché, infatti, malgrado la sapienza di Dio, il mondo, con la sua sapienza, non ha conosciuto Dio. Si compiacque (*eudóchêsen* \ euvdo,khsen) Dio di salvare i credenti per mezzo della stoltezza della predicazione”. La decisione misericordiosa di Dio, libera e indipendente da ogni pressione dell’uomo (cf Col 1,19), si

³²⁴ É la Chiesa intesa nella totalità della sua vita e della sua esistenza — non solo attraverso l’annuncio e i ministeri — che manifesta la sapienza di Dio, Cristo crocifisso (Ef 3,10; 1Cor 1,24.30). Cf SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, 190.

³²⁵ Cf in Ef 5,23 l’immagine corrispondente di Cristo capo e salvatore della Chiesa (“il Cristo capo della chiesa, lui, il salvatore del corpo” - kai. o` Cristo.j kefalh. th/j evkklhsi,aj(aurtou.j swth.r tou/ sw,matoj).

³²⁶ Cf SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, 322.

³²⁷ La rivelazione è attribuita sia a Cristo (Gal 1,12) che a Dio (Gal 1,16).

³²⁸ Cf BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, 93; G. SCHRENK, «euvdoke,w», *GLNT*, III, 1144. Nella LXX traduce, per lo più, il verbo *r'fâ* \ hc'r' (o *μ'pêf* \ #pex') che significa *compiacersi, trovar soddisfazione, decidersi in favore di, scegliere*. Sull’amore in relazione alla croce vedi M. J. GORMAN, *Cruciformity. Paul's Narrative Spirituality of the Cross*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 2001, 155-267; 389-394.

³²⁹ Cf BORGHI, «Il tema della Sophia in 1Cor 1-4», 429.

contrappone al suo mancato riconoscimento da parte del mondo. L'*eudochía* di Dio interviene, quindi, in favore dei credenti, contro il mondo e la sua sapienza, perché esso non ha voluto *conoscere* \ *ricoscerlo* per mezzo della sapienza. La libera e amorosa volontà salvifica³³⁰ divina, inoltre, è eterna e riguarda tutta la storia dell'uomo nel suo insieme. L'aoristo indicativo di 1Cor 1,21: *eudóchêsen* / *euvido,khsen* (si compiacque) esprime un'azione puntuale ingressiva nel passato³³¹ e, quindi, pone l'accento sul momento storico decisivo del Golgota. L'avvenimento del Golgota, poi, è continuamente attualizzato attraverso la predicazione del "*lógos* della croce". È, pertanto, sulla croce di Cristo e nel *lógos* della predicazione che Dio rivela tutta la sua misericordiosa volontà salvifica nei confronti dei credenti. In continuità con l'Antico Testamento, in cui la "potenza di Dio" (*du,namij qeou/*) è esercitata soprattutto nel giudizio e nella grazia e ha come scopo la salvezza (Sal 49; 139,13-14), anche ora Dio, nel "*lógos* della croce", giudica la sapienza del mondo e manifesta la sua *eudochía* verso i credenti, salvandoli. Lo strumento, poi, che egli sceglie per confondere la 'sapienza' del mondo e rivelare ai credenti la sua amorevole volontà salvifica è la "stoltezza della predicazione" (*mwri,a tou/ khru,gmatoj*). L'azione di Dio — ritenuta stolta dalla sapienza del mondo, perché, non solo il contenuto (la croce), ma anche il *kérygma* si oppone ai valori che esso professa — è, per i credenti, la manifestazione suprema dell'*eudochía* divina nei loro confronti.

La "benevolenza" che Dio manifesta verso l'uomo nel Crocifisso, preordinata prima dei secoli, ma ignorata dai principi di questo mondo, è qualcosa di così inaudito che Paolo sente il bisogno di esprimere il suo entusiasmo attraverso la citazione della Scrittura: "Sta scritto infatti: Cosa che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo, ciò che Dio ha preparato per quelli che lo amano" (1Cor 1,9: *toi/j avgapw/sin auvto,n*)³³².

Il cerchio si chiude. All'*eudochía* di Dio risponde l'*agápê* dei credenti, anche questa, tuttavia, dono di Dio. Tutto, in fondo, si può ricondurre a questo centro: l'amore libero e personale di Dio verso l'uomo e l'accoglienza amorosa dei credenti, che supera qualsiasi sapienza puramente umana e in cui l'uomo più che conoscere Dio è conosciuto da lui³³³. È, infatti, Dio che prende l'iniziativa di venire incontro all'uomo, raggiungendolo, per mezzo del Crocifisso, dentro l'abisso della sua alienazione da Dio e da sé stesso. L'uomo è invitato ad accogliere liberamente il dono di questa conoscenza amorosa e lasciarsi riconciliare con lui (2Cor 5,18-21).

Amore e Spirito, in questo processo, sono intimamente congiunti, perché è solo per mezzo dello Spirito che l'amore di Dio viene riversato nel cuore dei credenti (Rm 5,5). Primo «frutto dello Spirito» è, infatti, l'amore (Gal 5,22). I credenti, possedendo lo Spirito di Dio (1Cor 2,12) e di Cristo (1Cor 2,16)³³⁴, entrano nella dinamica dell'amore trinitario.

³³⁰ Cf H. WEDER, *Das Kreuz Jesu bei Paulus. Ein Versuch über den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens nachzudenken*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981, 149.

³³¹ Cf J. MATEOS, *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977, §§ 138-139.

³³² Sulle problematiche riguardanti la citazione paolina vedi H. HÜBNER, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, II, *La teologia di Paolo e la storia dei suoi effetti nel Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1999, 142 e i vari commentari.

³³³ Cf 1Cor 8,3: "Chi invece ama Dio, è conosciuto da lui". Il mio conoscere è solo un riflesso del mio essere stato conosciuto da Dio (1Cor 13,12: "sono conosciuto" - *evpegnw,sqhn*; cf Gal 4,9: "Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti" - *nu/n de. gno,ntej qeou,n(ma//lon de. gnwsqe,ntej u`po. qeou/*), cioè della mia elezione (Nm 16,15; 2Tm 2,19: "Il Signore conosce i suoi" - *e;gnw ku,rioj tou.j o;ntaj auvtou/*; cf Mt 7,23; 1Cor 8,3; 13,12; Gal 4,9; Rm 11,33-34). Il conoscere dell'uomo nella Bibbia è, anzitutto, un *ri-conoscere* i benefici ricevuti da Dio, in modo particolare nell'opera redentrice di Cristo (Rm 1,20; 1Cor 1,5; 2,8; 2Cor 2,14; 4,6; Ef 1,17; Fil 3,10). Una conoscenza che è dono gratuito di Dio e, quindi, diversa dalla conoscenza che si può ottenere attraverso il confronto dialettico-razionale con l'oggetto, come nella filosofia greca, o per mezzo dello gnostico «conoscere se stessi». L'uomo, infatti, può conoscere Dio solo perché Dio stesso, previamente, lo conosce (1Cor 8,3; 13,12; Gal 4,9). Il dono della sua attuale conoscenza è, però, ancora imperfetto (1Cor 13,9-10.12). La mia conoscenza sarà, quindi, perfetta solo quando conoscerò Dio "a faccia a faccia" (1Cor 13,13: *pro,swpon pro.j pro,swpon*), "proprio come sono stato conosciuto" (1Cor 13,13: *kaqw.j kai. evpegnw,sqhn*).

³³⁴ Il termine «mente, pensiero» (*noun \nou/n*) è qui chiaramente sinonimo di Spirito.

La dimensione pneumatologica — in 1Cor 2,6-16 — sembra prevalere su quella teologica e cristologica. È necessario, tuttavia, rilevare che il centro dell'argomentazione paolina è sempre “il *lógos* della croce” di 1,18 e che l'azione rivelatrice di Dio per mezzo dello Spirito riguarda Cristo crocifisso, definito ora “Signore della gloria”. Ciò che, però, ci preme evidenziare è l'aspetto trinitario di tutto il brano³³⁵.

Per l'apostolo la risurrezione di Gesù è opera sia del Padre (1Cor 15,3-5; Gal 1,1; Rm 6,4; 2Cor 13,4; Ef 1,19s; Col 1,12) che della potenza vivificante dello Spirito (Rm 1,4; 8,11; 2Cor 13,4; 1Cor 6,14; cf 1Pt 3,18). Il «corpo naturale» di Gesù, penetrato dallo Spirito di Dio, diviene “glorioso” - evn do,xh ... “potente” - evn duna,mei ... “corpo spirituale” - sw/ma pneumatiko,n (1Cor 15,43-44), “spirito vivificante” (1Cor 15,45: pneu/ma zw|opoioiu/n). Paolo, quindi, può dire: “Ormai non conosciamo più nessuno secondo la carne, ed anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così” (2Cor 5,16). L'esistenza di Cristo è, perciò, una esistenza pneumatica e solo nello Spirito può essere raggiunto. L'apostolo può, allora, addirittura affermare che “il Signore è lo Spirito” (2Cor 3,17) e che “nessuno può dire che ‘Gesù è il Signore’ se non sotto l'azione dello Spirito Santo” (1Cor 12,3). È, di conseguenza, nello “Spirito del Figlio” che il credente riceve la filiazione adottiva e può gridare: Abbà, Padre! (Rm 8,15; Gal 4,6). È lo Spirito che gli dà la forza di riconoscere e confessare il Figlio (1Cor 2,9s; 12,3), gli apre l'accesso al Padre e lo spinge a pregare (Rm 8,14s.26s; Gal 4,6). È lo Spirito, infine, che edifica la comunità e, come Gesù, lo fa diventare dono per agli altri (1Cor 12,7; 14,12)³³⁶. “Non sapete — dichiara Paolo — che siete tempio di Dio e che lo Spirito di Dio abita in voi?” (1Cor 3,16; cf 6,19). I credenti, infatti, sono stati lavati, santificati, giustificati “nel nome del Signore Gesù Cristo e nello Spirito del nostro Dio” (1Cor 6,11) per formare un solo spirito con lui (1Cor 6,17).

Questo processo, tuttavia, non è automatico. Esso esige il passaggio dall'uomo carnale all'uomo spirituale, dall'uomo semplicemente psichico a quello pneumatico (1Cor 2,14; cf 15,44.46; Gc 3,15; Gd 1,19). Solo lo Spirito di Dio, infatti, può conoscere i segreti di Dio (1Cor 2,11). I credenti, che hanno ricevuto lo Spirito di Dio (1Cor 2,12) e possiedono il pensiero di Cristo (1Cor 2,16), conoscono anche le “profondità di Dio” (1Cor 2,10), riconoscendo nel Crocifisso il Signore della gloria (1Cor 2,8).

Il comportamento dei Corinzi, tuttavia, non sembra sia del tutto spirituale, dato che ancora esistono tra loro invidia e discordia (cf 1Cor 3,1-4). Solo tornando ad abbeverarsi all'unica fonte, il sangue versato è il corpo donato di Cristo (1Cor 10,16-17), dal quale scaturisce l'unico Spirito, nel quale tutti sono stati battezzati, possono ancora “formare un solo corpo, Giudei e Greci, schiavi o liberi” (1Cor 12,13; cf 10,17).

4. La gloria e la croce

L'affermazione di 2,8 si trova nel contesto in cui Paolo parla di una sapienza nascosta, che nessuno dei principi di questo mondo ha conosciuto, perché, “se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria”. Le forze ostili a Dio che dominano questo mondo non hanno conosciuto \ riconosciuto la sapienza di Dio. Sono state, anzi, proprio loro a crocifiggere Gesù. Egli, però, sulla croce si è rivelato “il Signore della gloria”. Il genitivo attributivo “della gloria”, molto enfatico, accentua l'antitesi tra l'infamia della croce (Eb 12,2) e la grandezza della

³³⁵ Scrive a questo proposito H. U. VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», in J. Feiner - M. Löhrer, *Mysterium Salutis* 6, Brescia 1971, 341: “L'impressione di aggrovigliamento delle immagini, nelle affermazioni kerygmatiche, si rischiarà se si pone attenzione alla loro forma fondamentale trinitaria. Generalmente la risurrezione del Figlio morto viene attribuita all'intervento del Padre ed instretto rapporto con questa risurrezione sta l'effusione dello Spirito. [...] Solo se si riconosce fin dal principio la dimensione trinitaria dell'evento si può parlare in maniera adeguata del «pro nobis» e del «pro mundo»”.

³³⁶ Cf H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999 (orig. ted. 1985\1995), 347.

vittima (Lc 22,69)³³⁷. L'espressione, "Signore della gloria" (ku,rion th/j do,xhj), unica nel Nuovo Testamento, è un semitismo che trasferisce un appellativo divino³³⁸ al Signore Gesù, contemplato nel momento storico della sua morte in croce (cf l'indicativo aoristo attivo *estaurôsan \ evstau,rwsan*).

Il sostantivo greco *dóxa \ do,xa* traduce il corrispettivo ebraico *kābôd \ dwObK'* (splendore, gloria, magnificenza). Nel greco biblico è completamente assente il significato originario profano di *opinione*³³⁹. Nel senso di splendore la *kābôd* si riferisce soprattutto a Dio (Es 24,16ss) e a tutto ciò che entra in relazione con lui (la tenda: Es 29,43; Mosè: 34,29; il tempio: Ag 2,9; Sl 29,7). Essa provoca venerazione e timore, tanto che il popolo nel Sinai chiede a Mosè di essere suo intermediario per non morire (cf Dt 5,22-27). La sua luce è così intensa e insopportabile da essere avvolta da una nube (Es 16,10, 24,17)³⁴⁰. La *kābôd* di Dio dimora prima nella tenda (Es 40,34s) poi nel tempio di Gerusalemme (1Re 8,11; 2Cr 5,13s; 7,1-3; Sl 26,8). Isaia vede il Signore seduto su un trono altissimo e la sua gloria riempie il tempio (Is 6,1 LXX). Ezechiele assiste al suo allontanarsi dal tempio, durante l'esilio (Ez 10,4.18). Essa, tuttavia, non sembra identificarsi con la natura stessa di Dio, ma è un certo splendore che ne manifesta la presenza³⁴¹. Non solo il tempio, ma tutta la terra è piena della gloria di Dio (Nm 14,21; Sl 57,6.12; 72,19; 108,6; Is 6,3; Ab 3,3), tuttavia, a causa del peccato, la creazione e l'uomo riflettono la sua gloria in modo ambiguo. Le tenebre della sofferenza e della morte ne hanno oscurato lo splendore. Con la venuta del Messia, "la terra sarà ripiena della scienza della gloria del Signore, come le acque riempiono il mare!" (Ab 2,14).

Nel Nuovo testamento, è Paolo, più di tutti, ad usare il termine "gloria". Tra i privilegi che egli riconosce appartenere ad Israele vi è anche la gloria (Rm 9,4). Questa, tuttavia, di fronte alla gloria superiore e duratura che risplende sul volto di Cristo, si è rivelata effimera (2Cor 3,10ss; 4,6).

Benché la gloria sia una prerogativa di Dio (Ef 1,17; Fil 4,19; Col 1,27; Rm 9,23), essa è anche attribuita a Cristo (1Cor 2,8) e ai credenti. Dio, infatti — "Padre della gloria" (Ef 1,17), che ha risuscitato il Figlio "per mezzo della sua gloria" (Rm 6,4), costituendolo "Signore della gloria" (1Cor 2,8) e "Figlio di Dio con potenza secondo lo Spirito mediante la risurrezione dai morti" (Rm 1,4; cf Eb 2,9) — vuole anche che tutti partecipino alla ricchezza della sua gloria (Rm 9,23; Ef 1,18, 3,16; Col 1,27). Tutti, perciò, sono chiamati a riflettere come in uno specchio la gloria del Signore e ad essere "trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore" (2Cor 3,18). Cristo, infatti, è "la speranza della gloria" (Col 1,27) non solo per i credenti, ma anche per l'intera creazione, che aspetta parimenti di entrare nella gloria dei figli di Dio (Rm 8,21).

L'identità tra il Crocifisso e il Risorto fa sì che la glorificazione di Gesù e la sua esaltazione a Signore, non avvenga dopo la croce, ma nella croce e per mezzo della croce. Perciò Paolo dichiara di non vuole sapere altro (1Cor 2,2) e in nessun'altra cosa gloriarsi che "nella croce del Signore nostro Gesù Cristo, per mezzo del quale il mondo per me è stato crocifisso, come io per il mondo" (Gal 6,14).

³³⁷ Cf A. ROBERTSON – A. PLUMMER, *1Corinthians*, The International Critical Commentary, Edinurgh 1986, 40. Alcuni autori vedono nella paradossale congiunzione di «Signore» e «croce» una puntata polemica di Paolo contro l'esaltazione cristologico-pneumatica dei Corinzi. Alla *theologia gloriae* da loro professata, Paolo contrapporrebbe una propria *theologia crucis* (CONZELMANN, *1Corinthians*, 63; U. WILCKENS, «sofi,a», *GLNT*, XII, 833-836).

³³⁸ L'Apocalisse di Enoc lo attribuisce più volte a JHWH. Cf 1Enoc 22,14; 25,3.7; 27,3.4; 63,2; 66,2; 75,3.

³³⁹ Cf M. WEINFELD, «kābôd», in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, a cura di G. J. Botterweck et alii, Verlag, Stuttgart 1982, 1984, trad. It., *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, a cura di P. G. Borbone, Vol. IV, Paideia, Brescia 2004.

³⁴⁰ Per Congar "la gloria è una realtà vicinissima alla nube [...] la nube è piuttosto il mezzo in cui e per cui la gloria si manifesta (Es 16,10; 40,34s)". Y. M. – J. CONGAR, *Il mistero del tempio. L'economia della presenza di Dio dalla genesi all'Apocalisse*, (or. fr. 1957) Roma ²1994, 23.

³⁴¹ Secondo Bissoli, nella Bibbia esistono due linee di pensiero: una concezione fisica, per la quale Dio abita nel santuario (cf Es 25,8; 29,45s; Lv 26,11; 2Sam 7,6s) e una astratta, secondo la quale, il tempio è una rappresentazione simbolica: mediante l'invocazione si stabilisce il nome di Dio sul santuario (o sul popolo). La scuola duteronomistica usa il termine "nome" per indicare l'aspetto incorporeo della divinità. Cf G. BISSOLI, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 1994 (ristampa 2001), 8.

Conclusione

Ci piace concludere riportando il pensiero di tre autori diversi.

Il primo è il filosofo e teologo ebraico A. J. Heschel. Nelle sue pagine dedicate alla *discesa della Shekinah*, estratte dalla sua opera scritta in ebraico “*La Torah viene dal cielo*”, rileva come la discesa della gloria di cui parla l’ebraismo antico, in particolare, la scuola tannaita, o della *Mishnah*, di Rabbi ‘Aquila, somigli molto alla *kénosi* di Cristo di Fil 2,6-11. Se la *Shekinah* o la gloria discende — afferma Rabbi ‘Aquila — questo comporta che anche l’uomo sale. Essa, infatti, si abbassa per incontrare l’uomo e usargli compassione, coinvolgendosi profondamente nella vicenda umana, fino ad andare in esilio con il suo popolo, soffrendo e risalendo con lui dall’esilio. “L’idea che l’alto abbassò sé stesso — commenta Heschel — fu un caposaldo nell’insegnamento dell’apostolo Paolo. [...] È possibile che i Sapiienti, insegnando che non vi fu discesa della Gloria, si rendessero conto che i cristiani facevano discendere da idee come questa la loro fede”³⁴².

Il secondo autore è von Balthasar, il quale analizzando il rapporto tra teologia e croce, scrive: “Qualora si sia compreso che anche la kenosi estrema diventa una possibilità nell’amore eterno di Dio, da lui abbracciata e garantita, risulta anche superata radicalmente l’opposizione tra una *theologia crucis* e una *theologia gloriae* — senza per questo lasciare che si confondano vicendevolmente”³⁴³.

L’ultimo autore è Ratzinger, Benedetto XVI, il quale nel suo ultimo libro, *Gesù di Nazaret*, mette a confronto, alla maniera paolina, la figura di Mosè e quella di Gesù.

Nell’introduzione afferma come a Gesù, in quanto Figlio, sia concesso ciò che a Mosè viene negato: vedere la gloria di Dio (Es 33,18), l’accesso immediato a lui³⁴⁴.

Nel capitolo sulla Trasfigurazione, esplicitando lo stesso raffronto tra la Legge e i Profeti e Cristo, scrive: “(I discepoli) tuttavia, proprio nello spaventoso incontro con la gloria di Dio in Gesù devono imparare ciò che Paolo dice ai discepoli di tutti i tempi nella Prima Lettera ai Corinzi: “Noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, predichiamo Cristo potenza di Dio [*dýnamis*] e sapienza di Dio”³⁴⁵.

La coincidenza, in quest’anno 2007, della Pasqua latina con quella ortodossa ci fa venire in mente le icone della crocifissione e le solenni liturgie della Passione ortodosse, dove Gesù è sempre contemplato anche come glorificato.

Gloriarsi della croce non significa, anche, per la Chiesa e i cristiani del nostro tempo, accettare il rifiuto degli uomini e il silenzio di Dio, nella certezza che solo morendo è possibile “rinascere dall’alto” (Gv 3,7)? Lo Spirito, che ha risuscitato il Cristo dai morti, li renderà capaci di scrutare “le profondità di Dio” e di testimoniare davanti agli uomini la misteriosa sapienza del Crocifisso.

³⁴² A. J. HESCHEL, *La discesa della Shekinah*, Qiqajon, Magnano (BI) 2003, 97

³⁴³ VON BALTHASAR, «Mysterium Paschale», 234.

³⁴⁴ J. RATZINGER – BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, Milano 2007, 26.

³⁴⁵ IBIDEM, 365.

LA RAPPRESENTAZIONE DEL CROCIFISSO (Gal 3,1-5)

Angela Maria Lupo*

Introduzione

“La rappresentazione del Crocifisso”, tema dedicato all’analisi del brano di Gal 3,1-5, ci darà l’occasione di focalizzare l’attenzione sul nucleo intorno al quale tutto l’annuncio di Paolo si dispone: l’evento salvifico del Cristo crocifisso.

In un momento in cui i giudaizzanti volevano introdurre il vangelo della circoncisione e dell’osservanza della Legge per i cristiani che provenivano dal paganesimo come i Galati (1,6ss), Paolo insiste sulla centralità dell’annuncio della croce³⁴⁶. Non le opere della legge, ma la fede in Cristo crocifisso realizza la giustificazione (Gal 2,15-16), determinando la partecipazione alla vita divina mediante lo Spirito.

Per Paolo non è possibile che si inizi con la fede in Cristo e si finisca con le opere della Legge; non ha alcun senso riconoscere che il Figlio di Dio ha sofferto per me la morte di croce, essere trasformati dalla sua morte e poi essere sedotti e attratti da altro, cercando una via diversa di salvezza.

Queste considerazioni preliminari spiegano il tono esplosivo con cui si apre il brano di Gal 3,1-5 che esamineremo. Per la sua collocazione nel contesto prossimo e remoto rimandiamo ai diversi studi che ne trattano dettagliatamente³⁴⁷; allo stesso modo non ci soffermeremo sulla delimitazione della pericope, anche se non c’è pieno consenso tra gli studiosi sull’estensione del brano. In genere vi è accordo nel fare iniziare la nuova unità letteraria con il v. 1, perché l’interpellanza esplosiva segna chiaramente l’inizio di una nuova parte della lettera; discordi sono invece i pareri quando si tratta di stabilire il termine ultimo della pericope: secondo alcuni autori sarebbe il v. 6,³⁴⁸ per altri il v. 6 apparterrebbe a ciò che segue, perché viene notato il cambio del genere letterario³⁴⁹; infine c’è chi considera il v. 6 un versetto di transizione che segnerebbe la conclusione delle domande retoriche presenti in 3,1-5 e l’inizio della nuova argomentazione di 3,6-4,7³⁵⁰. Senza entrare nelle varie discussioni, supponiamo l’unità della pericope sia dal punto di vista formale che contenutistico, per la ripresa costante di alcuni termini e per le evidenti corrispondenze letterarie e concettuali.

* Angela Maria Lupo, passionista, docente di Sacra Scrittura all’Istituto Interdiocesano di Scienze Religiose dei Castelli Romani.

³⁴⁶ G. SEGALLA, «Identità cristiana e cammino secondo lo Spirito nella lettera ai Galati», *Teologia* 18 (1993) 13: «La Croce, presente in modo impressionante in tutta la lettera, è il filo rosso che lega insieme le varie parti in cui è strutturata e riassume in sé l’identità cristiana (la confessione dell’evento salvifico) e l’esigenza radicale che ne deriva: la crocifissione della carne e al mondo».

³⁴⁷ Cf. H.D. BETZ, «The Literary Composition and Function of Paul’s Letter to the Galatians», *NTS* 21(1975) 353-379; P. BONNARD, *L’épître de saint Paul aux Galates*, Neuchâtel 1972, 60; A.M. BUSCEMI, «La struttura della Lettera ai Galati», *ED* 34 (1981) 409-426; B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 88; E.D.W. BURTON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh 1980, 142; A. PITTA, *Disposizione e messaggio della Lettera ai Galati. Analisi retorico-letteraria*, PIB. Roma 1992, 101; J. PILCH, *Galati e Romani*, Brescia 1992, 25; S. ROMANELLO, «La dispositio della Lettera ai Galati e la sua rilevanza teologica. Saggio di metodologia retorico-letteraria», *RivBib* 47(1999) 139-173.

³⁴⁸ Cf. R.Y.K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, Michigan 1953, 128.

³⁴⁹ Cf. J. BLIGH, *Lettera ai Galati*, Roma 1972, 408.

³⁵⁰ FUNG, *Galatians*, 134-137; A. VANHOYE, *Lettera ai Galati*, Torino 2000, 77.

1. La rappresentazione del Crocifisso inizio e compimento della vita del credente

Dall'analisi del testo di Gal 3,1-5 emerge che Gesù crocifisso è il punto di inizio dell'esistenza rinnovata del credente e anche il punto d'arrivo; tutto ciò viene dimostrato con grande maestria da Paolo mediante 2 apostrofi e 5 domande:

<p>^{3,1} V/W avno,htoi Gala,tai(ti,j u`ma/j evba,skanen(oi-j katV ovfqalmou.j V\hsou/j Cristo.j proegra,fh evstaurwme,nojÈ ²tou/to mo,non qe,lw maqei/n avV u`mw/n\ evx e;rgwn no,mou to. pneu/ma evla,bete h' evx avkoh/j pi,stewjÈ ³ou[twj avno,htoi, evste(evnarxa,menoi pneu,mati nu/n sarki. evpitlei/sqeÈ ⁴tosau/ta evpa,qete eivkh/ È ei; ge kai. eivkh/ À ⁵o` ou=n evpicorhgw/n u`mi/n to. pneu/ma kai. evnergw/n duna,meij evn u`mi/n(evx e;rgwn no,mou h' evx avkoh/j pi,stewjÈ ⁶kaqw.j VAbraa.m evpi,steusen tw/ qew/ (kai. evlogi,sqh auvtw/ eivj dikaios,nhn\</p>	<p>^{3,1}O insensati Galati, chi vi ha ammalato, voi davanti ai cui occhi Gesù Cristo fu rappresentato crocifisso? ²Questo soltanto voglio imparare (sapere) da voi: da opere di legge avete ricevuto lo Spirito o da ascolto di fede? ³Siete così insensati, dopo aver incominciato con lo Spirito, adesso finite con la carne? ⁴Tante cose avete sperimentato invano? Se pure invano! ⁵Colui dunque che vi fornisce lo Spirito e opera portenti fra voi, lo fa in virtù di opere di legge o in virtù di ascolto di fede? ⁶Come Abramo credette a Dio e gli fu accreditato a giustizia.</p>
--	--

Apostrofe iniziale (v. 1a)

I^a domanda sul contenuto della predicazione (v. 1b)

II^a domanda sulla ricezione dello Spirito (v. 2)

Ripresa dell'apostrofe (v. 3a)

III^a domanda sull'attuale esistenza cristiana (v. 3b)

IV^a domanda sul significato delle esperienze vissute (v. 4)

V^a domanda sull'agire di Colui che sta all'origine dello Spirito (v. 5)

Con un tono impetuoso e vivace Paolo si rivolge ai suoi interlocutori in maniera unica, chiamandoli non *avdelfoi*, „fratelli”, come aveva fatto all'inizio della lettera (1,11), ma usando l'appellativo regionale *Gala,tai*³⁵¹ e facendo precedere tale appellativo da un qualificativo offensivo: *avno,htoj*, privo di intelligenza, stolto, stupido, perché i Galati invece di tenere i loro occhi fissi su Gesù crocifisso, hanno distolto il loro sguardo da lui³⁵².

³⁵¹ A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico*, Jerusalem 2004, 236: «I Galati sono i cristiani della Galazia del Nord, in quanto non ha senso chiamare “Galati” le popolazioni della Licaonia, della Pisidia o del resto della “Provincia imperiale di Galazia”».

³⁵² Per F. Mussner, apostrofando i Galati come *avno,htoi* Paolo non vuole attribuire loro una scarsa intelligenza, ma una mancanza di discernimento per ciò che concerne l'essenza del Vangelo e quindi del cristianesimo (Cf., *La lettera ai Galati*, Brescia 1987, 327).

Per Paolo, infatti, non è possibile che una persona sana di mente possa operare questo sviamento,³⁵³ a meno che qualcuno non abbia influito maleficamente per mezzo di qualche sortilegio,³⁵⁴ cosa per altro inverosimile. Paolo non pensa sul serio che i Galati siano stati vittime di un maleficio,³⁵⁵ che siano stati stregati, incantati con la parola di qualche altro,³⁵⁶ ma vuole esprimere la propria stupefazione di fronte alla loro deviazione che è inspiegabile, perché «davanti ai loro occhi Gesù Cristo proegra,fh evstaurwme,noj»³⁵⁷.

Molto discusso è il senso esatto del verbo *proegra,fein* perché il prefisso *pro&* può avere un senso temporale, «prima», o locale, «davanti»; invece il significato principale del verbo *gra,fein* è «scrivere», ma può avere anche il senso di «disegnare», «dipingere». Se consideriamo il valore temporale del prefisso, allora il verbo *pro&gra,fein* ha il significato di «scrivere prima» (cf. Rm 15,4) e si farebbe allusione ad un precedente scritto di Paolo sulla passione di Gesù o alle Scritture dell'AT sul Servo sofferente, ma tale significato non è compatibile con la menzione degli occhi³⁵⁸.

Quindi è preferibile dare al prefisso *pro&* valore locale e ne consegue che il verbo *pro&gra,fein* si può tradurre in due modi:

- *Descrivere, dipingere, rappresentare*, significati accettati dai padri greci e latini³⁵⁹.
- *Notificare con pubblico scritto, bandire, dare un avviso*: quando si tratta per es. di un decreto ufficiale che viene portato a conoscenza del popolo per mezzo di manifesti che tutti possono leggere³⁶⁰.

Ci chiediamo pertanto: secondo quale significato l'apostolo Paolo usa il verbo *progra,fein*? Innanzitutto escludiamo l'ipotesi di quanti, facendo riferimento ai versetti precedenti in cui Paolo descrive la sua esperienza di crocifissione (2,19-21), sostengono che anche in questo contesto indicherebbe il Cristo che vive in Paolo e che quindi si farebbe allusione alla rappresentazione del Crocifisso che i Galati avevano visto nella sua persona³⁶¹.

Infatti, non si tratta di aver visto né Paolo, né qualche rappresentazione dipinta o scolpita di Gesù sulla croce,³⁶² ma considerando i versetti seguenti in cui si parla di ascolto, è preferibile

³⁵³ A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 2004, 236: «Essi non hanno mostrato molto discernimento spirituale dando ascolto alla predicazione giudaizzante».

³⁵⁴ Il verbo *baskai,nw*, che è un *hapax legomenon* nel NT, raro nell'AT (4x), significa esercitare un influsso malefico per mezzo di qualche sortilegio, incantare, ammalare.

³⁵⁵ B. CORSANI (a cura di), *Lettera ai Galati*, Genova 1990, 189: «Paolo sa benissimo che i Galati sono “ammaliati” o “stregati” da una predicazione che insiste sulla collaborazione dell'uomo all'opera di salvezza e così sollecita una tendenza innata nell'uomo ad essere *faber fortunae suae*. Perciò la risposta alla domanda è superflua. Lo scopo di queste parole è solo di presentare i Galati più come vittime che come colpevoli, forse perché non si chiudano al dialogo». Cf. A. VIARD, *San Paolo. Lettera ai Galati*, Roma 1970, 80-83; J.H. NEYREY, «Bewitched in Galatia: Paul and Cultural Antropology», CBQ 50 (1988) 72-100.

³⁵⁶ G. LAGRANGE, *Galates*, 57: «Le mot *baskai,nw* ... a dû s'entendre d'abord des incantations par la parole, d'oû, au sense métaphorique, d'un enseignement corrupteur».

³⁵⁷ F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, 328: «Il *lo,goj tou/ staurou/* porta con sé un grande disincanto; esso significa l'assoluto “disincanto del mondo”».

³⁵⁸ Per B. Rinaldi il prefisso *pro-* avrebbe per lo più un valore temporale: «Va ritenuto il significato di proclamazione solenne ed universale della salvezza che Dio manifestò in Cristo e che Paolo annunzia con la predicazione, ma va anche aggiunto che questa proclamazione ha uno sfondo profetico, un valore di predizione divina che costituisce l'argomento dell'interp c. 3» [Cf. «La presenza della croce nell'epistola ai Galati», ScCat 100 (1972) 30].

³⁵⁹ Cf. AMBROSIASTER, in *Ep. ad Gal*, PL 17, 372; PELAGIO, in *Ep. ad Gal.*, PL 30, 811.

³⁶⁰ Cf. J.H. MOULTON – G. MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and other non-literary Sources*, London 1930.

³⁶¹ S.D. BASIL, «The meaning PROEGRAFH in the Context of Galatians 3.1», NTS 45(1999) 207-208: «Surely it is logical to read in 3.1 a reference to the Christ who was displayed in Paul's own person. In spite of the change in the form of the argument at 3.1, the content of this verse is certainly linked closely with that the previous verses». Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Scritti paolini*, Brescia 2001, 219.

³⁶² J. BLIGH, *Lettera ai Galati*, Roma 1972, 407: «Non vuole ... intendere che immagini di Cristo sulla croce venissero dipinte nelle case o nei luoghi sacri dei Galati. Questo non fu mai fatto, se non dopo che l'imperatore Costantino ebbe proibita l'esecuzione capitale mediante la crocifissione».

ritenere che si faccia allusione alla predicazione nella quale sotto gli occhi dei Galati era stato presentato Gesù crocifisso³⁶³.

Ma che tipo di rappresentazione del Crocifisso è stata fatta ai Galati? Quale ritratto essi hanno ammirato venendo a contatto con la predicazione di Paolo?

Secondo san Giovanni Crisostomo Paolo aveva descritto vividamente ai Galati la scena della crocifissione: «Lo vedevano a causa loro denudato, maltrattato, inchiodato, coperto di sputi, schernito, dissetato con aceto, accusato da malfattori, trafitto da una lancia»³⁶⁴. Invece, dalle varie lettere risulta che Paolo rifugge da ogni descrizione esteriore della Passione storica che mira a colpire la fantasia e la sensibilità dei lettori; quindi non c'è motivo di ipotizzare che nella predicazione fatta ai Galati Paolo abbia presentato con colori accesi i vari particolari della passione e morte di Gesù³⁶⁵.

Dire che il Crocifisso «proegra,fh» davanti ai loro occhi significa innanzitutto che è stato loro presentato con la massima chiarezza, con «un'evidenza plastica», precisa Vanni³⁶⁶; significa che la predicazione della passione di Cristo è stata così viva ed efficace da potersi dire come una «pittura» che loro potevano avere sempre dinanzi o come un solenne annuncio paragonabile appunto ad un «editto», che loro potevano continuamente leggere³⁶⁷.

La rappresentazione di Gesù crocifisso é per Paolo il grande manifesto dell'amore di Dio che, chiamando alla fede, ha il potere di rendere inaccessibili a qualsiasi altra seduzione,³⁶⁸ di far diventare la fede così salda da resistere ad ogni influsso negativo³⁶⁹.

Non si trattava quindi di annunciare qualche aspetto della passione subito da Cristo, o di insistere su aspetti visibili del Crocifisso, anche perché nessuno poteva trovare qualcosa di attraente in un uomo che pendeva dalla croce; non c'è nulla in un crocifisso che possa attirare lo sguardo; ma si trattava di guardare in profondità, di leggere con chiarezza l'opera realizzata da Colui che sulla croce aveva donato la sua vita per noi: in ciò risiedeva la forza della predicazione di Paolo.

Per capire la logica nascosta di tale pensiero bisogna riferirsi ai vv. precedenti nei quali è espresso il significato dell'evento del Calvario e anzitutto Gal 2,20: «Il Figlio di Dio mi ha amato e ha consegnato se stesso per me»³⁷⁰. La croce di Gesù può attirare lo sguardo perché essa è l'espressione di un grande amore, l'amore del Figlio di Dio per ciascuno dei credenti, amore che lo ha spinto ad offrirsi al supplizio più infamante in loro favore³⁷¹. Chi ha ricevuto questa rivelazione non può staccarsi dalla contemplazione del Crocifisso, perché vi trova l'amore che lo salva (2,21). Il credente é così liberato dalla tentazione di cercare altrove la salvezza, come se Cristo fosse morto

³⁶³ *Ibid.*, 408: «Paolo vuole significare che la croce stessa, nell'immagine mentale evocata dalla parola *evstaurwme,noj* è una rivelazione della gloria di Dio». B. RINALDI, *La presenza della croce nelle principali lettere di san Paolo*, Roma 1972, 81, traduce *proegra,fh* con «fu proclamato», intendendo la proclamazione ufficiale, solenne e universale dell'evento salvifico che Paolo fa a nome e per autorità di Dio.

³⁶⁴ G. CRISOSTOMO, *Commento alla lettera ai Galati*, Roma 1982, 100.

³⁶⁵ Cf. G. SCHRENK, «*gra,gw*», in *GLNT*, II, 681.

³⁶⁶ U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani*, Roma 1967, 40.

³⁶⁷ Cf. B. GEONGET, «Galates III», *SémBib* 76 (1994) 49-58.

³⁶⁸ RONALD Y.K. FUNG, *The Epistle to the Galatians*, Michigan 1953, 129: «The word rendered "openly displayed" refers to the public and official character of the apostolic Kerigma which set forth, like a placard for all to see, "Jesus Christ ... crucified"».

³⁶⁹ Schlier scrive che «Paolo presuppone che appunto lo sguardo dei Galati dovesse già essere affascinato dal Cristo crocifisso» il che assomiglia Cristo ad uno stregone.

³⁷⁰ K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de Saint Paul* (AnBib 15), Roma 1961, 28-95.

³⁷¹ Cf. M. ORGE, «Gal 2,19: El cristiano crucificado con Cristo», *Claretianum* 18 (1978) 303-370. A. PITTA, «Lo "scandalo della croce" nel pensiero di Paolo», *Asprenas* 49 (2002) 29: «L'aspetto paradossale delle asserzioni paoline si trova nel fatto che, da una parte, la morte di croce di Cristo diventa partecipe della nostra vita e, dall'altra, nel fatto che noi stessi partecipiamo della sua morte per condividere in futuro la sua resurrezione. Come può la morte di Gesù raggiungere il presente della nostra esistenza? E come noi possiamo partecipare di un evento così scandaloso per qualsiasi etica umana? Come possiamo dire di noi stessi che parliamo di essere morti? Pertanto, da una parte, Paolo passa dal passato della croce al presente della nostra esistenza e, dall'altra, dal presente al passato».

invano (2,21)³⁷². Nel Crocifisso Dio rivela l'essere nuovo del credente e pertanto non ha alcun senso cercare la salvezza altrove.

Tale idea è espressa da Paolo mediante l'uso del participio perfetto *evstaurwme,noj*, «Gesù Cristo è stato rappresentato crocifisso», che fa eco all'indicativo perfetto che troviamo in Gal 2,19: *sunestau,rwmai* con cui Paolo descrive la sua esperienza di crocifissione, appunto perché si vuol indicare che la crocifissione di Gesù non è un semplice evento storico, situato in un momento determinato del passato e che riguarda solo Gesù, ma è un evento che supera i limiti del tempo, che rimane in qualche modo attuale ed esercita il suo influsso su coloro che si associano a Cristo, perché è chiaro per Paolo che Cristo ha preso con sé altri nella sua morte.

Il Golgota è per Paolo il luogo sicuro in cui si può incontrare Cristo e conoscere veramente se stessi, perché l'evento che in esso si è consumato ha rotto le barriere del tempo e i suoi effetti sono verificabili nel presente della vita del credente. La predicazione non fa altro che manifestare l'attualità sempre effettiva di quell'evento; mediante la rappresentazione del Crocifisso è rivelata l'identità del credente, perché appare che questi è colui che ha ricevuto il dono di condividere la stessa morte di Cristo. Così come Dio si è definitivamente compromesso con l'uomo, allo stesso modo l'uomo, segnato dalla morte di Cristo, non appartiene più a se stesso, ma a Dio che l'ha liberato dalla schiavitù della Legge e l'ha reso suo figlio per mezzo dello Spirito (cf. Gal 4,3-6).

2. Kerigma della croce ed esperienza dello Spirito

Che senso ha dunque allontanare il proprio sguardo dal Crocifisso? A questa domanda fanno seguito altre 4 domande che vogliono maggiormente mettere in risalto l'insensatezza di ciò che i Galati volevano fare:

- *Avete ricevuto lo Spirito da opere di Legge o da ascolto di fede?*
- *Avete incominciato con lo Spirito e adesso finite con la carne?*
- *Tante cose avete provato invano?*
- *Colui che vi fornisce lo Spirito e opera portenti in mezzo a voi, lo fa in virtù di opere di Legge o in virtù di ascolto di fede?*

In queste domande l'accento è posto sullo Spirito, termine che è menzionato qui per la prima volta nella lettera e ritorna 3 volte in 5 versetti; sarà ripreso altre 4 volte nella parte dottrinale e 7 volte nella parte parenetica³⁷³.

Dapprima Paolo pone la domanda sul fondamento in base a cui i Galati hanno ricevuto lo Spirito; soltanto una delle due alternative è giusta: lo Spirito è stato ricevuto «da opere di Legge» o «da ascolto di fede»³⁷⁴? In questi sintagmi è importante il valore che si dà al genitivo: *no,mou*, infatti, può essere inteso come genitivo soggettivo, «le opere che la legge esige», o oggettivo, «le opere che adempiono la legge»; allo stesso modo nel secondo sintagma posto in parallelo, il genitivo *pi,stewj* può essere oggettivo: «l'ascolto che ha come oggetto la fede», di relazione: «l'ascolto prestato alla fede» o di qualità: «l'ascolto credente»³⁷⁵; è escluso un genitivo soggettivo poiché per Paolo la fede procede dall'ascolto (cf. Rm 10,14-15)³⁷⁶.

³⁷² Cf. A. VANHOYE, *La lettera ai Galati*, PIB, Roma 1997, 78.

³⁷³ Cf. I. HERMAN ZVONIMIR, *Il presente salvifico*, Roma 1984, 63ss; D.J. LULL, *The Spirit in Galatia. Paul's Interpretation of Penuma as a Divine Power* (SBL.DS 49), Chico, 1980.

³⁷⁴ S. WILLIAMS, «The Hearing of Faith *avkoh/j pi,stewj* in Galatians 3», NTS 35 (1989) 82-93.

³⁷⁵ Cf. S.K. WILLIAMS, «The Hearing of Faith: *AKOH PISTEWS* in Galatians 3», NTS 35(1989) 90: «In Gal 3.2,5 Paul suggest that faith is somehow like hearing. Indeed, faith is a *kind* of hearing. *VAKoh. pi,stewj* therefore means "the hearing of faith", that "hearing" which Christians call *faith*».

³⁷⁶ Cf. A.M. BUSCEMI, *Lettera ai Galati*, 242.

Paolo fa notare che per ricevere lo Spirito i Galati non hanno compiuto le opere della Legge, poiché non la conoscevano nemmeno essendo pagani; la sola condizione richiesta è stata l'avkoh. pi, stewj, l'ascolto credente³⁷⁷.

Infatti, l'ascolto di cui parla Paolo non consiste semplicemente nell'accogliere la predicazione che annuncia Cristo crocifisso, ma va capito come un ascolto che determina una relazione personale con Cristo mediante lo Spirito³⁷⁸; consiste nell'accettare Cristo crocifisso come fondamento unico della propria esistenza e tramite Cristo, partecipare alla relazione con Dio. È questo il significato profondo dell'ascolto di fede secondo Paolo: l'accoglienza della vita di Cristo in me, al punto che la mia vita sia più di Lui che di me stesso e ciò è possibile perché Cristo ha donato la sua vita per me, è veramente morto per me ed ha ottenuto per me con la sua morte una vita nuova che Egli di fatto mi comunica. La fede del credente raggiunge Cristo quando sta sulla croce e si lascia prendere nel movimento del suo mistero, movimento che porta all'accettazione della morte in un abbassamento completo, al quale Dio risponde con un innalzamento glorioso. Il dono dello Spirito è condizionato a questa predicazione e a questo evento di salvezza, perché la morte di Cristo ha aperto la possibilità di ricevere lo Spirito: a chi crede in Cristo morto per la salvezza, per amore, Dio elargisce lo Spirito³⁷⁹.

Si comprende che Paolo distingue chiaramente due sistemi di comportamento religioso: in quello della Legge l'uomo non esce da se stesso, tenta di fondare il proprio valore sulle proprie opere; invece in quello della fede, l'uomo, mediante l'ascolto credente della predicazione apostolica,³⁸⁰ rinuncia a mettere la sua base in se stesso e accetta quella offerta da Dio, la quale è Cristo, Figlio di Dio, morto e risorto per la salvezza dell'uomo.

Tale idea è esplicitata da Paolo nel versetto seguente (v. 3), in cui lo Spirito è posto in opposizione alla carne, mediante la disposizione chiasmica dei termini:

A evnarxa,menoi
B pneu,mati
C nu/n
B' sarki,
A' evpitelei/sqe.

Non ha senso iniziare con lo Spirito e finire con la carne,³⁸¹ anzi c'è dell'ironia nell'interrogativo che presenta la carne come il possibile coronamento e perfezionamento dello Spirito³⁸². Infatti, se il credente è unito alla morte di Cristo è anche lui morto alla Legge per mezzo della Legge ed è uscito in un certo modo da questa vita (2,19) per condividere la vita del Risorto, una vita nell'appartenenza a Dio. Appare dunque con evidenza l'assurdità di quanto i Galati volevano fare: essi avevano incominciato da un livello spirituale, cioè erano stati trasportati, per mezzo dell'adesione di fede, nella vera vita, nella nuova creazione, e stavano tornando ad un livello inferiore, nell'esistenza carnale sottomessa alla Legge, dove l'uomo è lasciato alla propria debolezza e si trova incapace di vivere pienamente³⁸³. Si giustifica allora la seconda apostrofe di Paolo con la ripresa dell'appellativo avno,htoi, preceduto questa volta dall'avverbio ou[twj]: «Siete così stupidi!» (v. 3a).

Così Paolo, mediante un'ulteriore domanda, accenna alle esperienze spirituali dei Galati, facendo riferimento a tutto ciò che lo Spirito ha suscitato in quella comunità: «Tante cose avete

³⁷⁷ Cf. S. WILLIAMS, «The Hearing of Faith: avkoh/j pi, stewj in Gal. 3», NTS 35 (1989) 82-93, in cui l'autore critica R.B. Hays e H.D. Betz che traducono avkoh, con «predicazione» e propugna il senso di «ascolto».

³⁷⁸ Cf. U. BORSE, *La Lettera ai Galati*, Brescia 2000, 187-190.

³⁷⁹ Cf. J.L. CABALLERO, «La promesa a Abrahán según Ga 3,1-29», ScrTh 36 (2004/1) 259-272.

³⁸⁰ Cf. Z.I. HERMAN, «La presenza e l'esperienza dello Spirito nella lettera ai Galati. Indagine esegetica», Ant 59 (1984) 9.

³⁸¹ B. CORSANI, *Lettera ai Galati*, 192: «Nella situazione dei Galati, sa,rx probabilmente non è altro che un'allusione al desiderio di sottoporsi alla circoncisione, mentre pneu/ma è il dono di Dio che ha coinciso con l'inizio della loro esistenza cristiana concepita come esistenza escatologica».

³⁸² Cf. F. AMIOT, *Epistola ai Galati*, Roma 1963, 155.

³⁸³ Cf. G. GIRARDET, *La Lettera di Paolo ai Galati*, Torino 1982, 57.

sperimentato invano?» (v. 4a) e aggiunge un'espressione ellittica di difficile interpretazione che si traduce letteralmente: «se tuttavia anche invano...» (v. 4b). Per qualche autore il senso dell'espressione sarebbe positivo,³⁸⁴ «ammesso che sia invano, ma non è così»; per qualche altro sarebbe invece negativo e mirerebbe a suscitare il timore,³⁸⁵ equivarrebbe ad una minaccia: «se pure è proprio invano e non addirittura peggio che invano!»; il rischio infatti sarebbe di cadere in una situazione peggiore e non soltanto di essere spogliati dai doni ricevuti.

Paolo non descrive le esperienze dello Spirito fatte dai Galati e per tale motivo alcuni studiosi, facendo riferimento alla 1Cor 12–14, ritengono che anche in questo contesto si accenni a manifestazioni simili della presenza dello Spirito, quali glossolalia, profezia e tutti i doni di gioia, di carità, di preghiera e di forza miracolosa. È certo che se i Galati sono richiamati alla loro esperienza, devono trarne le conclusioni; Paolo lascia che siano loro stessi a formulare il giudizio. È mai possibile che l'evento del Calvario e il dono dello Spirito siano diventati senza senso?

Ciò risulta ancora più inverosimile perché nell'ultimo versetto del brano (v. 5) con due participi presenti è messa in rilievo la dimensione attuale ed efficiente del dono dello Spirito, il cui autore è Dio³⁸⁶: i Galati, quindi, da una parte hanno fatto l'esperienza dello Spirito e provato grandi cose; dall'altra stanno cambiando livello passando dallo spirituale al carnale, ma ciò non si comprende poiché Dio non ha smesso di elargire lo Spirito ed essi continuano ad assistere a prodigi e ad azioni potenti.

Da cosa dipendeva tutto ciò? Tutte le esperienze da ricollegare all'annuncio incentrato sul Crocifisso e dal fedele ascolto dei Galati erano state veramente vane? La croce, la predicazione, lo Spirito erano senza senso? Affermare ciò significava dire no a Dio stesso, perché è Lui il datore dello Spirito, è Lui che operava portentosi ed è al suo amore che riconduceva la rappresentazione del Crocifisso.

Conclusioni

In questo brano, dunque, mediante le varie domande retoriche Paolo si propone di far riflettere i Galati per farli uscire dall'accecamento di cui erano diventati vittime, che impediva loro di tenere lo sguardo fisso su Gesù Crocifisso.

Infatti, la rappresentazione del Crocifisso, il dono dello Spirito e la continua assistenza di Dio dovevano rendere la fede dei Galati talmente salda da resistere ad ogni tipo di suggestione diabolica. È per questo che la presa di posizione di Paolo contro i Galati è molto dura: egli non ammette che la verità del Vangelo sia oscurata da qualcuno, perché nel Crocifisso Dio rivela l'essere nuovo del credente, di colui che, crocifisso con Cristo, crocifisso anche al mondo e alla carne, è animato unicamente dallo Spirito e può vivere la sua vita al livello divino.

I Galati avevano fatto esperienza di tutto ciò: avevano attinto dalla fonte della salvezza e della vera libertà; aderendo a Cristo erano stati resi partecipi della sua esperienza di morte e di vita e quindi era assurdo che tornassero indietro compiendo le opere della legge che non facevano conseguire la salvezza.

L'apostolo Paolo che esprime in questi versetti gli aspetti più profondi dell'esistenza cristiana interpella anche noi a difendere con veemenza, come ha fatto lui, la verità del Vangelo: che in Cristo crocifisso Dio apre davanti ad ogni uomo la possibilità della vita della fede mediante lo Spirito, la quale è vita di Cristo in noi e di noi in Cristo.

³⁸⁴ Cf. MUSSNER, 333.

³⁸⁵ Cf. A. VANHOYE,

³⁸⁶ La frase del v. 5 è ellittica, manca un verbo principale e appositamente il verbo si trova al participio presente perché in tal modo non è definito un tempo, ma viene espresso un aspetto, quello durativo: si vuol dire che il dono iniziale dello Spirito di cui ha parlato nel v. 2, ricevuto in un momento determinato del passato (uso del verbo aoristo), continua ma lo si riceve soltanto in una relazione viva con chi lo dà.

