

LA SAPIENZA della CROCE



ANNO XXVI - N. 2
MAGGIO-AGOSTO 2011

EDITORIALE

"Dalla Croce la definizione del Dio cristiano" 187-191
di GIANNI SGREVA C.P.

SACRA SCRITTURA e TEOLOGIA

Ipse est tribulatus. La metafora dell'afflizione divina
in Is 63,9 e nel suo contesto 193-225
di LEOPOLDO BORIS LAZZARO C.M.O.P.

Sofferenza di Dio nel Midrash 227-236
di GIOVANNI BISSOLI O.F.M.

Dio è amore (agapè): esegesi di 1 Gv 4, 8.16 237-249
di FRÉDÉRIC MANNS O.F.M.

Dio-Amore "gridato" da Gesù abbandonato 251-270
di ANGELA MARIA LUPO C.P.

L'AGAPE in Paolo 271-294
di MARIO COLLU C.P.

The love of God revealed in Christ: 1 Cor 13,4-7 295-311
di JOSEPH EDWIN PANIAGUA O.F.M.

*La "Caritatis Passio" dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5 in Origene* 313-336
di GIANNI SGREVA C.P.

Non mea voluntas, sed tua fiat: il significato teologico del Getsemani 337-355
di TARCISIO STRAMARE O.S.J.

SPIRITUALITÀ

*Dio-Amore-Passione:
una lettura trinitaria in S. Paolo della Croce* 357-374
di TITO PAOLO ZECCA C.P.

ARTE

Crux Fidelis, sacra rappresentazione della Via Crucis 375-389
a cura di M. M. VALENTINA FREGNO C.M.O.P.

RECENSIONI

a cura di LEOPOLDO BORIS LAZZARO C.M.O.P. 391

Direttore responsabile

Gianni Sgreva c.p.

Direttore amministrativo

Vincenzo Fabri c.p.

Cattedra Gloria Crucis

Comitato scientifico

Fernando Taccone c.p. - Antonio Livi
Lubomir Zak - Riccardo Ferri
Denis Biju-Duval - Angela Maria Lupo c.p.
Gianni Sgreva c.p. - Adolfo Lippi c.p.

Segretari di redazione

Leopoldo Boris Lazzaro cmpop,
Carlo Baldini c.p. - Flavio Toniolo c.p.
Lorenzo Baldella c.p. - Vittorio Lucchini
Lucia Ulivi - Franco Nicolò

Collaboratori

Tito Amodei c.p., Vincenzo Battaglia ofm,
G. Marco Salvati op, Tito Paolo Zecca c.p.,
Maurizio Buioni c.p., Max Anselmi,
Giuseppe Comparelli, Mario Collu c.p.,
Alessandro Ciciliani c.p., Carmelo Turrisi
c.p., Roberto Ceccoli c.p., Lorenzo
Mazzocante c.p.

Redazione:

La Sapienza della Croce
Piazza SS. Giovanni e Paolo, 13
00184 Roma
Tel. 06.77.27.11
Fax 06.700.81.92
e-mail: sapienzadellacroce@tiscali.it
<http://www.passionisti.it>

Abbonamento annuale

Italia € 20,00, Estero \$ 30
Fuori Europa (via aerea) \$ 38
Singolo numero € 10,00

C.C.P. CIPI n. 50192004 - Roma

Finito di stampare Ottobre 2011

Stampa:

Editoriale Eco srl - San Gabriele (Te)

Progetto grafico: Filomena Di Camillo

Impaginazione: Florideo D'Ignazio

ISSN 1120-7825

di GIANNI SGREVA C.P.

Papa Benedetto XVI, nel libro-intervista, *La luce del mondo. Il Papa la Chiesa il segno dei tempi*¹ insiste sul problema di Dio: “Oggi bisogna effettivamente domandarsi questo: come venire a capo di un mondo che minaccia se stesso e nel quale il progresso diviene un pericolo? Non dobbiamo forse nuovamente ricominciare da Dio?”.

Di fronte ad un mondo occidentale che sta costruendo se stesso senza Dio la questione di Dio diventa la questione essenziale per tutto, per l'uomo, per la società, per il mondo, per la cultura.

Il problema-tema dell'esistenza di Dio è legato intrinsecamente a quello della qualità di Dio, dell'identità di Dio. Salvo che non ci si accontenti unicamente di un'acquisizione filosofica, l'identità di Dio è legata alla lettura proposta da ogni credenza religiosa.

Nella riflessione che sta impegnando la Chiesa sul tema della nuova evangelizzazione una domanda forte riguarda il volto di Dio che i cristiani annunciano².

“DALLA CROCE LA DEFINIZIONE DEL DIO CRISTIANO”

¹ *La luce del mondo. Il papa, la Chiesa e i segni dei tempi. Una conversazione con Peter Seewald*, LEV, Città del Vaticano 2010, p.113.

² Cf Sinodo dei Vescovi, XIII Assemblea Ordinaria, *La nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana. Lineamenta* nn. 3 e 19.

S'impone ai cristiani di rispondere alla domanda che si riferisce all'identità cristiana di Dio.

La Scrittura ci dà la risposta autorevole: Dio è amore (1 Gv 4,8.16).

Se Dio esistesse, ma non esistesse come amore, ci ridurremmo ad un'immagine stilizzata di Dio, ad una causa di tutto, dai contorni impersonali, sostegno metafisico della realtà, ma in realtà incapace di relazione. Il Dio-amore cristiano per la sua identità comunione si presenta come un uno in relazione, un uno in tre, in una eterna reciproca offerta dell'uno all'altro, in una perenne oblazione sacrificale, del Padre al Figlio, del Figlio al Padre, una reciprocità che accoglie e si completa nell'oblatività sacrificale dello Spirito. Un Dio amore richiama intrinsecamente allora l'altare della croce e la croce, quella del Figlio, si impone come esegesi stessa del Dio-Trinità, del Dio che è amore (cf Sergej Bulgakov).

Cosa ci vuole annunciare la Scrittura quando ci proclama che Dio è amore?

La risposta è in 1 Gv 3,16: la Bibbia dopo averci presentato Dio amore ci dà anche la definizione dell'amore: "In questo abbiamo conosciuto l'amore, nel fatto che egli ha dato la vita per noi". Ossia, da Gesù, dalla cristologia della *catabasis*, da Gesù che dà la vita si risale alla identità del Dio cristiano. Niente di teorico o semplicemente filosofico/metafisico o psicologico: l'amore è il Padre che manda il Figlio alla croce.

La nostra rivista, *La Sapienza della Croce*, ha come sua intenzione di coordinare ogni sforzo di ricerca in campo biblico-teologico per ricostruire il punto di partenza della sapienza cristiana che, a dire di Paolo, è essenzialmente sapienza della Croce.

Dobbiamo senz'altro, soprattutto se diamo uno sguardo alla cultura contemporanea, caratterizzata da espressioni sempre più allergiche a Dio, ridare all'uomo contemporaneo l'annuncio di Dio e del Dio cristiano. La sapienza della Croce da una parte dipende dalla definizione di Dio legata intrinsecamente alla croce e dall'altra è essa stessa che conduce ad avere di Dio una lettura che lo lega indissolubilmente alla croce.

Basta dare uno sguardo alle varie presentazioni di carattere biblico ed esegetico. Il più delle volte esse danno l'affermazione che Dio è amore, ne presentano le applicazioni in tutta la gamma degli aspetti in cui Dio può essere declinato in sé e in rapporto a tutte le manifestazioni dell'esistenza, ma alla domanda cosa signi-

fica che Dio è amore, le risposte sono elusive o comunque non esaurienti³.

Se la Bibbia ci dice che Dio è amore, s'impone subito la domanda: "Se Dio è Amore, cos'è l'amore per la Bibbia?". Era necessaria un'indagine a cerchi concentrici. Bisognava condurre una ricerca a partire dalle Scritture ebraiche dell'Antico Testamento e dalla cultura rabbinica. Per il primo aspetto ha collaborato il giovane biblista, fr. Leopoldo Boris Lazzaro, della Comunità Mariana-Oasi della Pace. Il quale si è impegnato a leggere per noi un esempio di intuizione amore-compassione con cui si identifica Dio stesso secondo Is 63,9, evidenziandone gli agganci alla teologia giudaica, sia quella delle Scritture ebraiche sia quella della teologia rabbinica, con il riferimento ai Padri. Per il secondo aspetto, per cui era necessario tastare la sensibilità ebraica che ha accompagnato con la letteratura intertestamentaria, prima durante e dopo, la redazione delle Scritture cristiane del Nuovo Testamento, ci è di notevole aiuto il contributo offerto da P. Giovanni Bissoli, francescano, professore di S. Scrittura all'Istituto Biblico francescano della Flagellazione di Gerusalemme.

Quindi alla luce delle premesse delle radici ebraiche abbiamo chiesto una presentazione autorevole dell'esegesi di 1 Gv 4,8.16 a P. Frédéric Manns ofm, che all'Istituto biblico francescano di Gerusalemme insegna letteratura giovannea e giudaismo. Sembrava più che opportuno, poi, allargare la parola originale di Giovanni ad una riflessione su Mc 15, 34 di sr. Angela Maria Lupo, cp, professoressa di Antico Testamento alla Pontifica Università Urbaniana di Roma, che giustamente legge il grido di Gesù in croce come una confessione della sofferenza non solo del Figlio abbandonato ma anche del Padre coinvolto nella passione dell'abbandono del Figlio. I due contributi paolini, di P. Mario Collu cp., biblista passionista insegnante nell'Università del Laterano a Roma e di P. Edwin Joseph Paniagua, giovane biblista francescano americano ci offrono un saggio della sensibilità paolina nei confronti del Dio della croce, in quanto amore. Infine, non poteva mancare un contributo di lettu-

³ Cf GLNT I, Paideia, Brescia 1965, 139-142: neanche è citato 1 Gv 4,8.16; X.L.DUFOUR e altri (edd.), *Dizionario di Teologia Biblica*, Marietti, Casale M. 1968, 454-957; L.COENEN-E.BEYREUTHER-H.BIETENHARD (edd.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, 98-99; P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 54-55.

ra patristica dell'identità divina, che il sottoscritto ha raccolto da un passo assai significativo dell'esegesi origeniana, Ez 16,5.

Questo lavoro di gruppo, una vera ricerca biblica comunitaria sull'identità di Dio-amore-sofferenza, è anche un omaggio di esperienza in atto in riferimento all'ultimo intervento del Magistero pontificio sui criteri della lettura della Parola di Dio, la *Verbum Domini*, che ci invita a perseguire un'ermeneutica del NT alla luce delle Scritture giudaiche sia dell'AT, sia della letteratura intertestamentaria e rabbinica, e leggere la Scrittura nell'unità della Scrittura e della Tradizione alla luce dei Padri della Chiesa.

La nostra ricerca di gruppo ci ha portati a capire che nella definizione di Dio- amore si doveva prendere la strada della croce, della Passione, ma con una novità: che se Dio si è manifestato nella Passione del Figlio è perché da sempre Dio è, e aveva ragione Origene, *caritatis passio*.

Come non recuperare le intuizioni che Benedetto XVI ci consegna a questo proposito nella sua enciclica *Deus caritas est* 12: *“Nella sua morte in croce si compie quel volgersi di Dio contro se stesso nel quale Egli si dona per rialzare l'uomo e salvarlo — amore, questo, nella sua forma più radicale. Lo sguardo rivolto al fianco squarciato di Cristo, di cui parla Giovanni (cfr 19, 37), comprende ciò che è stato il punto di partenza di questa Lettera enciclica: « Dio è amore » (1 Gv 4, 8). È lì che questa verità può essere contemplata. E partendo da lì deve ora definirsi che cosa sia l'amore. A partire da questo sguardo il cristiano trova la strada del suo vivere e del suo amare”?*

Nella nostra ricerca comunitaria abbiamo cercato di mettere in luce il concetto cristiano di Dio che è amore-sofferenza, seguendo i criteri definiti dall'esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* di Benedetto XVI a seguito delle riflessioni emerse nel sinodo speciale dei vescovi sulla Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa.

Mentre i Padri della Chiesa ci ricordano che non c'è teologia senza esegesi letterale e spirituale della Scrittura, e che anzi la teologia è solo commento condotto ecclesialmente sulla Scrittura, la *Verbum Domini* ci esorta a continuare la lettura e la ricostruzione storica critica del testo sacro, evidenziandone le radici ebraiche, e passando al livello della lettura spirituale, per cogliere della Parola, al seguito di Origene *Princ IV, 2, 1-9*, la *noesis pneumatiké*, l'intelligenza dello Spirito.

Questa ricerca di tipo monografico è stata completata con tre apporti significativi, il primo di P. Stramare, biblista giuseppino, sul mistero cristologico del Getsemani; il secondo di P. Tito Paolo Zecca che ci ha dato una chiave di teologia mistica sul tema della Passione, l'opera stupenda di Dio Amore in Paolo della Croce, fondatore dei Passionisti. Sentivamo poi che non poteva mancare un saggio di composizione artistica sulla Passione, una rappresentazione del Mistero di amore che è la Passione di Gesù. Di questo diciamo grazie a M. M. Valentina Fregno, della Comunità Mariana-Oasi della Pace.

Questa comune ricerca che ci ha portati a mettere in evidenza in Dio, secondo le Scritture, la tradizione ebraica e quella patristica, la componente essenziale della sofferenza in Dio come esplicitazione del suo essere amore, ci induce a ripensare il Dio unitrino cristiano. E se la categoria della sofferenza, nel suo riferimento a Dio, è stata considerata solo nell'ambito della cristologia nella formulazione efesino-calcedonese della *communicatio idiomatum*, si dovrebbe ora fare un'operazione di tipo retrospettivo e ambientare la sofferenza e la croce nel Mistero Trinitario, quale esigenza dell'essenza di Dio in quanto amore. Quali saranno allora le implicanze e le conseguenze di un'identità di Dio, quella ebraico-cristiana che postula il dolore, la sofferenza, la Croce nel tessuto e nelle articolazioni dell'essenza divina? E se tutta la teo-logia è risposta alla domanda su Dio e tentativo di collocare Dio in tutto, a partire dalla Parola letta nella Chiesa, quali novità ne deriverebbero nella riflessione teologica, anche come risposta alle esigenze della nuova evangelizzazione? È vero, la nuova evangelizzazione richiederà di annunciare l'autentico Dio cristiano, il Dio essenzialmente connesso con la Croce.

Un sentito grazie a tutti i nostri collaboratori e a quanti faranno tesoro di questa ricerca sinfonica sulla Passione del Dio-Amore, premessa indispensabile per successive applicazioni ai vari ambiti della teologia e della pastorale.

di LEOPOLDO BORIS LAZZARO C.M.O.P.

Il linguaggio metaforico della poesia biblica ci consegna spesso l'immagine di un Dio compassionevole, vicino alle sofferenze del suo popolo. È questo il caso di Is 63,9 (TM), "locus classicus", secondo la tradizione rabbinica, della com-passione divina. Il passo appartiene all'introduzione storica (63,7-14), di mano redazionale, del celebre salmo di Is 63,7-64,11. Stabilita una possibile strutturazione retorica di tale pericope introduttiva (63,7-14), il presente contributo cerca di delineare, sul piano lessicografico e semantico, la connotazione antropo-patica dell'afflizione divina per chiarirne il valore teologico. Inoltre, sfruttando le conclusioni storico-critiche degli studi di Pauritsch e Sekine, l'articolo mostra il probabile motivo per cui, nell'Israele post-esilico, emerge progressivamente la percezione di un Dio vicino a chi soffre, coinvolto nell'alleanza fino alle estreme conseguenze.

**IPSE EST
TRIBOLATUS
LA METAFORA
DELL'AFFLIZIONE
DIVINA IN IS 63,9
E NEL SUO
CONTESTO**

Il linguaggio biblico non smette di provocare il pensiero e la vita dei credenti. Di fatto, la novità della fede consegnataci dalle Scritture ha irrevocabilmente ridefinito il volto di Dio, ha lasciato trasparire l'immagine di un Dio coinvolto visceralmente nelle vicende del suo popolo: «Egli ama – riconosce Benedetto XVI – e questo suo amore può essere qualificato senz'altro come *eros*, che tuttavia è anche totalmente *agape*»¹.

¹ BENEDETTO XVI, *Deus Caritas est*, 9.

Ipsa est tribolatus
La metafora dell'afflizione
divina in Is 63,9
e nel suo contesto
193-225

Nella loro audacia ed immediatezza, numerose metafore dell'AT si iscrivono in questo processo ermeneutico di continua ridefinizione del volto di Colui che a noi si mostra Prossimo e parimenti Totalmente Altro: Dio, afferma il dettato biblico, è dispiaciuto per il male commesso dalla sua gente e ciò lo spinge all'ira, alla punizione; oppure Egli si addolora, si pente e ciò lo apre alla misericordia, alla compassione. Il molteplice registro delle emozioni attribuite alla divinità lascia emergere così, in controtuce, l'instancabile implicarsi soteriologico di Dio nella storia dell'uomo, il suo ostinato disegno di salvezza, la sua amorevole pro-tensione verso la creatura, opera delle sue mani.

Ed è proprio sulla valenza ermeneutica di una di queste metafore che ora vorremmo concentrare la nostra attenzione. Si tratta del celebre passo di Is 63,9aα.

1. Is 63 e il Dio patetico della tradizione rabbinica

Per l'esegesi rabbinica Is 63,9 è il "locus classicus" della capacità divina di *soffrire-con* il popolo².

Ce lo ricorda un testo del Talmud Babilonese, *Ta'anith* 16a³. Rispondendo alla domanda sul perché il coperchio dell'arca che contiene il rotolo della legge venga cosparso di cenere, l'autore cita l'opinione di tre rabbini: il primo, R. Judah ben Pazzi giustifica questa prassi liturgica sulla base di Sal 91,15, come se Dio dicesse: «Sarò con lui nella sventura»; Resh Lakish menziona invece il nostro passo («In tutte le loro afflizioni Egli fu afflitto»); R. Zera, da ultimo, ammette di rimanere ogni volta impressionato di fronte alla prassi sinagogale di cospargere l'Arca, segno della presenza di Yhwh, con la cenere, segno di lutto e di penitenza. Il gesto traduce, infatti, liturgicamente, la partecipazione divina alla miseria dell'uomo⁴, poiché «Israel's suffering is God's grief»⁵.

² Cf. P. KUHN, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung. Talmud und Midrash*, AGJU 13, Brill, Leiden 1978, 504.

³ I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed. Ta'anith*, The Soncino Press, London 1938, 73-74.

⁴ Cf. M. A. BEEK, *Das Mit-leiden Gottes. Eine masoretische Interpretation von Jes. 63.9*, in M. A. BEEK et al. (eds.), *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae Francisco Mario Theodoro de Liagre Böhl dedicatae*, Brill, Leiden 1973, 25.

⁵ A. J. HESCHEL, *The Prophets*, Harper & Row, New York 1962, 151.

D'altra parte, il tema della com-passione divina spinge il pensiero ebraico verso audaci prospettive teologiche: Yhwh accompagna il popolo deportato, mostrandosi debole, piangendo per l'insulto dei pagani, finanche privandosi della propria gloria a motivo dello stretto legame che lo unisce ad Israele⁶. È, paradossalmente, un Dio "umiliato", come l'uomo descritto da Is 5,15, un Dio che nasconde la potenza del suo braccio dietro la schiena, accettando le catene, perché si sente "un corpo e un'anima con Israele", "il suo fratello gemello". Ogni colpo inferto al popolo dell'alleanza è quasi un attacco a Yhwh, come se si colpisse la pupilla del suo occhio.

Anche l'epopea dell'esodo è interpretata dai rabbini alla luce di questo annichilimento divino: il Signore non solo scende con Israele in Egitto, ma assume anche il carico di tutte le sue colpe, nonché il peso della stessa punizione. Anzi, nel suo disegno di redenzione, accetta pure di rinchiudersi nell'angusto spazio di un arbusto (Es 3,2), lasciandosi trafiggere dalle spine dei rovi.

Complessivamente, come ha ben mostrato Kuhn, questi arditi antropomorfismi disegnano la figura di un Dio che con-rimane-accanto-a chi soffre (*Mit-Dabeisein im Leid*), al punto che la sua com-passione diviene il mezzo attraverso cui Israele può essere salvato: «Gott selbst ist "das Lösegeld" für Israel»⁷.

Il nostro intento, tuttavia, non è quello di ricostruire il tracciato dell'idea ebraica della solidarietà divina nei confronti della debolezza umana. Vorremmo piuttosto far parlare il testo di Is 63,9, in tutta la sua ricchezza, per cercare di definire più compiutamente, sul piano scientifico, i tratti della metafora dell'afflizione divina.

⁶ Sintetizziamo qui il contributo di P. KUHN, *Gottes Selbstniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, SANT 17, Kösel-Verlag, München 1968, 82-90. A queste pagine rimandiamo anche per i molteplici riferimenti bibliografici.

⁷ KUHN, *Gottes Selbstniedrigung*, 87-88.

2. La proposta teologica del Testo Masoterico (TM)

Is 63,9 “ha dato a pensare” già solo sul piano della trasmissione testuale.

Eccone una possibile traduzione: «In tutte le loro afflizioni Egli fu afflitto e l'angelo del suo volto li salvò» (בְּכֹל-צָרָתָם לֹא צָר וּמְלָאךְ פָּנָיו הוֹשִׁי ע). Il TM, in effetti, propone di leggere il *Ketib* לֹא (“non”) come לוֹ (“a lui”), autorizzando dunque la traduzione «Egli fu afflitto»⁸. Così la tradizione rabbinica, dall'epoca tannaitica fino a Ibn Ezra e Kimchi, rilegge il nostro testo, citandolo a sostegno dell'idea di un'intima partecipazione di Yhwh alle sofferenze della collettività e del singolo⁹. Tale lettura è nota allo stesso Girolamo, il quale, dopo aver tradotto «In omni tribulatione eorum non est tribolatus», annota: «Quod hebraice dicitur lo, et est negantis aduerbium, pro non, legi potest et ipse, ut sit sensus: In omni tribulatione eorum ipse est tribolatus, id est Deus; ut non solum peccata, sed et tribolationes nostras ipse portaret. Ipse enim infirmitates nostras portat, et pro nobis dolet»¹⁰.

D'altra parte, anche il lessema צָר è stato diversamente interpretato dagli antichi traduttori. Se infatti Girolamo, come gran parte della scuola rabbinica, vi ha colto il senso di una tribolazione soggettiva che potrebbe colpire la stessa divinità, la Siriaca, il Targum

⁸ Il manoscritto di Qumran (1Q^a) presenta una grafia ambigua (לוי), che non dirime la questione. A sostegno della lettura del Qeré è il trattato *Soṭah* 31a del Talmud Babilonese. Cf. I. EPSTEIN (ed.), *The Babylonian Talmud. Seder Nashim. Soṭah*, The Soncino Press, London 1936, 150-151.

⁹ *Mekilta tr. Pisha'* 14, ad esempio, commentando Es 12,42, conclude che, ogni qualvolta Israele è stato ridotto in schiavitù, la stessa Presenza divina si è lasciata, per così dire, asservire, come attestato da Is 63,9 (cf. T. MARTÍNEZ SÁIZ, *Mekilta de Rabbí Ismael. Comentario rabínico al libro del Éxodo*, Biblioteca Midrásica 16, EVD, Estella 1995, 76). *Sifre Nm* 84 a Nm 10,35 vede addirittura nelle lastre di zaffiro, che compongono il pavimento celeste della visione di Es 24,10, un richiamo ai mattoni fabbricati dagli israeliti in Egitto, affermando così che, mentre il popolo faticava, anche Yhwh forgiava i suoi mattoni. Per i rabbini, tale interpretazione è avallata, oltre che da Is 63,9, anche da Gen 39,20-21; 2Sam 7,23; Sal 91,15, che mostrano la vicinanza del Signore alle sofferenze del singolo (D. B. ÖRNER-KLEIN (ed.), *Der Midrasch Sifre zu Numeri, Rabbinische Texte – 2: Tannaitische Midraschim*, W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln 1997, 141). Per una trattazione più ampia di questi aspetti dell'esegesi ebraica, cf. BEEK, *Das Mit-leiden Gottes*, 26-29.

¹⁰ IERONIMUS, *Co in Es XVII*, Is lxiii, 8/10: CCSL 73A,726,16-21.

e Teodoziona hanno attribuito al verbo un valore causativo, intendendo che Dio non avrebbe procurato sofferenze alla sua gente. Ancor più ardita, però, è la lettura della LXX che reinterpreta il testo sulla base di quattro interventi ermeneutici¹¹:

1. riannoda l'espressione "in tutte le loro afflizioni" (בְּכָל-צָרָתָם) al versetto precedente (v. 8), spostando così il segno di interpunzione;
2. vocalizza צָר come צִיר nel significato di "ambasciatore", "inviato", supponendo una (alquanto ipotetica) *scriptio defectiva*¹²;
3. assume il *Ketib* לֹא ("non"), attribuendo però la negazione anche alla successiva menzione dell'angelo (וַיִּלְאֶךָ);
4. traduce פַּנּוּי ("il suo volto") in modo alquanto originale, come "lui stesso", proponendo a tale lessema la particella avversativa "ma", inesistente nel TM.

La traduzione della LXX è dunque la seguente: ... ἐκ πάσης θλίψεως. οὐ πρέσβυς οὐδὲ ἄγγελος ἀλλ' αὐτὸς κύριος ἔσωσεν αὐτοὺς («... in tutte le tribolazioni. Non fu un ambasciatore, né un angelo, ma fu il Signore stesso a salvarli») ¹³.

Tale lettura è tornata in auge con il celebre commentario ad Isaia di B. Duhm, che ha influenzato intere generazioni di esegeti. Egli ritiene infatti corretta la lezione dei LXX, mentre critica l'ingenuità della tradizionale lezione masoretica, poco adeguata, a suo avviso, al contesto poetico di Is 63 e non conforme al pensiero dello stesso Trito-Is¹⁴. Tuttavia, gli studi di critica testuale condotti da

¹¹ Cf. D. B. ARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations, OBO 50/2, Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg – Göttingen 1986, 435.

¹² BEEK, *Das Mit-leiden Gottes*, 28 nota tuttavia che, nella Bibbia ebraica, צִיר appare sempre con *scriptio plena*.

¹³ A giudizio di P. WINTER, «ΟΥ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΠΡΕΣΒΕΩΣ ΟΥΔΕ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΣΕΡΑΦ ΟΥΔΕ ΔΙΑ ΧΕΙΡ ΑΓΓΕΛΟΥ». Isa lxiii 9 (Gk) and the Passover Haggadah», *VT* 4 (1954), 439-441, la scelta testuale dei LXX non è una mera creazione interpretativa, ma rimonta ad un testo ebraico che non è sopravvissuto, benché abbia influenzato la letteratura ebraica posteriore (cf. *Haggadah di Pasqua 54 e Giubilei 15,30-32*). Contrario all'originarietà del testo greco è invece BARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 437. A nostro avviso, è più probabile pensare che il tema di un intervento preferenziale di Yhwh nei confronti di Israele, senza alcuna mediazione angelica, fosse piuttosto diffuso già nel II sec. a. C. (cf. Sir 17,17). Ciò non implica però necessariamente l'esistenza di un testo ebraico scritto.

¹⁴ Cf. B. D UHM, *Das Buch Jesaja*, HK III/I, Tübingen 1892 (Göttingen 31914), 436.

Barthélemy, la monografia sul salmo di Is 63,7-64,11 della Fischer (1989), nonché il commentario di Delitzsch (1889), e quelli più recenti di Koole (1997), Childs (2000) e Blenkinsopp (2002), per non citarne che alcuni, sono tornati a dar credito al *TM*. È sulla valenza ermeneutica di questa antica lezione del testo biblico che vorremmo ora concentrare la nostra attenzione.

3. Is 63,7-14, la sua storia e la sua figura di composizione

Per una corretta interpretazione della sofferenza divina nel tracciato di Is 63,9, pare opportuno comprenderne meglio il co-testo prossimo, quello dei vv. 7-14. Le parole, infatti, non sono monadi avulse dall'insieme narrativo o poetico in cui sono inserite; esse, al contrario, acquistano il loro peculiare significato proprio all'interno di quell'insieme letterario cui appartengono. A tal fine ci varremo dell'analisi retorica dei vv. 7-14. Ciò permetterà di orientare in modo rigoroso la nostra indagine lessicografica. Sarà altresì utile abbozzare, anche se in modo alquanto sommario, la storia della gestazione redazionale dell'intero salmo di Is 63,7-64,11. Esso appare complessivamente come una rilettura (*Fortschreibung*)¹⁵ post-esilica che si avvale di materiali precedenti, provenienti verisimilmente da una liturgia penitenziale per la distruzione del tempio¹⁶. L'esperienza dello smacco viene rielaborata alla luce della profezia del Deutero-Is e, attraverso questa, della teologia deuteronomista¹⁷, specie con l'introduzione dei vv. 7-

¹⁵ Significativo, da questo punto di vista, lo studio di J. G. OLDENSTEIN, *Das Gebet der Gottesknechte. Jesaja 63,7 - 64,11 im Jesajabuch*, WMANT 92, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 2001, spitt. 191-201. Com'è evidente, possiamo qui solo sintetizzare le conclusioni di un'indagine storico-critica piuttosto estesa.

¹⁶ È la tesi di H. G. M. WILLIAMSON, *Isaiah 63,7-64,11. Exilic Lament or Post-Exilic Protest?*, in ZAW 102 (1990) 50. Si veda inoltre R. C. LIFFORD, *Narrative and Lament in Isaiah 63:7-64:11*, in M. P. HORGAN - P. J. KOBELSKI (eds.), *To touch the text. Biblical and Related Studies in Honor of Joseph A. Fitzmyer, S.J.*, Crossroad, New York 1989, 93-102.

¹⁷ Secondo A. AEJMEAEUS, *Der Prophet als Klageliedsänger. Zur Funktion des Psalms Jes 63,7-64,11 in Tritojesaja*, in ZAW 107 (1995) 49, i contatti con Dtr sono dovuti alla vicinanza spazio-temporale tra il movimento deuteronomista e quello dei tradenti della scuola isaiana, entrambi attivi in Palestina sul fini-

11a¹⁸. Ad ogni modo, la redazione finale fornisce notevole unitarietà e coerenza logica all'intero salmo isaiano ¹⁹. Peraltro, collocando tale preghiera nell'ultima sezione del *corpus* isaiano, l'opera redazionale crea significativi raffronti non solo con gli oracoli di Is 40-55, ma anche con la stessa *ouverture* del nascente "libro di Isaia". Il presente quadro della storia del testo si mostrerà significativo proprio in sede di approfondimento semantico e fornirà nuova intelligenza alla metafora dell'afflizione divina.

Ma torniamo all'analisi retorica di Is 63,7-14. Di seguito forniamo una traduzione del testo con alcune annotazioni grafiche che semplificheranno la comprensione della sua struttura:

- v. 7 **Farò ricordare** le GRAZIE del Signore, le lodi del Signore per tutto ciò che ha fatto per noi e la grande BONTÀ verso LA CASA DI ISRAELE che ha usato nei loro confronti secondo la sua MISERICORDIA e la grandezza delle sue GRAZIE.
- v. 8 E disse: Certo, **essi** sono IL MIO POPOLO, figli che non possono ingannare.
Così divenne per loro un SALVATORE.

re del VI secolo a. C. Favorevole ad un influsso Dtr è anche H.-J. FABRY, *יצר שר*, in *GLAT VII*, 767. A nostro giudizio, come emergerà nel corso della presente indagine, tale influsso è mediato dal Deutero-Is e non esclude una presa di posizione critica da parte del nostro autore nei confronti dei postulati Dtr. R. J. BAUTCH, *Developments in Genre Between Post-exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, SBL – Academia Biblica, Brill, Leiden – Boston 2003, 49-50, vede nel nostro brano l'impronta tipica dei salmi di lamentazione comunitaria (Sal 44; 78; 106).

¹⁸ Sull'inserimento tardivo dell'introduzione innica di Is 63,7-11a, cf. K. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56-66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht*, AnBib 47, Biblical Institute Press, Rom 1971, 170 e S. S. EKINE, *Die Tritojesajanische Sammlung (Jes 56-66) redaktionsgeschichtlich untersucht*, BZAW 175, Walter de Gruyter, Berlin 1989, 160-164. Critici rispetto a questa posizione, sulla base dell'oggettiva unitarietà del salmo, si mostrano I. FISCHER, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7 - 64,11 als Ausdruck des Ringens um eine gebrochene Beziehung*, SBB 19, Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1989, 74-75 e J. B. LENKINSOPP, *Isaiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 19B, Doubleday, New York 2000-2002, 257.

¹⁹ Cf. CLIFFORD, *Narrative and Lament*, 100-102.

Ipse est tribolatus
La metafora dell'afflizione
divina in Is 63,9
e nel suo contesto
193-225

- v. 9 In ogni loro **afflizione fu afflitto** e l'angelo del suo Volto li SALVÒ:
nel suo AMORE e nella sua COMPASSIONE **Egli** li RISCATTÒ,
li SOLLEVÒ e li PORTÒ tutti i *giorni antichi*.
- v. 10 Ma **essi** SI RIBELLARONO e **contristarono** il suo Santo Spirito
Perciò egli si trasformò per essi in nemico: **Egli stesso**
COMBATTÉ contro di loro.
- v. 11 Allora IL SUO POPOLO **si ricordò** dei *giorni antichi*, di Mosè²⁰:
Dov'è Colui che *fece uscire* dal mare il pastore del suo gregge?
Dov'è Colui che *gli mise dentro* il suo Santo Spirito?
- v. 12 Colui che *fece camminare* alla destra di Mosè il suo braccio glorioso?
Colui che *divise le acque* di fronte a loro per farsi un nome *eterno*?
- v. 13 Che *li condusse* negli abissi come un CAVALLO nel deserto – né poterono inciampare?
- v. 14 Come bestiame che *scende* nella valle,
lo Spirito del Signore li fece riposare.
Così *tu conducesti* IL TUO POPOLO **per farti un nome glorioso**.

La sequenza dei vv. 7-14 è facilmente identificabile in base ai dati della *Gattungsgeschichte*. Come riconosciuto dalla maggioranza dei commentatori, all'interno del suggestivo salmo penitenziale di Is 63,7-64,11, la sezione iniziale si impone, infatti, come una sorta di solenne *ouverture* storica, una riflessione sul passato (עוֹלָם), un'apologia del ricordo (זִכָּר), su cui imbastire gli accorati ed in parte inediti accenti della preghiera rivolta a Dio, padre di Israele.

²⁰ Per le problematiche testuali sollevate da questo versetto, cf. B. ARTHÉLEMY, *Critique textuelle*, 438-439. La scelta di Barthélemy è condivisa da FISCHER, *Who ist Jahwe?*, 11-15 che compara l'anomalia della costruzione sintattica di Is 63,11a a quella di 63,18. Cf. anche GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 65-66.

Sul piano retorico, però, l'unità dell'insieme è data anche dall'inclusione tra “*mio popolo*” (עַמִּי, v. 8) e “*tu popolo*” (עַמְּךָ, v. 14), rafforzata dalla menzione della “casa di Israele” al v. 7, ed accompagnata dalla ripresa del lessema ‘popolo’ al centro della sequenza (עַמּוֹ, “il suo popolo”, v. 11)²¹. Notiamo per di più che, se il corpo del testo è dominato esclusivamente da pronomi di terza persona (sing. o pl.), le particelle di prima o di seconda persona appaiono, in modo esplicito o implicito, soltanto all'inizio e alla fine del brano stesso (אֲזַכִּיר, “io celebrerò”, v. 7; גַּם לָנוּ, “ha fatto per noi”, v. 7; עַמִּי, “il mio popolo”, v. 8; נָהַגְתָּ, “tu conducesti”, v. 14b; עַמְּךָ, “il tuo popolo”, v. 14b; לַעֲשׂוֹת לְךָ, “per farti”, v. 14b). Il testo segnala così un trapasso dalla celebrazione delle opere di Yhwh, fatta in prima persona da un anonimo orante (v. 7), alla narrazione impersonale delle medesime gesta (vv. 8-14a), al coinvolgimento diretto dell'interlocutore divino (v. 14b). Come *termini estremi* della nostra sezione intervengono ulteriormente i due *yiqtol* correlati יִשְׁקְרוּ (“possono ingannare”, v. 8) e יִפְשְׁלוּ (“poterono inciampare”, v. 13)²² entrambi preceduti dalla negazione “non” (לֹא). Nella sua funzione di “introduzione innica”, il v. 7 si pone chiaramente come *termine iniziale* della nostra pericope e dell'intero salmo di Is 63,7-64,11²³, mentre il v. 14b, introducendo *ex abrupto* la novità del diretto riferimento al Tu divino, costituisce il *termine finale* della nostra sezione.

All'interno della sequenza così delimitata è possibile distinguere due passi che si compongono come i due tempi della riflessione storica del nostro autore: i vv. 7-10 e i vv. 11-14²⁴. Se, come si è detto, il v. 7 funge da introduzione innica al primo passo e all'intera sequenza dei vv. 7-14, il secondo passo prende avvio dalla ripropo-

²¹ Un'altra probabile inclusione è data dalla correlazione tra lo *hiphil* di זָכַר (v. 7) e il sintagma לַעֲשׂוֹת לְךָ שָׁם תִּפְּאֵרָתָא che attiene al medesimo campo semantico di celebrazione delle azioni gloriose attribuite alla divinità.

²² In base alle più recenti acquisizioni filologiche, è preferibile ravvisare nell'imperfetto ebraico un tratto modale piuttosto che rigorosamente temporale. È questo il motivo per cui, nella traduzione dei due *yiqtol*, abbiamo suggerito una sfumatura di “potere”, che ci pare consona al contesto. Per una valutazione dettagliata di questi aspetti linguistici, si veda A. GIANTO, *Mood and Modality in Classical Hebrew*, in *Israel Oriental Studies* 18 (1998) 183-197.

²³ Cf. GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 34-46. L'introduzione di Is 63,7 è simile a quella di Sal 89,2.

²⁴ Ad analoghe conclusioni, pur non valendosi dell'approccio retorico, giunge GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 47-85.

sizione della figura del *popolo* e dell'elemento del *ricordo*: in tal modo, al v. 11, il sostantivo עַם e il verbo זָכַר introducono la seconda pericope. Indice di inizio può essere considerata anche la comparsa al v. 11 di un nuovo personaggio, Mosè, che dominerà la scena del secondo passo.

Fungono da *parole-gancio*, nel passaggio dalla prima alla seconda pericope, due espressioni significative: רוּחַ קֹדֶשׁ ("il suo santo Spirito", vv. 10.11) e יָמֵי־עוֹלָם ("i giorni antichi", vv. 9.11)²⁵.

La coesione dei due passi è assicurata da un fenomeno di ripetizione binaria dei pronomi enfatici הָמָה (vv. 8.10) e הוּא (vv. 9.10)²⁶, nel primo caso, e dei lessemi 'Spirito' (vv. 11.14) e 'popolo' (vv. 11.14), nel secondo caso. Tuttavia, la coesione delle due unità è garantita soprattutto dall'insistenza su un vocabolario specifico. In 7-10, infatti, si nota la ridondanza della semantica della salvezza, della fedeltà di Dio all'alleanza (נָאֵל, 2x, יֵשַׁע, 2x, חֶסֶד) sottolineandone l'abbondanza (רַחֲמֵי וְרַב־טוֹב) e il tratto affettivo (אָהַב, רַחַם, חַמֵּל, 2x צַר, חַמֵּל). Si inserisce in questo campo semantico anche la citazione parziale della *Bundesformel* di Is 63,8 («Certo, essi sono il mio popolo»; cf. Lv 26,12 e Dt 29,13). Ma l'alleanza non è presentata soltanto nel suo tratto positivo. Essa appare anche come possibilmente o realmente infranta (מָרָה, שָׁקַר)²⁸ e di tale rottura si mostra tanto l'aspetto affettivo (עֵצֶב) quanto il mutamento nei rapporti tra i due contraenti (אֵיב, לַחֵם, אֵיב). *niphal*).

In 11-14, invece, si impiegano principalmente verbi di movimento che disegnano la dinamica esodica di liberazione (הִלְךְ, *hiphil* עלה) rafforzata dall'imporsi della figura di Mosè (2x). Inoltre, se da un lato si indulge ad una chiara metaforizzazione bucolica ('pastore', 'gregge', 'cavallo', 'bestiame'), dall'altro lo scenario marino viene caricato del tratto mitico tipico del caos pri-

²⁵ La figura dello Spirito compare tanto nella finale del primo passo (v. 10), quanto in quella del secondo (v. 14).

²⁶ Si noti inoltre la composizione ritmica del v. 9, secondo il metro dell'elegia ebraica (3+2), con una serie di distici, tutti ter minanti con il suono /am/.

²⁷ R. J. B. BAUTCH, *Glory and power, ritual and relationship. The Sinai Convention in the Postexilic Period*, T & T Clark International, London - New York 2009, 49-50, ritiene che anche il verbo זָכַר suggerisca un richiamo al linguaggio dell'alleanza (cf. Dt 4,23.31).

²⁸ Quanto alla pertinenza della radice שָׁקַר in ambito di alleanza, cf. BAUTCH, *Developments*, 50.

mordiale²⁹ (‘mare’, ‘acque’, ‘abissi’) contro cui si impongono gli attributi della forza (וְרוּעַ תִּפְאַרְתּוֹ, v. 12) e dello Spirito di Yhwh (vv. 11.14), nonché la glorificazione del suo stesso nome (שֵׁם עוֹלָם, v.12; שֵׁם תִּפְאַרֶת, v. 14). Si noti, infine, che la coesione di questo secondo passo è garantita dal tipico carattere participiale (מוֹלִיךְ, הַשֵּׁם, הַמַּעֲלָם) della parte centrale della pericope (vv. 11b-14a) e dall’insistenza dell’interrogazione “dove?” (אֵיחָה 2x, v. 11, sottintesa anche ai vv. 12.13).

I dati fin qui raccolti, ci permettono di abbozzare una figura di composizione alquanto verisimile.

Alla solenne introduzione del v. 7, posta sulle labbra di un anonimo profeta, fa seguito la descrizione di un passato idillico (vv. 8-9), aperto da un’asserzione diretta di Yhwh e sommariamente rappresentato come totale e fattivo coinvolgimento della divinità nella storia del popolo. Chiude questo primo passo l’improvvisa rottura della relazione di alleanza che vede il repentino mutarsi dell’immagine divina: il Dio favorevole si mostra come un Dio avverso.

Anche il secondo passo inizia con la menzione del ricordo dei giorni antichi (v. 11a). Ad esso succedono gli incalzanti interrogativi dei vv. 11b-14a che rievocano la gloria dell’epopea esodica, paradigma assoluto della fedeltà di Yhwh all’alleanza. Al v. 14b, l’imprevisto appello in forma diretta al *Tu* divino chiude la nostra sezione e prepara gli sviluppi del lamento successivo (63,15-64,1-11). Il disegno d’insieme che, in tal modo, si definisce è il seguente:

A (vv. 7-10)			B (vv. 11-14)
Ricordo come celebrazione (v. 7)	Aa →	Ba	Ricordo come nostalgia (vv. 11a)
Il Dio favorevole (vv. 8-9)	Ab	Bb ↓	La nostalgia dell’epoca esodica (vv. 11b-14a)
Il Dio avverso (v. 10)	Ac ←	Bc ↘	Il Tu divino (v. 14b)

²⁹ Cf. B. S. C HILDS, *Isaiah*, The Old Testament Library, Westminster John Knox, Louisville, KY 2000, 524.

Una simile proposta di strutturazione del testo ci consente di orientare rigorosamente la nostra indagine semantica in merito al v. 9. La sofferenza divina, infatti, dovrà essere interpretata alla luce del linguaggio con cui è tratteggiato il *Dio favorevole* di Ab, anticipato dall'*ouverture* del v. 7. Nondimeno sarà significativo il capovolgimento dell'immagine divina, nel passaggio da Ab ad Ac, né si potrà trascurare il rapporto tra Ab e Bb, ove il ricordo dei "giorni antichi" mostra prima il volto della tenerezza e della compassione divina (vv. 8-9), e successivamente lascia spazio alla potenza del Salvatore (vv. 11b-14a)³⁰. Tuttavia, è proprio il tratto paterno della compassione divina (v. 9) ad autorizzare l'audacia dell'appello di Bc, che prepara gli sviluppi ulteriori di 63,15-64,1 fino alla sconsolante chiusura del salmo: «Forse tu, Signore, rimarrai insensibile a tutto questo, starai silenzioso e ci umilierai ancora molto?» (64,1 1). Su tali sviluppi torneremo nell'ultima parte del nostro studio per mostrare la coerenza dell'evoluzione drammatica della figura di Yhwh.

4. Semantica degli affetti: il coinvolgimento empatico di Yhwh nell'alleanza (vv. 7-10)

4.1 L'epoca della fedeltà e della misericordia

La trama dei vv. 7-9, come si è notato, si costruisce sull'ordito del vocabolario della grazia, della fedeltà divina ai vincoli dell'alleanza. I due plurali יְהוָה וְיָהוָה וְיָהוָה ("le grazie del Signore", "le sue grazie", v. 7), che fanno da inclusione al versetto introduttivo, non definiscono una benevolenza generalmente intesa, ma quella specifica che si mostra nell'adempimento concreto degli impegni solennemente assunti nell'alleanza³¹ (cf. Is 55,3). I gesti della grazia divina appaiono innumerevoli (רַב, v. 7c; cf. anche l'espressione רַב-טוֹב, v. 7b), una totalità di fatti concreti («tutto ciò che il Signore ha fatto per noi», v. 7b), compiuti in base ad una fon-

³⁰ Come mostra la struttura retorica, i vv. 7-10 e 11-14, non devono essere visti come narrazioni cronologicamente successive, in modo tale che, come ritiene CLIFFORD, *Narrative and Lament*, 100, alla ribellione del popolo segua la pacificazione nei rapporti con Dio grazie alla mediazione di Mosè. Piuttosto la seconda sequenza *rinarra*, con altri accenti, quanto già cantato nella prima.

³¹ Cf. BLENKINSOPP, *Isaiah*, 259.

damentale attitudine di benevolenza, di fedeltà («che ha fatto a loro *secondo* la sua misericordia e *secondo* la grandezza delle sue grazie», v. 7c; cf. anche Sal 106,45)³² e perciò stesso rivelativi della medesima attitudine divina, della «bontà fondamentale di Dio»³³, del suo *essere-totalmente-a-favore-dell'uomo* in virtù dell'alleanza.

Ancor più significativa, però, ai fini del nostro studio, ci appare la menzione della misericordia (רַחֲמִים) nell'*incipit* del passo preso in esame. Abbinata all'attributo della benevolenza divina (Sal 40,12; 51,3; 69,17; 106,45-46; Lam 3,22), la misericordia vi aggiunge una connotazione emotiva³⁴, che traduce, sul piano della metafora affettiva, il coinvolgimento di Yhwh in situazioni «di sofferenza, di bisogno, di difficoltà, di colpa, di pericolo, di debolezza»³⁵. Da questo punto di vista, Is 63 appare come una rielaborazione post-esilica di un tema caro al Deutero-Is. Si pensi al titolo inedito di Yhwh come “misericordioso” (מְרַחֵם) in 49,10, per connotare l'intervento salvifico del Signore in contrapposizione alla sofferenza causata dalla fame, dalla sete, dall'arsura, o ad Is 54,10 dove il titolo “misericordioso” definisce il ripristino dell'alleanza tra Dio e Israele (vv 9-10) dopo la frustrante esperienza della vergogna, del disonore (54,4), tipica della donna che si sente abbandonata dallo sposo (vv 6-7). Eppure la misericordia non è esclusivamente un attributo maschile, del pastore, ad esempio, che guida il gregge assetato alle sorgenti d'acqua (49,10) o del marito che riabilita la propria donna (Is 54,1-10). La radice רחם esprime anche la compassione della madre per il figlio delle proprie viscere (49,15). Ed è in tal senso che nel nostro passo essa sembra essere intesa. Di fatto la menzione del lessema רַחֲמִים compare anche nel lamento immediatamente successivo, laddove l'agiografo costruisce un'efficace immagine *sonora*, che rievoca sensibilmente le contrazioni del grembo materno-paterno dinanzi ad uno stato d'angustia o d'apprensione per la sorte del figlio («il fremito delle tue viscere e della tua misericordia [וּרְחַמֶיךָ וּמְשִׁיךָ]»),

³² Si veda anche Sal 106,7 dove l'abbondanza dei benefici divini (חַסְדֵיךָ) è posta in parallelo con gli atti prodigiosi (נִפְלְאוֹתֶיךָ) di Yhwh in contesto esodico.

³³ H. SIMIAN-YOFRE, רַחֵם, in GLAT VIII, 370.

³⁴ Cf. *ibidem*, 360.

³⁵ *Ibidem*, 369. Come tale, la menzione della misericordia divina diviene un tratto caratteristico nella liturgia penitenziale del post-esilio, come accade nella celebre preghiera del cap. 9 di Neemia (vv. 19.27.28.31).

Is 63,15b). Per di più, tale metafora, secondo la figura del parallelismo, si congiunge ai tratti affettivi della gelosia e del vigore (גְבוּרָתְךָ וְקִנְיַת אֵתְךָ, v. 15a), ed è rinforzata, poco oltre (64,5), dalla semantica del panno intriso di sangue mestruale che definisce il senso di colpa del popolo infedele³⁶. Sull'immagine di Dio si trasferiscono così i lineamenti di un'empatia pressoché materna, femminile o comunque un tratto affettivo di grande tenerezza che contrasta volutamente l'ira, il silenzio, la percezione di una radicale assenza della divinità (63,15a.19a; 64,2.4b.6.8a.11).

Questo aspetto empatico viene autorevolmente ribadito dalla citazione del v. 8a, posta direttamente sulle labbra di Yhwh. È Dio stesso a riconoscere il legame che lo coinvolge nella storia del suo popolo, come testimonia il possessivo עַמִּי ("mio popolo"). Ancor più significative, da questo punto di vista, sono le corrispondenze testuali tra Is 63,8-10 e Is 1,2. Entrambi i passi, infatti, come ha dimostrato Goldenstein³⁷, si rifanno ad una fase redazionale tardiva (*Ungerhosams-Redaktion*), che sfrutta la metafora del rapporto padre-figlio, nella sua ambivalenza, per ridefinire l'alleanza tra Yhwh e Israele. Colui che nell'*ouverture* del libro appare come un padre, che alleva e fa crescere la propria progenie (בָּנִים נִדְרָתִי וְרוֹמְמָתִי, 1,2), si mostra qui, nel nostro oracolo, parimenti come un padre che salva, riscatta, solleva, porta la sua gente.

4.2 Salvezza e redenzione, memoria di tempi antichi

A motivo dell'alleanza che lega i due partner come padre e figlio, Yhwh diviene, anzitutto salvatore (מוֹשִׁיעַ) di Israele (v. 8b). Il titolo ricorre 6 volte nel Deutero-Is, specie per contrapporre l'unicità di Yhwh all'inconsistenza degli idoli (43,3.1 1; 45,15.21; 47,15; 49,26). Ma, nel contesto di Is 63, tale titolo divino impone piuttosto un generico richiamo agli eventi dell'esodo (Es 14,13.30). Lo dimostrano, da un lato, la corrispondenza retorica tra le sezioni Ab e Bb e, dall'altro, la menzione dell'*angelo della presenza* (Is 63,9). Il nostro autore, infatti, ripresenta succintamente la figura del messaggero celeste di Es 14,19, guida del popolo alla salvezza dinanzi al

³⁶ Cf. BLENKINSOPP, *Isaiah*, 264-265.

³⁷ Sul rapporto canonico-redazionale tra Is 1,2 e 63,8-10 si veda GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 49-50.

nemico, ma allude forse anche indirettamente al ruolo salvifico del מַלְאָךְ in Es 32,20.23; 32,34; 33,2; Nm 20,16. Si tratta in ogni caso di un intervento in-diretto di Dio dinanzi alla minaccia del nemico. Audacemente il TM specifica che l'angelo è comunque un מַלְאָךְ, vale a dire il mediatore di una presenza incombente dello stesso Yhwh (cf. 33,14-16)³⁸.

D'altra parte, la connotazione paterno-materna della divinità suggerisce anche una ripresa del *rib* di Is 49,13-26, ove la compassione (v. 15), di cui si è parlato, spinge Yhwh a prendere le difese del popolo angariato da un regime di oppressione: Egli stesso salverà i figli della sposa-Sion (v. 25b). Il nostro brano si discosta tuttavia dai testi sopra citati (43,3.11; 45,15.21; 47,15; 49,26), perché l'attributo della salvezza non è oggetto di un'auto-proclamazione divina. Esso appartiene al genere della descrizione storica in 3sing., alla maniera di 59,16-17. In tal modo, il tema della "salvezza prossima a venire", che aveva orientato il Trito-Is fin dalle sue prime battute (56,1b), appare ora come pura memoria del passato; il Salvatore divino, che, invocato dal popolo (59,1), aveva promesso di riedificare la città distrutta, impreziosendola di ogni bene (60,16 e 62,11), si è fatto muto.

Al v. 9, l'immagine del *Dio favorevole* è rafforzata dall'impiego del verbo גָּאֵל, attribuito non più ad un messaggero, ma direttamente a Yhwh, come sottolinea l'uso del pronome enfatico הוּא. L'azione del riscatto (גָּאֵל), come metafora del nuovo esodo, è una connotazione tipica della divinità secondo la concezione del Deutero-Is ³⁹.

³⁸ Secondo Delitzsch, il *nomen rectum* מַלְאָךְ potrebbe svolgere la funzione di genitivo epesegetico («der Engel welcher sein Angesicht ist oder in dem sein Angesicht sich zu shauen giebt», F. DELITZSCH, *Kommentar über das Buch Jesaja*, *Biblischer Kommentar über das Alte Testament – Prophetische Bücher III/I*, Dörffling & Franke, Leipzig 1889, 601). Giustamente FISCHER, *Wo ist Jahwe?*, 139 definisce l'angelo di Is 63,9 una forma di apparizione della divinità stessa («seine Erscheinungsform»). La biblista ritiene che nel testo di Isaia siano armonizzate due distinte rappresentazioni di Yhwh che rimontano alla tradizione dell'angelo e a quella del volto divino. Forse, questa armonizzazione rappresenta un tentativo post-esilico di rendere ancor più vicina la figura della divinità, abbozzando un costrutto assolutamente sconosciuto alla precedente letteratura biblica. Su tale questione, si veda anche J. L. KOOLE, *Isaiah 56-66*, *Historical Commentary on the Old Testament*, Kok Pharos, Kampen 1997, 355 e CHILDS, *Isaiah*, 523.

³⁹ Cf. H. RINGREEN, מַלְאָךְ "gā'al, in GLAT I, 1813 e GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 58.

Legato, come accade anche per altri salmi (77,16 e 106,10), alla tradizione di Es 15,8, il verbo denota la liberazione da un condizione di minorazione umana (Is 43,14; 44,22; 48,20; 49,7; 52,3.9). D'altronde, il fatto che Yhwh prenda radicalmente le parti di Giacobbe è dovuto pur sempre al legame viscerale che lega i due partner. Particolarmente influenti nella *Fortschreibung* di Is 63,9 risultano allora, ancora una volta, i brani di Is 49,13-26 e di 54,1-10: nel primo caso, la liberazione operata dal Dio misericordioso (49,15) mira a mostrarne il carattere potente, quale salvatore e redentore della sposa-Sion e dei figli di questa (v. 26)⁴⁰, nel secondo caso, invece, il titolo di אֱלֹהִים è associato, oltre che ad un'immagine di potenza ("Signore degli eserciti", "Dio di tutta la terra", 54,5), al tema principale della pericope, quello della relazione sponsale tra Yhwh e Israele, intrisa di fedeltà e compassione (רחם e חסד, v. 8b), l'antitesi della collera e del nascondimento («in un eccesso di collera ho nascosto per un istante la mia faccia da te», v. 8a). In tal modo la metafora della redenzione viene connessa strettamente all'esperienza profana del riscatto, quella in cui il parente prossimo, in virtù di un forte sentimento di solidarietà tribale, prende totalmente le difese del proprio fratello (Lv 25,25-28.48-49) o della famiglia di lui (Rut 4,3.4.6.8.14) e può vantare diritti e doveri nei confronti della propria gente. L'importanza di tale connotazione metaforica nel contesto del nostro salmo è ribadito esplicitamente da Is 63,16, che congiunge la figura del redentore a quella del padre («T u, Signore, sei il nostro padre. Da sempre ti chiami nostro redentore») ⁴¹.

4.3 Portare il peso dei figli

La premura divina nei confronti del partner umano si mostra anche nell'atto di *sollevare* (וַיִּשָּׂא) e di *portare* (וַיִּנָּשֵׂא) il popolo.

Il secondo dei due verbi in questione, נָשָׂא, presenta una notevole estensione semantica, che, a partire dall'idea del concreto solleva-

⁴⁰ L'importanza del passo nel Trito-Is è confermata dalla ripresa letterale di 49,26b in 60,16b. La potenza salvifica di Yhwh, in entrambi i casi, è oggetto di un *ri-conoscimento* umano (וַיִּדְעוּ, 49,26; וְיָדְעוּ, 60,16).

⁴¹ Cf. P. NISKANEN, *Yhwh as Father, Redeemer and Potter in Isaiah 63:7-64:11*, in *CBQ* 68 (2006) 401.407. L'autore precisa: «It is in redeeming Israel from slavery in Egypt that Yhwh became their father and brought forth into existence a nation» (*ibidem*, 403).

mento di un peso, può giungere a significare il fatto psichico, spirituale di portare, sopportare una responsabilità, un castigo, un peccato per poterlo infine cancellare, perdonare. *L'orizzonte letterario* che si staglia a monte della nostra pericope sembra però principalmente quello esodico-sinaitico di Es 19,4 e di Dt 1,31, dove il verbo נשא è caricato delle connotazioni emotive che provengono dal rapporto padre-figlio⁴² («Tu hai visto come il Signore tuo Dio *ti ha portato* come un uomo *porta* il proprio figlio [בְּאֶשֶׁר יִשְׂאֵאִישׁ אֶת־בְּנוֹ], per tutto il cammino che avete percorso, fino al tuo arrivo in questo luogo», Dt 1,31)⁴³. Il legame del lessema ‘portare’ con l’esperienza della paternità-maternità è espressamente dichiarato in un altro testo legato alla tradizione mosaica: Nm 11,11-14. Mosè, esausto per le lamentele del popolo, è ormai incapace di tollerare il peso della sua gente (נִשְׂא כָל־הָעָם הַזֶּה עָלַי, v. 11b). Allora anch’egli lamenta con Dio il gravame di una simile responsabilità, paragonandosi ad una balia che porta il lattante (בְּאֶשֶׁר יִשְׂא הָאִמָּן אֶת־הַיֶּלֶד, v. 12b) o, ancor più audacemente, ad una donna gravida cui è imposto di portare il bimbo in grembo (שָׂאֵהוּ בְּחִיקָךְ, v. 12a). D’altra parte, anche il carattere redazionale di Is 63,9 sembra comprovare questo significato peculiare della radice נשא. Esso si pone infatti in continuità con la simbolica coniata dall’oracolo deutero-isaiano di Is 46,3-4, laddove il resto di Israele appare come la pluralità di coloro che Yhwh ha portato fin dal concepimento⁴⁴ e di cui promette di continuare a preoccuparsi fino alla vecchiaia. La cura divina finalizzata alla salvezza (וַאֲמַלֵּט, v. 4b) è qui espressa dall’accostamento delle radici נשא e סבל (וְאִנִּי אֶשָׂא וְאִנִּי אֶסְבֵּל). La seconda radice conferisce all’immagine del ‘portare in gestazione’ un carattere di pesantezza, alla maniera in cui si impone un fardello sulle spalle di un uomo (Gen 49,15; 1Re 5, 28; Is 9,3; 10,27; 14,25; Sal 81,7; Ne 4,4.11) o sul dorso di un animale da soma (Sal 144,14). D’altra parte, tale pesantezza può assumere anche una valenza morale, nell’esperienza di chi si addossa le colpe altrui (Is 53,4.11; Lam 5,7).

Anche in Is 63,9, la connotazione di amorevole cura paterna, legata al lessema נשא, acquista un analogo tratto di fatica grazie

⁴² D. N. FREEDMANN – B. E. WILLOUGHBY, נשא *nāšā’*, in *GLAT V*, 1071.

⁴³ Proprio perché padre di Israele, Yhwh non solo sostiene ma anche corregge il suo popolo (Dt 8,5).

⁴⁴ Si noti, in Is 46,3, il parallelismo sinonimico tra i participi *qal* passivi di מניר־בָּטֶן e מניר־רַחֵם e di נשא e tra i sintagmi

all'accostamento del verbo נָטַל. Tale radice, attestata appena 5 volte nella Bibbia ebraica, trasmette complessivamente un'idea di pesantezza, sia in senso fisico (come in Prv 27,3, dove נָטַל è associato alla radice כָּבֵד, 'essere pesante, grave', e alle immagini della pietra e della sabbia, oppure come in Is 40,15 dove il profeta ironizza sul peso ridicolo delle nazioni straniere dinanzi alla maestà del Dio Creatore) sia in senso metaforico (come nell'im-posizione del castigo a Davide dopo il censimento, in 2Sam 24,12, o nell'im-posizione del giogo del silenzio e dell'obbrobrio al popolo in Lam 3,28). Più precisamente, in modo analogo a quanto avviene nel caso di Lam 3,27-28 («Buona cosa è per l'uomo portare un giogo nella sua giovinezza. Sieda in disparte e taccia, quando egli l'avrà posto su di lui»), anche in Is 63,9 l'abbinamento di נָטַל e נָשָׂא conferisce al fatto di 'portare' un carattere di gravame, attribuendo a Yhwh la capacità di farsi solidale, maternamente prossimo alle vicende del popolo, o meglio di essere percepito come tale: audacemente, il nostro agiografo re-interpreta la compassione divina alla luce dell'esperienza umana di chi si sente gravato dal peso dell'obbrobrio e del castigo, nel bisogno di percepire l'assoluta prossimità del Dio del perdono in un tempo di crisi e di smarrimento⁴⁵.

Tuttavia il testo è icastico, né indulge a metaforizzazioni ulteriormente elaborate come nel caso di Is 46,3-4; esso allude semplicemente alla capacità divina di sostenere il popolo, di portarlo come farebbe un padre con il proprio bambino, di guidarlo anche se ciò dovesse comportare fatica, dolore, peso, come farebbe una madre con il figlio del suo grembo, senza per questo paventare il rischio dell'infedeltà, del peccato del popolo. La trasgressione, la ribellione sono, in un certo senso, escluse a priori fin dall'inizio del nostro oracolo (cf. l'espressione בָּנִים לֹא יִשְׁקְרוּ, «figli che non possono ingannare», al v. 8), prima del brutale capovolgimento prospettato dal v. 10. Non è dunque il peso della trasgressione del figlio adolescente, insubordinato all'autorità paterna, che Yhwh ha sopportato nel tempo idillico dell'esodo; si tratta piuttosto del puro peso di una presenza, di un bimbo da far crescere (cf. il parallelo redazionale con Is 1,2) e per il quale Iddio ha affrontato tante peripezie (63,11b-14a).

⁴⁵ Per i legami tra il nostro salmo e il libro delle Lamentazioni, cf. BLENKINSOPP, *Isaiah*, 265-266.

4.4 L'amore: movente di ogni intervento salvifico di Dio

A rafforzare il coinvolgimento emotivo della paternità divina nell'avventura dell'alleanza intervengono le radici אהב והמל. Esse indicano il movente per cui Dio si mostra nella storia come redentore, guida e sostegno di Israele.

Is 63,9, scartando un uso puramente prosopopaico di אהב (cf. 61,8), attinge alla tradizione dell'esodo come età d'oro, paradigma assoluto dell'alleanza tra Israele e Yhwh (Ger 2,2; Os 1 1,1-4). Stando al campo semantico disegnato dai lessemi appena analizzati, l'amore divino di Is 63,9 esprime il vincolo creato dall'alleanza sinaitica nella forma della relazione padre-figlio. In ciò l'uso della radice אהב è conforme al significato che essa assume nella letteratura Dtr, e specialmente nel libro del Dt: l'impiego di אהב è qui omologato al vocabolario giuridico dei trattati diplomatici del VOA⁴⁶, ma è anche caricato di un valore metaforico che reinterpreta il rapporto sovrano-vassallo sulla base della relazione parentale padre-figlio. Significativi, a questo proposito, sono i testi di Dt 4,37 e 7,8, ove l'uscita dall'Egitto è connessa al *convenantal love* di Yhwh per i padri e per la loro discendenza («perché ha amato i tuoi padri [וַתַּחַת כִּי אָהַב אֶת־אֲבוֹתֶיךָ] e ha scelto dopo di essi la loro posterità», 4,37; «perché il Signore vi ama [כִּי מֵאַהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם] e per mantenere il giuramento fatto ai vostri padri», 7,8). Tale atteggiamento divino trabocca allora nella benedizione (7,13 e 23,6), parte integrante delle clausole dell'alleanza⁴⁷.

Ad ogni modo, l'amore viene caricato dal nostro autore-redattore di una chiara connotazione affettiva che manifesta una dipendenza letteraria nei confronti del Deutero-Is. Di fatto, benché raramente attestata nel *corpus* isaiano (10x), la radice אהב possiede una significativa presenza in Is 41,8; 43,4 e 48,14. Nel primo caso, la promessa di consolazione è radicata nell'amore che Dio nutre per l'amico Abramo (אָבְרָהָם אֱהָבֵנִי) e la sua discendenza. Similmente, in 48,14, il verbo אהב esprime un legame preferenziale tra Dio e la persona amata, atta, proprio in virtù dell'elezione, a portare a

⁴⁶ Cf. W. L. MORAN, *The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy*, in *CBQ* 25 (1963) 77-87.

⁴⁷ Si veda il classico studio di D. J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, *AnBib* 21, Biblical Institute Press, Rome 1978², 172-187.

compimento con successo l'impresa affidatagli. Ma particolarmente importante appare il testo di Is 43,4 («Perché sei prezioso ai miei occhi, hai valore e *io ti amo* [יָאֵנִי אֶהְבֵּתִיךָ]»), dove la promessa del ritorno in patria è connessa anche alla figura di un Dio che redime (כִּי גָאֲלֶתִיךָ, v. 1) e salva (מוֹשִׁיעֶךָ, v. 3)⁴⁸. D'altronde, il richiamo ai padri è emblematico nello sviluppo del nostro brano, laddove il salmista lamenta l'indifferenza di Abramo e di Israele (63,16) dinanzi alla crisi vissuta dal popolo, allo scopo di appellarsi direttamente alla paternità salvifica di Yhwh. Complessivamente, dunque, Is 63 sembra rielaborare il tema del *covenantal love* alla luce degli oracoli di salvezza del Deutero-Is, per tratteggiare emotivamente l' *engagement* divino nella storia di Israele.

In questa linea interpretativa ci spinge anche il lessema הַמֵּל che, nel nostro versetto, costruisce con אָהַבָה un'endiadi. Il sentimento di compassione o di clemenza veicolato dalla radice הַמֵּל si mostra come l'antitesi del furore che caratterizza un'azione di sterminio (1Sam 15,3.9.15; 23,21; 2Sam 21,7), e definisce anzi il sollievo di chi percepisce di essere scampato al pericolo per un atto di puro, immeritato indulto nei suoi confronti (Gen 19,16 e Es 2,6)⁴⁹. La negazione del verbo הַמֵּל diviene allora, specie nella letteratura profetica, emblema dell'ira divina: il popolo è frantumato *senza* pietà (Is 30,14 e Ger 13,14), l'occhio di Yhwh si mostra *insensibile* alla misericordia (Ez 5,11; 7,4.9; 8,18; 9,10), Egli incita l'esercito caldeo a colpire *inesorabilmente* la città di Babilonia (Ger 50,14 e 51,3), la sua ira fa da contrappunto alla *manca*za di clemenza nelle relazioni umane (Is 9,18; Zc 11,5-6). L'orante, sconsolato, del Libro delle Lamentazioni protesterà contro l'oscurarsi della misericordia divina accostandola al clima di devastazione che percepisce attorno a sé (Lam 2,2.17.21), tanto da ritenere la sua stessa preghiera oramai inefficace (3,43). Is 63,9, però, si iscrive in quel numero esiguo di passi AT (Gl 2,18; Mal 3,17; 2Cr 36,15) in cui הַמֵּל gode di valenza positiva. In Gl 2,18 la compassione divina è connessa all'impeto emotivo della gelosia (קִנְיָה)

⁴⁸ Per i molteplici legami testuali tra Is 43 e 63, cf. GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 58, nota 140.

⁴⁹ Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, AnBib 110, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997², 137. Emblematico anche il caso di Ez 16,5: in un mondo abitato dall'indifferenza, dalla mancanza di compassione (Ez 16,5), proprio Yhwh dà un nuovo impulso alla storia della giovane figlia-sposa Israele (v. 6).

ed è causa di prosperità e di incolumità (vv. 19-20), mentre in Mal 3,17, in un contesto chiaramente apocalittico, il dono della misericordia è riservato al giusto, alla maniera in cui un padre si mostra compassionevole nei confronti del figlio a lui sottomesso (על-בנו העבד אתו) (כִּאֲשֶׁר יִחַמַּל אִישׁ). 2Cr 36,15, infine, conferisce alla radice חמל il tratto della cura divina nei confronti di un popolo che si dimostra infedele nonostante i continui avvertimenti dei profeti.

L'attitudine denotata dal nostro lessema può dunque contribuire, anche nel caso di Is 63,9, alla costruzione di un'emozione assolutamente positiva da parte del Dio-padre di Israele.

4.5 La metafora del padre afflitto

In questo campo semantico, che definisce l'immagine di un Dio pieno di misericordia, di amore, di cura nei confronti dei propri figli, si incastona l'inedita metafora della con-sofferenza: «In tutte le loro afflizioni egli fu afflitto» (v. 9). Il testo non parla di una liberazione dall'angustia (come nel sintagma ישע *hiphil* + בן, cf. Is 46,7)⁵⁰, ma di una tribolazione causata dalle angosce altrui, che permette a Yhwh di stare vicino al popolo in tutte le sue sventure (בְּכָל-צָרָה־הֵם)⁵¹. Il riferimento, segnalato dal contesto prossimo nonché dalla figura di composizione del nostro testo, è probabilmente alle sofferenze dell'esodo, comprese in modo generico⁵². Tuttavia non pare trattarsi delle tribolazioni causate dalla ribellione di Israele all'alleanza, dal momento che in questa prima sezione il nostro autore sta ancora delineando l'idillio dell'età mosaica. Si tratta piuttosto delle angustie causate dall'oppressore egiziano (cf. Es 3,7-8)⁵³, o ancor più

⁵⁰ Nei salmi la preposizione בן può essere associata al costr. che lega il sostantivo כל al pl. di צרה. Il verbo che indica la liberazione può essere פדה (Sal 25,22), ישע (34,7) o ancora נצל (34,18 e 54,9).

⁵¹ La preposizione B., in questo caso, aggiunge al primario significato locativo-figurato una sfumatura di prossimità-partecipazione (cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, SubBi 27, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, 133c) e, forse, di strumentalità (*ibidem*, 132d).

⁵² Il tratto piuttosto approssimativo con cui gli eventi dell'esodo vengono presentati, conferisce a tali narrazioni la valenza di esperienze originarie ed originanti (*Urerfahrungen*), in cui Israele si riceve totalmente dalla bontà e dalla misericordia di Dio. Cf. PAURITSCH, *Die neue Gemeinde*, 146.

⁵³ Il fatto di esperire su di sé il peso dell'oppressione, della sofferenza dei propri figli (לְהַצִּילוֹ מִיַּד מִצְרַיִם) (בְּיָד יְרֵעָתִי אֶת-מִצְרַיִם) (Es 3,7) muove Dio alla salvezza (וְאָרַד, 3,8). Quanto alla figura dell'Egitto come luogo di afflizione si veda Is 30,6 (אֲרֵץ צָרָה וְצוּקָה). Sal 78,49 parla invece dell'angustia (צָרָה) sofferta dagli stessi egiziani, colpiti dalle piaghe.

precisamente, del travagliato passaggio attraverso il mar Rosso, come mostra la corrispondenza tra le parti Ab e Bb.

L'impiego del lessema צרה induce a rileggere le vicende dell'esodo alla luce della più comune esperienza di angustia, di tenebra oppressiva, che può imprimere un senso di convulso vagabondaggio all'esistenza (Is 8,22). L'afflizione può creare l'impressione di una distanza enorme tra Dio e l'orante (Is 8,22; Ger 14,8; 15,1 1; Sal 22,12), oppure può divenire lo spazio propizio in cui gridare al cielo con straordinario vigore (Sal 34,7.18; 50,15; 77,3; 81,8; 86,7; 91,15; 120,1; 142,3; Ne 9,27), per riallacciare una relazione infranta (Dt 4,30-31). Inoltre, con la menzione degli 'abissi' in Is 63,13, l'esperienza della schiavitù egizia e del passaggio attraverso il Mar Rosso viene accostata alla percezione della morte (Gio 2,3; Sal 71,20; 116,5), al rischio estremo in cui ci si può imbattere⁵⁴. Ebbene, nel tempo dell'esodo l'esperienza della tribolazione non divaricava la distanza tra Yhwh e il popolo, né dava l'impressione che il Signore fosse diventato un pellegrino distratto, un casuale passeggero nella storia di Israele (Ger 14,8); semmai, a quel tempo, la צרה raccorciava le distanze: nella sua prossimità, così canta il nostro salmista, Yhwh era partecipe del dolore della gente, proprio perché la percepiva come il *suo* proprio popolo (עמי, Is 63,8). D'altra parte, la Bibbia ebraica testimonia la possibilità che Dio conosca, esperisca il dolore umano⁵⁵ coinvolgendosi a tal punto nel travaglio altrui da poter *essere-con-l'altro-nella-sventura* (עמו-אנכי ב צרה, Sal 91,15a). In tal caso, però, la sua com-partecipazione, la sua compassione ha sempre come esito la salvezza dell'altro (91,15b): non è dunque da intendersi come pura passività solidale, ma come dinamica presenza che muta il registro degli eventi.

Stando inoltre al campo semantico che si profila in Is 63,7-9, si potrebbe attribuire al nostro lessema anche una valenza materna,

⁵⁴ Il plurale תהמות, ripreso dal cantico di Es 15,5.8, può godere anche di una connotazione metaforica per indicare la minaccia di una forza mostruosa che sembra inghiottire l'uomo (Sal 71,20 e 107,26). Inoltre gli 'abissi' di Is 63,13 sono paragonati all'insidia del deserto, in cui il popolo non inciampa, non si smarrisce, a motivo della vicinanza di Yhwh. D'altra parte, attraverso la semantica negativa del mare e dell'acqua (vv. 11-12) ben conosciuta dalla Scrittura (cf., ad esempio, Sal 32,6; 69,15-16; 106,11), il nostro autore trasferisce sull'esperienza esodica i tratti dell'estrema tribolazione umana.

⁵⁵ Si veda il sintagma צרה + ב + ידע in Sal 31,8.

quella tipica delle doglie del parto (cf. Ger 4,31; 6,24; 49,24; 50,43). L'immagine non è ignota nemmeno al testo tardivo dell'apocalisse isaiana (צָר, 26,16-17) ed appare pure nell'aggancio redazionale di Is 37,3, quando la comunicazione dell'ambasciata assira fa cadere Ezechia e la gente di Gerusalemme nel panico («Questo è un giorno di tribolazione [יָמֵי צָרָה], di castigo e di obbrobrio»), «perché – sentenza l'agiografo – i figli giungono fino al punto di nascere, ma manca la forza di partorirli». Per il libro di Isaia, gli spasimi della partoriente diventano allora metafora dell'angoscia delle nazioni straniere (13,8), del popolo (37,3), del profeta (21,3) o di Dio stesso (42,14).

Dinanzi a tali angustie anche Yhwh si mostra afflitto. Il sintagma צָר לוֹ di Is 63,9 appare analogo alla più dif fusa formula צָרָה⁵⁶, che traduce l'angoscia di chi si sente braccato dal nemico (Gdc 1 1,7; 1Sam 13,6; 28,15; Sal 31,10; Lam 1,20) e trova in Dio il proprio rifugio (Sal 59,17). È questo il motivo per cui Davide, messo alle strette (2Sam 24,14), dei tre castighi che gli sono proposti, sceglie quello che proviene dal Signore, perché «la sua misericordia è grande» (פִּירְרִים רַחַם מִיָּו), perché solo Lui può liberare dall'angoscia (Ger 14,8; 16,19; Na 1,9). Per questo stesso motivo, la lontananza del Dio-Salvatore, il suo nascondimento, generano angoscia nell'uomo biblico (1Sam 28,15; Sal 69,18; 102,3). Significativi, però, sono soprattutto quei passi in cui il sintagma צָרָה־לִּי esprime un'emozione forte, come quella che si sperimenta di fronte alla morte di un amico (2Sam 1,26). L'emozione può essere anche somatizzata e colpire la vista, le viscere, il cuore (Sal 31,10-11; Lam 1,20): l'angoscia, infatti, coglie l'uomo di sorpresa, «come un re pronto all'assalto» (Gb 15,24). Essa è accompagnata da una sorta di percezione fisica di ristrettezza (Is 49,20), di costrizione, di privazione del proprio spazio vitale⁵⁷.

⁵⁶ Sul problema posto dalla catalogazione di tale sintagma, si veda B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia Ebraica*, AnBib 119, Ed. Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997², 254-255, nota 152.

⁵⁷ Sulla base del fondamentale sema spaziale che connota la radice צָרָה ('essere stretto', cf. FABRY, צָר, 761; si veda anche COSTACURTA, *La vita minacciata*, 254), si potrebbe ipotizzare che il nostro salmo si ponga in continuità con l'oracolo di Is 49,20, dove i figli di una Sion lungamente sterile lamentano la ristrettezza dello spazio in cui insediarsi. Sulla figura di Yhwh si proietterebbe così la sofferenza di una gestazione percepita quasi fisicamente, appunto come angoscia, come mancanza di spazio vitale.

La figura paterna di Yhwh viene dunque caricata di quei tratti emotivi negativi, che riguardano normalmente il singolo (1Sam 2,32; Sal 4,2; 32,7; 119,143) o il popolo (Is 26,16; Est 7,4). Il Signore della storia, Colui che sta al di sopra di ogni contingenza, mostra una paradossale prossimità con l'esperienza del dolore (Is 57,15)⁵⁸.

4.6 Capovolgimento delle sorti

Is 63,10, come notato nella strutturazione retorica della pericope, presenta un radicale capovolgimento delle sorti. Il Dio che in passato aveva salvato Israele in ogni angustia, il Dio che aveva combattuto in suo favore (Es 14,14.25; Dt 1,30; 3,22; 20,4), proprio Lui (הויה) muove ora guerra contro la sua gente⁵⁹; colui che si era mostrato Salvatore si trasforma⁶⁰ ora, improvvisamente, in un nemico. La causa di un simile voltafaccia risiede tutta nell'infedeltà del popolo ai vincoli dell'alleanza: colui che Yhwh aveva riconosciuto come il proprio popolo (Is 63,8a) si ribella al padre-redentore (v. 10a). Nella letteratura post-esilica, la radice מרה, qui chiamata in causa, denota principalmente la condotta ribelle del popolo dall'epoca dei patriarchi (Sal 78,8) fino al tempo dell'esodo (78,17.40; 106,7.33) e della conquista (78,56 e 106,43). Anche nel caso di Is 63,10, che rimonta grosso modo allo stesso periodo storico, il verbo מרה si pone come un richiamo alle prime defezioni del popolo nel deserto⁶¹. Ma tale

⁵⁸ La rivalutazione della lettura masoretica di Is 63,9 corregge, almeno in parte, le conclusioni del celebre studio di J. S. CHARBERT, *Der Schmerz im Alten Testament*, BBB 8, Hanstein, Bonn 1955, specie laddove l'esegeta (pp. 223-224) limita la semantica biblica dell'afflizione divina alle sole radici ענב, ענב, נהם e כנס.

⁵⁹ Per un simile voltafaccia da parte del Dio-guerriero, analogo a quello lamentato da Sal 89,44, si veda H. D. PREUSS, *מלחמה ביהוה* *milhāmā*, in *GLAT V*, 91.

⁶⁰ Il sintagma ל + הפך indica per lo più la capacità divina di mutare una cosa nel suo opposto, il positivo in negativo e viceversa. Facciamo appena qualche esempio: Es 7,17, Sal 78,44; 105,29 descrivono il mutamento delle acque in sangue ad opera di Dio, ed analogamente Is 34,9 parla di torrenti che si fanno pece. Yhwh ha il potere di trasformare la maledizione in benedizione (Dt 23,6 e Ne 13,2), di cambiare il lutto in gioia (Ger 31,3), il lamento in danza (Sal 30,12) e, viceversa, la danza o la festa in lutto (Am 8,10 e Lam 5,15). Ma il sintagma può delineare, come nel nostro caso, lo stesso farsi nemico di Dio (Is 63,10), il suo mostrarsi crudele allo sguardo dell'uomo che soffre (Gb 30,21).

⁶¹ Per un'analisi più dettagliata del linguaggio penitenziale (ענב e מרה, שקר) nel post-esilio, si veda BAUTCH, *Developments*, 49-50. L'autore ipotizza che l'accostamento dei verbi מרה e ענב sia una ripresa di Sal 78,40. GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 61 vi vede, invece, una traccia della *Ungerhosams-Redaktion*.

verbo può anche offrirsi come ulteriore tassello nella definizione complessiva della metafora paterna del nostro brano. Sulla scorta del significato-base che indica la disobbedienza ripetuta del figlio nei confronti dei propri genitori⁶² (cf. Dt 21,18-21), il lessema verrebbe, infatti, a rafforzare l'impressione di una relazione parentale infranta, che prepara indirettamente l'appello al Dio-padre di Israele dei versetti successivi (63,16 e 64,7).

Ancor più significativo per il nostro studio è però l'uso del verbo עֲצַב che definisce il *contristarsi* dello Spirito di Yhwh a causa dell'infedeltà del popolo. Tale metafora si oppone, retoricamente, all'afflizione divina del versetto precedente, presentando una forma diversa di sofferenza, una sofferenza negativa che non si iscrive più nel regime dell'alleanza come riverbero affettivo della misericordia divina, ma appartiene piuttosto al registro dell'infedeltà, dell'anti-alleanza. Inoltre, a differenza del v. 9, dove Yhwh si carica in prima persona dei dolori della sua gente, in questo caso Egli si mostra come oggetto di un'azione altrui, del popolo appunto. Nella Bibbia ebraica Dio può rattristarsi della cattiveria umana (עֲצַב, Gn 6,6 e Sal 78,40), in modo analogo a come l'uomo viene turbato dall'infamia di un torto subito (Gen 34,7), dal peso del proprio peccato (Gn 45,5), dalla pena patita da un amico (1Sam 20,3.34), dalla morte di un figlio (2Sam 19,3) o dal complotto degli avversari (Sal 56,6). Anche Is 54,6 ricorre al verbo עֲצַב in connessione alla figura dello Spirito (רוּחַ) (עֲצִיבוּת רוּחַ) per delineare lo stato di derelizione in cui giace la sposa Gerusalemme, per la vergogna del proprio peccato (v. 4). Quell'emozione negativa di cui si sentiva preda il popolo per l'abbandono del Signore (v. 7), si trasferisce ora sullo stesso Dio dell'alleanza, il padre di Israele, abbandonato dai figli⁶³. Come in 54,6, la menzione esplicita dello Spirito serve in questo caso ai fini della metaforizzazione, per dare la percezione di un gravame totalmente interiore, che mortifica l'animo, lo abbatte⁶⁴.

⁶² Cf. L. SCHWIENHORST, מָרָה *mārâ*, in *GLAT V*, 355.

⁶³ Si noti che la radice עֲצַב può connotare le doglie del parto (עֲצִיבָה, Gen 3,16) oppure il disagio psichico dinanzi all'incertezza dei risultati del proprio lavoro (עֲצִיבוּן, Gen 3,17 e 5,29). Cf. C. MEYERS, עֲצַב *'āṣab*, in *GLAT VI*, 948. In Is 58,3 la medesima radice definisce coloro che vengono oppressi dai magnati di Giuda (כִּי כָל-עֲצִיבֵיכֶם תִּגְוָשׁוּ).

⁶⁴ Dal punto di vista storico, la ripetuta insistenza sul ruolo della רוּחַ (Is 63,10.11.14) rende ragione della crescente importanza assunta dalla pneumatologia in epoca esilica. Cf. W. MA, *Until the Spirit Comes. The Spirit of God in the Book of Isaiah*, JSOT.S 271, Academic Press, Sheffield 1999, 110-112.

4.7 L'afflizione divina nella drammatica complessiva di Is 63, 7-64,11

Anche lo sviluppo eucologico di Is 63,15-64,11 pare giustificare e rafforzare la figura del *pathos* divino che emerge dall'analisi semantica dei vv. 7-10. Anzi, lo sviluppo della preghiera ci consente di definire più accuratamente il valore dell'afflizione divina, secondo i vettori della paternità, dell'emozione e della spazialità. A questo punto della nostra indagine si tratterà, pertanto, di riprendere e di approfondire alcune valutazioni semantiche già segnalate in precedenza.

Quanto alla **connotazione paterna** della sofferenza divina, si possono osservare i seguenti aspetti drammatici: per ben tre volte il Dio dell'alleanza viene invocato direttamente come "padre" (63,16 [2x] e 64,7) e, in quanto tale, è messo a confronto con l'irricoscenza dei patriarchi Abramo e Israele (63,16)⁶⁵; sono chiamate in causa le sue viscere di misericordia (63,15); infine, è menzionata la sua autorità su un popolo (v. 19), che ora si sente impuro come il sangue mestruale di una donna (64,5).

Anche la **semantica emotiva** suggerita dalla radice צרר possiede un significativo sviluppo nella lamentazione che segue al sommario storico dei vv. 7-14. Il profeta-salmista, come si è detto, parla della gelosia, del fremito viscerale della divinità (v. 15), della sua ira (קצף, 64,4.8), o, al contrario, di una paralisi totale del *pathos* divino che rinchiude il padre-Yhwh in una sorta di insensibilità (63,15 e 64,11), di mutismo (64,11), in un nascondimento radicale (סתר, 64,6) che, anziché provocare nella gente un'invocazione alla salvezza (Sal 69,18 e 102,3), genera, paradossalmente, l'ostinazione, l'irriverenza (63,17), la mancanza di fiducia (64,6), un difuso senso di delusione (v. 19), di umiliazione (64,11), e addirittura il peccato, la ribellione (64,4).

Significativo, a tal proposito, è il duplice ricorso nella nostra preghiera penitenziale alla forma *hitpael* di אפך. Nel primo caso (63,15)

⁶⁵ Secondo FISCHER, *Wo ist Jahwe?*, 116, i due verbi ידע *qal* e נבר *hiphil* di Is 63,16 godono anche di una connotazione emotiva. Inoltre l'autrice ritiene probabile un'allusione all'impotenza dei morti di fronte alle aspettative dei vivi (Sal 103,16 e Gb 7,10). Si noti, tuttavia, che il verbo נבר ('riconoscere') può essere impiegato anche in relazioni parentali o di amicizia (Gn 27,23; 37,33; 42,7-8; 1 Sam 26,17).

il verbo indica il trattenimento forzato dell'impulso alla compassione, nel secondo caso (64,11), invece, in parallelo alla menzione del silenzio di Yhwh (השה *qal*) e della sua nascosta azione che mira ad umiliare il popolo (ענה *piel*), la radice אפק delinea una sorta di insensibilità divina, una sospensione totale della sua qualifica emotiva, quella che lo muove ad agire come padre, come madre, a favore dei suoi figli. Lo stesso verbo compare in alcuni testi tardivi: אפק descrive il patriarca Giuseppe quando cerca di contenere la propria commozione alla vista dei fratelli (Gn 43,31), finché l'impeto del sentimento diviene talmente forte da obbligarlo a darsi a conoscere ai propri familiari (45,1). In Est 5,10 lo stesso verbo caratterizza il personaggio negativo di Aman, che dinanzi all'irriverenza di Mardocheo, evita di dar sfogo immediato alla rabbia. Anche il Deutero-Is ricorre alla medesima forma per descrivere il Dio guerriero, che si prepara alla lotta per redimere il suo popolo, uscendo dal silenzio in cui si era contenuto (Is 42,14). La radice אפק si pone qui come sinonimo del tacere (הרש ו השה) e come antonimo del gemito, addirittura del sospiro affannoso tipico di una partoriente (פעה, שאף ו נשם).

Infine i lessemi צר ו צרה offrono la possibilità di una rilettura dell'alleanza tra Yhwh e Israele secondo **l'asse dello spazio**. Come in Is 8,22; Ger 14,8; 15,1 1; Sal 22,12 l'esperienza dell'afflizione è collegata all'impressione di una distanza tra Dio e l'uomo, così, nel prosiegua della nostra preghiera, l'orante invita il silenzioso interlocutore divino a raccorciare le distanze, affacciandosi dalla sua dimora celeste (63,15a), anzi squarciando brutalmente i cieli per poter tornare a scendere in mezzo al popolo in gramaglie (v. 19b). L'allontanamento di Yhwh, metafora spaziale della sua ira contro il peccato, genera, infatti, tra il popolo confusione e smarrimento (63,17).

5. Un profeta solidale con la sua gente

L'intima connessione tra la sezione narrativa di 63,7-14 e il lamento di 63,15-64,11, di cui è veicolo proprio la semantica dell'affettività e, nella fattispecie, del dolore, ci permette alcune conclusioni. L'agiografo pare infatti retroproiettare nell'epoca dell'esodo le sofferenze che il popolo vive

Ipsa est tribolatus
La metafora dell'afflizione divina in Is 63,9
e nel suo contesto
193-225

nel suo presente, nel tempo del post-esilio, dinanzi ad un santuario ancora profanato (63,18), dinanzi alla desolazione di una Gerusalemme ancora in rovina (64,9-10)⁶⁶. Opponendo, però, i favori divini di un tempo all'apparente insensibilità divina che il popolo sperimenta nel suo oggi, il profeta spera di suscitare un nuovo intervento del padre-madre-Yhwh, che lo coinvolga *interamente*, come accadde nella splendida epopea dell'esodo⁶⁷: è ciò che chiamiamo il valore perlocutorio del linguaggio. Ma la nostra riflessione può spingersi anche al di là di queste prime valutazioni.

Il carattere redazionale dei vv. 7-11a, che abbiamo postulato fin dal principio della nostra indagine sulla base degli studi di Pauritsch e Sekine⁶⁸, mostra un'intenzione ulteriore dello scritto. Con l'inserzione dei vv. 7-11a, il profeta-salmista smorza infatti la tonalità polemica e paradossale di 63,15-64,1⁶⁹, laddove il popolo sembra quasi relativizzare la propria responsabilità per la sventura in cui è incorso. Di fatto, le ardite espressioni di 63,17 («Perché ci fai errare fuori delle tue vie, indurisci il nostro cuore, che così non ti teme?»), 64,4b («Ecco, tu ti sei adirato, *sicché* noi abbiamo peccato») ⁷⁰ e 64,6b («Ci hai consegnato in balia delle nostre colpe»)

⁶⁶ Anche il salmo penitenziale di Ne 9, frequentemente accostato per stile e composizione al nostro brano, mostra uno scar to radicale tra il passato e il presente (וְעַתָּה, v. 32): la misericordia sperimentata un tempo da Israele lo spinge ad elevare ancora la propria supplica al Dio dell'alleanza, ora che l'angoscia si fa immensa (וְכֵן צָרָה גְדוּלָהּ אֶתְנַחֲנִי, v. 37).

⁶⁷ Ciò avverrà solo più oltre, nello sviluppo canonico-redazionale della profezia isaiana («quando saranno dimenticate le tribolazioni antiche [הַרְאֵשׁוֹת הַרְאֵשׁוֹת]», Is 65,16).

⁶⁸ Cf. *supra*, nota 17. Questo però non significa che il testo presenti necessariamente una stratigrafia in quattro tempi, simile a quella proposta dai due autori. Si può più semplicemente ritenere che il redattore abbia rielaborato una preghiera precedente inserendo alcune significative aggiunte, tra cui rientrerebbe la sezione dei vv. 7-11a.

⁶⁹ Secondo la plausibile ipotesi di D. ROM-SHILONI, *Socio-Ideological Setting or Settings for Penitential Prayers*, in M. J. B ODA – D. K. FALK – R. A. WERLINE (eds.), *Seeking the favor of God. 1: The Origins of Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, SBL 21, Brill, Atlanta 2006, 51-68, la preghiera penitenziale si affermerebbe in epoca post-esilica proprio come risposta o todossa alla tendenza, giudicata eterodossa, del lamento comunitario.

⁷⁰ Tale traduzione è supportata da 1QIs^a, Syriaca e Vulgata. Già nel 1889 F. Delitzsch dava al *wayyiqtol* di Is 64,4 (וַיִּתֵּן טָא) un valore consecutivo (DELITZSCH, *Jesaja*, 609; cf. inoltre B AUTCH, *Glory and power*, 59). Più estesamente sulla tematica del peccato nel nostro salmo penitenziale, cf. J. GÄRTNER, «... *Why Do You Let Us Stray from Your Paths ...*» (Isa 63,17): *The Concept of Guilt in the Communal Lament Isa 63:7-64:11*, in *Seeking the favor of God. 1*, 145-163.

pongono sotto accusa l'ira muta di un Dio che si ritrae, dimentico del fatto che solo Lui, in quanto redentore (63,16) e creatore (64,7), può ridare vita ai propri figli. Con un'audacia analoga a quella di Gb 9,20.22, il salmo isaiano si innalza verso il volto di un Dio insondabile, lontano. Ed è qui che interviene la nota redazionale di Is 63,7-11a. Essa non si limita a ribadire i postulati della teologia deuteronomistica («Ma essi si ribellarono», v. 10), che facevano della sofferenza una necessaria conseguenza dell'infedeltà umana all'alleanza⁷¹. Iscrivendo il rapporto Yhwh-Israele nella più ampia dialettica dell'alleanza (segnalata ai vv. 7-9 dalla ridondanza di termini che dicono la fedeltà, la grazia, l'amore, la misericordia del Signore), il redattore recupera l'ardita metafora della paternità divina (63,16 e 64,7) e del suo coinvolgimento empatico (63,15), per definire il carattere assolutamente benefico di Yhwh come pure la sua non-indifferenza di fronte all'atteggiamento dell'uomo («contristarono il suo santo Spirito», Is 63,10)⁷². È dunque sul carattere affettivo dell'*engagement* divino che egli vuole insistere. A tal fine, inserendosi nel filone della scuola isaiana, egli si riallaccia agli oracoli di Is 42,14; 46,3-4 e soprattutto di 49,7-26 e 54,1-17, più volte citati nel corso della nostra indagine, richiamando i tratti materni, paterni, emotivi della figura divina. La ripetuta menzione dei sentimenti mira proprio a trasferire sul piano percettivo, tipico della metafora, la radicale prossimità del Dio dell'alleanza, la sua «intima presenza»⁷³ agli eventi della storia di Israele. Inoltre – ed è questa la nota

⁷¹ La defezione del popolo infatti, secondo il tipico schema Dtr, è causa di sventura (רעות רבות וצרות), Dt 31,17a), che colpisce Israele perché il difensore-Yhwh, abbandonando il campo, non gioca più dalla sua parte («Questa sventura non ci ha forse colpito perché Dio non è più in mezzo a noi?», v. 17b). Accogliendo le palesi provocazioni contenute in Is 63,17; 64,4b.6b, il nostro salmista manifesta comunque un'assunzione critica della tradizione Dtr.

⁷² Secondo DELITZSCH, *Jesaja*, 600, i dolori del popolo non rimangono senza riflesso nello *Selbstleben* di Yhwh. Ciò, d'altra parte, non causa alcun danno, alcuna rottura nella sua essenza beata.

⁷³ È questa la categoria dialogico-personalista con cui ci è forse possibile ridire il dogma dell'impassibilità divina. «Dio – scrive A. Alessi, riproponendo le classiche categorie tomiste – è immutabile dell'immutabilità con cui una massa incandescente riscalda e illumina l'universo. In quanto atto puro d'essere, l'Assoluto è pura operatività. Similmente il fatto che la natura divina non è soggetta per sé al dramma di peccato e di redenzione dell'uomo non è sinonimo di apatia, di mancanza di comparazione» (A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Biblioteca di Scienze Religiose 128, LAS, Roma 2004², 297). Per una discussione più ampia sulla problematica filosofico-teologica dell'impassibilità divina, cf. M. MANTOVANI, *Eleos tra "vecchie" e "nuove" categorie*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (edd.), *Eleos. "L'affanno della ragione" fra compassione e misericordia*, Biblioteca di Scienze Religiose 178, LAS, Roma 2002, 265-298.

di maggior originalità del nostro redattore – egli spinge ulteriormente innanzi il gioco delle immagini, fino a parlare di una radicale afflizione divina, una forma positiva di sofferenza, che si oppone alla tristezza per la ribellione di Israele: si configura così l'immagine di un Dio che si mette *totalmente* in gioco nell'alleanza⁷⁴, fino alle estreme conseguenze, tanto da farsi compagno dell'uomo nella disavventura. Tale sofferenza, come conferma l'analisi semantica dei vv. 7-10, non indica una debolezza insita nella divinità, ma piuttosto una reale Potenza intrisa d'amore, mossa dall'amore⁷⁵.

Il tema della consolazione divina (נחם), caro al Deutero-Is⁷⁶, subisce allora, tramite la metafora del "Dio tribolato", un significativo sviluppo, una sorta di "intensificazione emotiva", che accerta la prossimità di Yhwh anche nell'esperienza della derelizione. In altri termini, l'affermazione di Is 63,9 risponde, con altrettanta audacia, al senso di smarrimento protestato dalla preghiera di 63,15-64,1-11, mostrando che Yhwh è disposto anche a soffrire per i suoi. Il redattore non chiama in causa un Dio che salva *dall'*angoscia, ma un Dio che salva *nell'*angoscia, poiché, Onnipresente, si dimostra *immanente* all'angoscia stessa.

Se gli abitanti di Gerusalemme sembrano rileggere la propria sventura alla luce dei carmi del servo sofferente⁷⁷, il profeta-salmista, nel suo linguaggio, si mostra ad essi solidale. Egli si fa intercessore, alla maniera di Mosé⁷⁸, ed assume la preghiera drammatica dei propri fratelli. Tuttavia, ricordando gli eventi del passato, apre una speranza, l'unica da cui la preghiera possa prendere avvio, fosse pure nella forma della polemica, della protesta: forse quel Dio, disperatamente paventato come lontano e insensibile, si nasconde proprio nelle maglie del dolore.

⁷⁴ «Er [Gott] ist immer auch der Schenkende. Er schenkt sich stets neu in einem personalen Verhältnis, wir sagen, er ist der Bundesgott Israels» (PAURITSCH, *Die neue Gemeinde*, 231). Lo stesso Pauritsch nota che il T rito-Is connette, più strettamente del Deutero-Is, il tema dell'alleanza a quello dell'elezione del popolo (*ibidem*, 232).

⁷⁵ Cf. SCHARBERT, *Der Schmerz*, 225.

⁷⁶ Sulla valenza della radice נחם nel Deutero-Is, si veda l'ampia monografia di M. GARCÍA FERNÁNDEZ, "*Consolad, consolad a mi pueblo*". *El tema de la consolación en Deuteroisaiás*, AnBib 181, G & B Press, Roma 2010.

⁷⁷ È la suggestiva lettura di GOLDENSTEIN, *Das Gebet*, 164-167.

⁷⁸ Quanto alla possibilità di accostare la figura del profeta-salmista a quella dell'intercessore Mosè, si veda CLIFFORD, *Narrative and Lament*, 102.

ENG

IPSE EST TRIBULATUS. THE METAPHOR OF DIVINE AFFLICTION IN IS 63: 9 AND IN ITS CONTEXT

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

*The metaphoric language of Biblical poetry often presents us with the image of a compassionate God, near to the sufferings of His people. Such is the case of Is 63:9 (TM), a “locus classicus”, according to Rabbinic tradition, of divine com-*passion*. The passage belongs to the historical introduction (63:7-14), of editorial style, of the famous psalm Is 63:7-64,11. The present article, having established a possible rhetorical structure for the above pericope, seeks to outline, from a lexicographical and semantic point of view, the anthropo-pathic connotation for divine affliction in order to clarify its theological value. Moreover, by using the historical and critical conclusions of the studies of Pauritsch and Sekine, the article demonstrates the likely reason for the progressive emergence in Post-Exilic Israel of the perception of a God who is close to those who suffer and involved in the Covenant to the extent of accepting its most extreme consequences.*

FRA

IPSE EST TRIBULATUS. LA MÉTAPHORE DE L’AFFLICTION DIVINE EN IS 63,9 ET DANS SON CONTESTE

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

Le langage méthaphorique de la poésie biblique présente souvent l’image d’un Dieu plein de compassion, proche des souffrances de son peuple.

*C’est le cas d’Is 63,9 (TM), « locus classicus », selon la tradition rabbinique, de la com-*passion* divine. Le passage appartient à l’introduction historique 63,7-14, de main rédactionnelle, du célèbre psaume d’Is 63,7-64,11. Établie une possible structuration rhétorique de cette péricope introductive (63,7-14), la présente contribution cherche à souligner, sur le plan lexicographique et sémantique, la connotation antro-po-pathique de l’affliction divine pour en éclairer la valeur théologique. En outre, en profitant des conclusions historico-critiques des études de Pauritsch et Sekine, l’article montre le probable motif pour lequel, dans l’Israël poste-exilique, émerge progressivement la perception d’un Dieu proche de celui qui souffre, entraîné dans l’alliance jusqu’à ses extrêmes conséquences.*

Ipse est tribulatus
La metafora dell'afflizione
divina in Is 63,9
e nel suo contesto
193-225

IPSE EST TRIBULATUS. LA METÁFORA DE LA AFLICIÓN DIVINA EN IS 63,9 Y EN SU CONTEXTO

ESP

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

El lenguaje metafórico de la poesía bíblica nos da frecuentemente la imagen de un Dios compasivo, cercano al sufrimiento de su pueblo. Es el caso de Is 63,9 (TM), “locus classicus”, según la tradición rabínica, de la com-pasión divina.

El pasaje pertenece a la intr oducción histórica (63,7-14), de mano redaccional, del célebre salmo de Is 63,7-64,1 1. Establecida una posible estructuración retórica de tal perícopa intr oductiva (63,7-14), la presente contribución busca delinear, bajo el plano lexicográfico y semántico, la connotación antr o-pática de la aflicción divina para aclarar el valor teológico. Por otra parte, aprovechando las conclusiones histórico-críticas de los estudios de Pauritsch y Sekine, el artículo muestra el probable motivo por el cual, en el Israel post-exílico, surge progresivamente la percepción de un Dios cercano a quien sufre, comprometido en la alianza hasta las extr emas consecuencias.

IPSE EST TRIBULATUS. DIE METAPHER DES GÖTTLICHEN LEIDENS IN JES 63,9 UND IN SEINEM KONTEXT

GER

Leopoldo Boris Lazzaro CMOP

Die metaphorische Sprache der biblischen Poesie zeigt uns häufig einen Gott, voll des Mitleids, der dem Leiden seines Volkes nahe ist. Dies trifft insbesondere auf Jes 63,9 (TM) zu, den “locus classicus” des göttlichen Mit-Leidens nach rabbinischer Tradition.

Die Stelle, eine redaktionelle Einfügung, ist der historischen Einführung (63,7-14) des berühmten Psalms in Jes 63,7-64,11 zuzurechnen. Ausgehend von der Annahme einer möglicherweise rhetorischen Strukturierung dieser einleitenden Perikope (63,7-14), versucht dieser Beitrag auf lexikographischer und semantischer Ebene, die anthropathische Konnotation des göttlichen Leidens zu skizzieren, um ihren theologischen Wert zu klären. Unter Anwendung der historisch-kritischen Schlussfolgerungen der Studien von Pauritsch und Sekine zeigt der Artikel außerdem den wahrscheinli-

chen Grund, weshalb im nachexilischen Israel zunehmend die Wahrnehmung eines Gottes entsteht, der denen nahe ist, die leiden, und der sich von den Konsequenzen des Bundes bis ins Äußerste betreffen lässt.

POL **IPSE EST TRIBULATUS. METAFORA SMUTKU
BOŻEGO W IZ 63,9 I W KONTEKŚCIE**

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

Język metaforyczny poezji biblijnej ukazuje nam często obraz Boga współczującego, bliskiego cierpieniom Jego ludu. Tak jest w przypadku Iz 63,9 (TM), locus classicus mówiący o Bożym współczuciu według tradycji rabinicznej.

Fragment ten należy do pochodzącego od r edaktora historycznego wprowadzenia (63,7-14) słynnego psalmu Iz 63,7-64,11. Po ustaleniu miejsca tego fragmentu wpr owadzającego (63,7-14) w strukturze retorycznej niniejsze studium stara się nakr eślić na poziomie leksykograficznym i semantycznym, sens antr opopatyczny Bożego smutku, aby wyjaśnić jego sens teologiczny. Poza tym, korzystając z wniosków historyczno-krytycznych Pauritscha e Sekine'a, artykuł ukazuje prawdopodobny motyw, dla którego w Izraelu powygnanionym stopniowo ukazuje się r ozumienie Boga bliskiego temu, kto cierpi, zaangażowanego w przymierze aż po jego ostateczne konsekwencje.

Ipse est tribulatus
La metafora dell'afflizione
divina in Is 63,9
e nel suo contesto
193-225

di GIOVANNI BISSOLI O.F.M.

A partire dagli anni '70, gli studi di A. Goldberg, di P. Kuhn e di A. Heschel hanno riportato alla luce un aspetto sorprendente della teologia rabbinica: la sensibilità divina, il coinvolgimento empatico di Dio nel dramma umano. Lo studio di G. Bissoli si concentra su tre testi connessi alla memoria della distruzione del tempio di Gerusalemme, celebrata nella liturgia sinagogale del 9 di Av. In essi, i passi biblici di Ger 25,30, di Is 22,4 e dei cc. 9-10 di Ez, giocosamente reinterpretati attraverso l'ardita tecnica del midrash, lasciano emergere l'immagine di un Dio che si dà pena per le sofferenze del popolo: attraverso la compassione Egli redime.

LA SOFFERENZA DI DIO NEL MIDRASH

Quando si parla di Dio, sembra che antropomorfismi e antropopatie siano poco appropriate. Anche nella traduzione aramaica dei *targumim*, si notano frasi alternative per rendere i passi della Scrittura che mostrano la figura di Dio troppo umana¹. Eppure ci sono dei testi che parlano di sofferenza di Dio, addirittura di lutto e lamento. Basta sfogliare la monografia di Goldberg sulla Shekinah, per trovarne degli esempi². L'autore, che seguo come guida in questa breve

¹ M. L. KLEIN, *The Translation of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the Targumim*, VT.S 207-209 32 (1981) 162-177.

² A. M. GOLDBERG, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schechina in den Frühen Rabbinischen Literatur, Talmud und Midrasch* (Studia Judaica, 5), Berlin 1969.

presentazione³, osserva che il tema della sofferenza di Dio ricorre anche in altre opere, che presentano il mondo spirituale dei Saggi di Israele. Tra i vari studi cita Urbach e Kadushin⁴, che ne trattano però solo di passaggio. Presentano il mondo spirituale rabbinico, ma evidentemente il nostro tema non era il centro di interesse dei loro scritti.

Negli anni recenti Peter Kuhn ha raccolto settantacinque testi, dai quali risulta che la sofferenza di Dio verte su tutte le calamità umane, come per esempio la caduta di Adamo, il fratricidio di Caino, la distruzione del diluvio, l'affogamento degli egiziani al Mar Rosso, ma soprattutto è legata alle vicende di Israele. Tra queste ha una luce particolare la distruzione del tempio. Questa avvenne due volte: una prima volta per opera dei babilonesi e una seconda volta da parte dei romani. A noi non interessa l'aspetto storico, ma piuttosto ricercare quale influsso questo evento, unificato anche nella liturgia sinagogale nella ricorrenza liturgica del 9 di Av, ha lasciato nella tradizione giudaica. Riportiamo solo tre testi, che si ricollegano con la distruzione del tempio.

Il primo è tratto dal Talmud babilonese. La norma (*halaka* della *Mishna*) prescrive di pregare il giorno e la notte. Riguardo a quest'ultima ci si chiede se la preghiera dello *Shema* si può fare prima di mezzanotte o addirittura prima dell'alba. Le risposte dei rabbini poggiano sempre sulla Scrittura, ma interpretata midrashicamente.

I testo (bBer 3a)

R. Eliezer disse: La notte si compone di tre veglie, e in ogni singola veglia il Santo, sia Lui benedetto, siede in

disparte e ruggisce come leone; appunto si dice: «Il Signore ruggisce dall'alto, dalla sua santa dimora fa risuonare la sua voce; con forza ruggisce per la sua dimora» (Ger 25,30).

Nella *Mishna* ricorre più di 320 volte il nome di R. Eliezer, intendendo parlare di Eliezer ben Hircanos, tannaita (saggio) della secon-

³ P. KUHN, *Gottes Trauer in der Rabbinischen Überlieferung, Talmud und Midrasch* (AGAJU 113), Leiden 1978.

⁴ P. KUHN, *Gottes Trauer*, 3-11. Cf. E. E. URBACH, *The Sages, Their Concepts and Beliefs*, I-II, Jerusalem 1975; M. KADUSHIN, *The Rabbinic Mind*, New York-Toronto - London 1965 (ed.2).

da metà del I sec. d.C.⁵ Per spiegare come il precetto si può osservare, recitando la preghiera durante la notte che consiste di tre veglie, R. Eliezer riporta il fatto che pure Dio ripete il suo lamento sul tempio di notte e per tre volte. La prova viene dall'oracolo geremiano. Solo che il profeta proclama una sentenza di giustizia punitiva⁶, mentre il rabbino prende lo spunto della triplice ricorrenza del verbo 'ruggire' (ebr. *sha'ag*) per descrivere il lamento sulla dimora distrutta. L'espressione «per la sua dimora» materialmente è la stessa che ricorre in Geremia, ma subisce un mutamento di significato. Nella Scrittura la preposizione 'sopra' (ebr. *'al*) ha senso locale, nell'applicazione rabbinica il senso è causale (Dio soffre *a causa* della distruzione del tempio) o anche di svantaggio (*per* la distruzione del tempio). L'atteggiamento di lutto appare dal gesto di sedere in disparte, emettendo lamenti, per di più di notte.

La stessa tradizione ricorre poche righe dopo, sempre nel Talmud babilonese. Qui è attribuita a Rav Yitskaq bar Shemuel, babilonese, vissuto verso il 250. La riporta come sentenza del suo maestro Rab, palestinese, trasferitosi a Babilonia e morto nel 247. Il testo suona così:

Rav Yitskaq bar Shemuel disse in nome di Rab: Di tre veglie si compone la notte, e in ciascuna veglia il Santo, sia Egli benedetto, siede in disparte e ruggisce come leone e dice: «Ohimè, ho distrutto la mia casa, ho bruciato il mio tempio e ho disperso i miei figli tra le nazioni!».

Tramite l'uso del verbo ruggire il detto si aggancia a quello di R. Eliezer e di Geremia, ma al posto della citazione del profeta, si dà espressione al dolore di Dio. Con discorso diretto, il Signore imputa a se stesso la causa del lamento. L'evento è considerato sotto tre aspetti: la distruzione del tempio, il suo incendio e la dispersione del popolo.

⁵ G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982 (ed. 7), 77.

⁶ KUHN, *Gottes Trauer*, 256 nota che nella Scrittura il verbo ricorre 14 volte in senso letterale del ruggito del leone, ma una volta (Sal 38,9) e tre volte il sostantivo (Sal 22,2; 32,3, Gb 3,24) riferito a uomini nel senso di "gemere". Così il "ruggire" di Dio (Os 11,10; Gl 4,16; Am 1,2; Gb 37,4a) viene applicato al suo lamento.

Gli altri due testi sono presi dal Midrash *Lamentazioni Rabba*. Quest'opera presenta all'inizio 36 *proemi* (ebr. *petichot*), in numero tale da corrispondere al valore numerico della parola ebraica *ekha* (lamentazione). Il termine proemio richiama la frase introduttiva «Rabbi ... iniziò», ma di fatto sono vere omelie⁷. Esse costituiscono un quarto dell'opera, che poi continua con 5 capitoli di carattere esegetico⁸. Il libro delle Lamentazioni viene letto nella sinagoga nella ricorrenza liturgica della distruzione del tempio. Questa calamità è il tema principale anche del midrash.

Il testo (*peticha XXIV*)⁹

Per questo dico: «Stornate lo sguardo da me, che io pianga amaramente; non oltraggiatemi, dato che voi mi volete consolare!» (Is

22,4).

R. Simeon ben Lakish disse: In tre occasioni gli angeli del servizio (culto) desiderarono presentare un canto davanti al Santo, sia Lui benedetto, ma Egli non lo permise loro, e questo [nella] generazione del diluvio, [nell'affogamento degli Egizi] nel Mare e alla distruzione del tempio.

In relazione con la generazione del diluvio, che cosa è scritto? E il Signore disse: Il mio spirito a causa dell'uomo non deve riposare in eterno (Gen 6,3).

[Nel racconto dell'affogamento nel] Mare è scritto: E l'uno non si accostò all'altro per tutta la notte (Es 14,20).

Riguardo alla distruzione del Tempio è scritto: Per questo dico: «Stornate lo sguardo da me, che io pianga amaramente; non oltraggiarmi» (Is 22,4). Qui non sta scritto 'non riunitevi insieme' (per consolarmi), ma 'non insultare', [significa che] il Santo, sia Lui benedetto, disse agli angeli del servizio: Le parole di conforto che mi presentate sono degli insulti per me. Per quale motivo? «Perché è un giorno di panico, di distruzione e di smarrimento per il Signore, Dio degli eserciti» (Is 22,5): è un giorno di confusione, un giorno di saccheggio, un giorno di pianto.

⁷ A. GOLDBERG, *Versuch über die hermeneutische Präsupposition und Struktur der Petiha*, in M. SCHLÜTER – P. SCHÄFER (Hrg.s), *Arnold Goldberg: Rabbinische Texte als Gegenstand der Auslegung: Gesammelte Studien II* (TSAJ 73), Tübingen 1999 (Texte und Studien zum Antiken Judentum, 61) Tübingen 1997, 303-346.

⁸ STEMBERGER, *Einleitung*, 263-266.

⁹ KUHN, *Gottes Trauer*, nr. 8, 61-64.

Il verso riportato come lemma (Is 22,4) propone il tema, che la spiegazione midrashica esplicita, riportando un detto di R. Simeon ben Lachish. Nel testo biblico la sentenza è in bocca al profeta, nel midrash è in bocca a Dio. Di per sé dovremmo seguire il senso reso anche dalla traduzione italiana «non cercate di consolarmi». Nell'originale ebraico c'è un gioco di parole, in quanto dalla radice 'wtz (affollare) si passa a *nhtz*, che vuol dire 'disprezzare'. Per il midrash questo passaggio è legittimo, adducendo come prova il contenuto del versetto seguente di Is 22,5, nel quale ricorre un piccolo scambio, in quanto da un dativo di autore («da parte del Signore») si passa a un dativo di svantaggio, riferito a Dio («per il Signore»). Anche il v. 5 è posto in bocca a Dio.

Questo midrash è formato da una enumerazione, che riunisce più elementi originalmente indipendenti. In terza posizione è l'elemento più sviluppato. Esso tratta della distruzione del tempio. Il Signore non vuole essere consolato. Addirittura agli angeli che vorrebbero consolarlo, risponde che in questo momento le parole di consolazione sono per lui un insulto.

Il rabbino citato, R. Simeon ben Lachish, è della seconda generazione degli Amorei di Palestina: visse a Tiberiade nella metà del III sec. Non è detto che sia autore del midrash, tanto che altre fonti lo riportano presentandolo sotto un altro nome. Comunque egli riporta una tradizione.

III testo (*LamR Pet. XXV*)

Il terzo brano è noto come «il midrash delle dieci soste (o stazioni)» della Shekina

all'uscita dal tempio¹⁰.

Dieci soste furono fatte dalla Shekina: da cherubino a cherubino, dal cherubino alla soglia del tempio, dalla soglia del tempio ai cherubini, dai cherubini alla porta orientale, dalla porta orientale al cortile, dal cortile al tetto, dal tetto all'altare, dall'altare al muro, dal muro alla città (di Gerusalemme), dalla città al Monte degli Ulivi. Da cherubino a cherubino, perché è scritto: E la gloria del Signore si alzò sopra il cherubino (Ez 10,4). Dal cherubino alla soglia del tempio, perché è scritto: E la gloria del Dio

La sofferenza di Dio
nel Midrash
227-236

¹⁰ KUHN, *Gottes Trauer*, nr. 43, 207-209.

di Israele dal cherubino sul quale si posava, si alzò verso la soglia del tempio (Ez 9,3).

Dalla soglia del tempio ai cherubini, perché è scritto: E la gloria del Signore uscì dalla soglia del tempio e si fermò sui cherubini (Ez 10,18). Il testo non dovrebbe dire «uscì», ma «venne»; ma dice «uscì». Allora cosa significa uscì?

R. Aha disse: (È come) un re che, arrabbiato, uscì dal suo palazzo. Dopo essere uscito, ritornò e abbracciò e baciò i muri del palazzo e le sue colonne, e piangendo esclamò: O la pace del mio palazzo, o la pace della mia residenza regale, o la pace della mia amata casa! O pace, d'ora in poi ci sia là pace! Così quando la Shekina uscì dal tempio, ritornò e abbracciò e baciò le mura e le colonne. Piangendo disse: O la pace del tempio, o la pace della mia residenza regale, o la pace della mia amata casa! O pace, d'ora in poi ci sia là pace.

Il midrash enumera le dieci soste della Shekina, seguendo l'ordine dei cap. 9 e 10 di Ezechiele, che cita espressamente a commento dei primi tre trasferimenti. L'espansione midrashica dà importanza al terzo passaggio. Il commento è attribuito a R. Acha, vissuto in Palestina agli inizi del sec. IV. Con questo midrash la riflessione rabbinica sottolinea il momento in cui la Shekina lascia definitivamente il tempio, la dimora divina. L'accorato lamento che nella parabola è proprio del re, poi è fatto proprio dalla Shekina.

Shekina è il termine coniato dal giudaismo per indicare concretamente il rapporto che Dio ha con la comunità, con la presenza nel tempio e corrisponde all'italiano 'inabitazione'¹¹. Mentre il profeta Ezechiele descrive la Gloria di Dio che abbandona il tempio, per cui i nemici possono entrare, profanarlo e distruggerlo in seguito al peccato di idolatria (Ez 8), il midrash haggadico presenta Dio stesso in lutto per l'abbandono della sua dimora.

Perché dieci soste della Shekina? Goldberg riporta alcune varianti a questo midrash, che specificano come la Shekina si sofferma sul Monte degli Ulivi o nel deserto, addirittura chiamando Israele alla conversione, gridando tre volte il giorno per tre anni e mezzo¹². Il pentimento non avviene. Allora la Shekina «ritorna alla sua dimora», in cielo (Os 5,15). Nell'omelia non appare nessun accenno alla causa della pena, il peccato. Il castigo è ormai realizzato. Ma Dio non si allontana: sta in cielo, ma soffre con il suo popolo.

¹¹ GOLDBERG, *Vorstellung von der Schekina*, 537.

¹² GOLDBERG, *Vorstellung von der Schekina*, 130-132.

Tre esempi sono sufficienti per mostrarci che il midrash non teme di parlare di lamento e lutto della divinità stessa. Lo fa con un certo tatto. Mai usa il nome proprio di Dio, ma lo indica con epiteti come *il Santo* o *la Shekina*. Se tutte le situazioni umane di calamità comportano una partecipazione da parte di Dio, molto più spesso si parla di lamento e di lutto per le vicende dolorose di Israele. La disgrazia più grave è la distruzione del tempio. Storicamente avvenne due volte e in date diverse, ma, come già detto in apertura, liturgicamente vengono ambedue unite nella data del 9 del mese di Av. La sinagoga prepara i fedeli con il digiuno a partire dal 17 del mese di Tamuz per la presa di Gerusalemme, continua tre settimane arrivando al culmine che è il 9 di Av, data della distruzione del tempio. A questo tempo di doglie, seguono cinque sabati di consolazione, basati sulla speranza della redenzione¹³. La tradizione midrashica, a partire p.e. da R. Eliezer, ci riporta alla fine del I. sec., quindi al tempo immediatamente successivo alla distruzione. Nonostante che nel II sec. la comunità giudaica sia colpita per decenni da persecuzioni e calamità, è questo il tempo in cui si organizza la vita giudaica ad opera delle accademie rabbiniche. Se queste si interessarono prima di tutto dell'aspetto normativo, coltivarono le varie comunità con la predicazione sinagogale. È il tempo più rigoglioso del midrash haggadico. Con esso si dava libero sfogo all'emozione e all'estro creativo dei maestri (tannaiti e amoraim) in vista di suscitare la partecipazione del pubblico. La base dello studio e della vita giudaica è sempre la Scrittura che presenta Dio misericordioso. Nell'attuale situazione di calamità, il linguaggio prende gli accenti più opportuni per commuovere i fedeli. Tuttavia le espressioni di lutto non sono mera metafora. Sono da prendersi come reali, quanto è reale la Scrittura. Talvolta sembra di arrivare all'aporia. Come Dio onnipotente, è arrivato a misure tanto dolorose come la distruzione di Gerusalemme e del tempio, la dispersione del suo popolo tra le nazioni? Goldberg osserva che «l'onnipotenza di Dio creatore vale per il mondo fisico, ma nella storia Dio ha rinunciato in parte alla sua onnipotenza a causa del suo appassionato amore all'uomo e per fondare un mondo sui valori morali»¹⁴.

¹³ *Encyclopedique du Judaïsme*, 1993, 110.

¹⁴ GOLDBERG, *Mystik und Theologie*, 169.

L'uditorio, costituito dai fedeli della sinagoga, ha già sofferto e soffre. Gesti e parole tipici del lamento e del lutto umani sono pensati propri anche di Dio, partecipe della sofferenza umana. Ma soffrendo insieme, egli è garante che la sofferenza avrà termine e si muterà in gioia.

THE SUFFERING OF GOD IN THE MIDRASH

Giovanni Bissoli, ofm

ENG

From the seventies onwards, the studies of A. Goldberg, P. Kuhn and A. Heschel brought to the light once again a surprising aspect of Rabbinic theology: Divine sensitivity, God's empathic involvement in the drama of humanity. G. Bissoli's study concentrates on three texts which relate to the memory of the destruction of the temple of Jerusalem, celebrated in the liturgy of the synagogue of the 9th of the month of Av. These texts, the biblical passages of Jer 25:30, Is 22:4 and Chapters 9-10 of Ezekiel, are playfully reinterpreted by the daring technique of the Midrash and reveal an image of God who is concerned about people's suffering; He redeems through compassion.

SOUFFRANCE DE DIEU DANS LES MIDRASH

Giovanni Bissoli, ofm

FRA

A partir des années 70, les études d'A. Goldberg, de P. Kuhn et de Heschel ont remis à la lumière un aspect surprenant de la théologie rabbinique: la sensibilité divine, l'implication empathique de Dieu dans le drame humain. L'étude de G. Bissoli se concentre sur trois textes connectés à la mémoire de la destruction du temple de Jérusalem, célébrée dans la liturgie synagogale du 9 d'Av. En eux, les passages bibliques de Jr 25,30, d'Is 22,4 et des cc. 9-10 d'Ez, réinterprétés comme un jeu à travers la technique hardie du midrash, laissent émerger l'image d'un Dieu peiné pour les souffrances du peuple: à travers la com-passion Il rachète.

ESP

SUFRIMIENTO DE DIOS EN EL MIDRASH

Giovanni Bissoli, ofm

A partir de los años 70, los estudios de A. Goldberg, de P. Kuhn y de A. Heschel han traído a la luz un aspecto sorprendente de la teología rabínica: la sensibilidad divina, la implicación empática de Dios en el drama humano. El estudio de G. Bissoli se concentra sobre tres textos ligados a la destrucción del templo de Jerusalén, celebrada en la liturgia sinagoga del 9 de Av. En éstos, los pasajes bíblicos de Jer 25,30, de Is 22,4 y de los cc. 9-10 de Ez, graciosamente reinterpretados a través de la astucia técnica del midrash, dejan emerger la imagen de un Dios que se entristece por el sufrimiento del pueblo: a través de la com-pasión Él redime.

GER

DAS LEIDEN GOTTES IM MIDRASH

Giovanni Bissoli, ofm

Seit den 70er Jahren haben die Studien von A. Goldberg, P. Kuhn und A. Heschel einen erstaunlichen Aspekt der rabbinischen Theologie ans Licht gebracht: Die göttliche Sensibilität, die einfühlsame Beteiligung Gottes im menschlichen Drama. Die Studie von G. Bissoli konzentriert sich auf drei Texte, die im Zusammenhang mit dem Gedenken an die Zerstörung des Tempels in Jerusalem stehen, das in der Synagogenliturgie am 9. des Monats Av gefeiert wird. In ihnen werden die Bibelstellen von Jer 25,30, Jes 22,4 und Ez 9-10 unter Anwendung der kühnen Technik des Midrash spielerisch neu interpretiert. Aus ihr erwächst das Bild eines Gottes, der sich für die Leiden des Volkes selbst bestraft, eines Gottes, der durch Mit-Leiden erlöst.

POL

CIERPIENIE BOGA W MIDRASZU

Giovanni Bissoli, ofm

W latach 70-tych i później prace A. Goldberga, di P. Kuhna i A. Heschela ukazały zaskakujący aspekt teologii rabinicznej: Bożą wrażliwość i zaangażowanie empatyczne Boga w ludzki dramat.

La sofferenza di Dio
nel Midrash

227-236

Articolo G. Bissoli si concentra su tre testi correlati con il ricordo della distruzione del Tempio in Gerusalemme, che nella liturgia sinagogale cade il 9 mese. In questi testi frammenti biblici Jr 25,30, Iz 22,4 e Ez 9-10 sono interpretati in modo tecnico midrasico, mostrando l'immagine di Dio, che soffre a causa delle esperienze del suo popolo: salva il suo popolo attraverso la compassione.

di FRÉDÉRIC MANNS O.F.M.

L'esegeta croato F. Manns è noto per aver posto in dialogo la letteratura giovannea con la tradizione giudaica in cui è fiorito il quarto Vangelo. Nel presente contributo, alla luce della stessa tradizione giudaica, egli rilegge il passo di 1Gv 4,7-11 e più estesamente la figura del Dio-amore del NT. Ne risulta un intarsio di continue corrispondenze tra il mondo di Giovanni e l'ambiente rabbinico: così avviene per il rapporto tra amore di Dio e amore del prossimo o per il legame tra giustizia e misericordia. Accostando questi due mondi, la stessa figura di Gesù «vittima di espiazione per i nostri peccati» (1Gv 4,10) acquista nuovo spessore: egli completa in sé il sacrificio di Isacco, prova unica e irripetibile – così l'avvertiva la tradizione giudaica – per la salvezza del popolo.



**DIO È AMORE,
DIO È AGAPÊ**

Parlare di Dio è la cosa più difficile che esista: le parole umane sono balbettamenti infantili come il grido *Abba*. Anche l'apostolo Giovanni, che fu un testimone privilegiato, approccia il mistero di Dio da diversi punti di vista: Dio è Luce, Dio è Spirito, Dio è Amore, Dio è più grande del nostro cuore. Un solo concetto non basta mai per tradurre il mistero di Dio. Le parole umane sono paglia, secondo l'espressione di San Tommaso d'Aquino, uno dei teologi che meglio hanno parlato di Dio¹. Tuttavia, poiché non disponiamo che di queste parole fragili,

¹ Nella *Summa Theologica*, Tommaso, quando tratta dell'amore di Dio (I, q.20 e q.37) e della carità (II/II, qq. 23-27), fa riferimento alla prima lettera di Gv .

abbiamo l'obbligo di usarle fino al giorno in cui contempleremo in tutto il suo splendore la Parola. La teologia negativa o apofatica ricordava che è impossibile poter dire alcunché di positivo su Dio. Dio può essere conosciuto solo per *viam negationis*. Finché Dio non lo vedremo così come egli è (1Gv 3,2), l'unica nostra possibilità è di intravederlo *attraverso ciò che fa*. L'esperienza dell'amore vissuto che tutti gli uomini fanno, in un modo o l'altro, dovrebbe farci intravedere qualche cosa dell'essenza di Dio.

Tenendo presente queste considerazioni, conviene partire dall'analisi del testo della prima lettera di Giovanni, dalla sua struttura, prima di passare al senso dei concetti fondamentali letti alla luce del giudaismo, perché un testo va letto nel suo contesto. Giovanni, infatti, scrive in greco, ma il suo pensiero è giudaico. Alla gnosi ellenista per spiegare il suo mondo bisogna preferire il giudaismo pluralista del primo secolo.

1. La struttura di 1Gv 4,7-11²

v. 7

*Carissimi, amiamoci
gli uni gli altri*

- a) perché l'amore è da Dio
- b) e chiunque ama è generato da Dio
- c) e conosce Dio

v. 8

- b') Chi non ama
- c') non ha conosciuto Dio
- a') perché Dio è amore (*agapê*).

v. 9

- a) In questo (*en toutô*) si è manifestato l'amore di Dio in noi:
- b) Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo
- c) perché noi avessimo la vita per lui.

v. 10

- a') In questo (*en toutô*) sta l'amore:
Non siamo stati noi ad amare Dio,
ma è lui che ha amato noi

² Per la *critica textus* basta sottolineare la variante del v. 10 *êgapêsamen* che vuole rendere la coordinazione più uniforme con il verbo *êgapêsamen*. Il codice Vaticanus legge il perfetto *êgapêkamen*.

b') e ha mandato il suo Figlio
c') come vittima di espiazione per i nostri peccati.

v. 11

*Carissimi, se Dio ci ha amati
Anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri.*

Un'inclusione delimita questa unità letteraria: «Amiamoci gli uni gli altri» (v.7) e «Anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri» (v. 11). L'accento viene messo sull'amore dei fratelli. L'appellativo carissimi (*agapetoi*), della stessa radice di *agapê*, viene ripreso all'inizio e alla fine. L'invito iniziale è seguito da una motivazione introdotta da *hoti*, che fonda l'amore reciproco sulla sua origine divina. Poi viene sviluppato il tema dell'origine divina dell'amore. Nei vv. 7-8 la prima apodosi è composta e mette in parallelismo due locuzioni: «essere da Dio» e «conoscere Dio», la seconda è accompagnata dalla motivazione: perché Dio è amore. Le due apodosi ci mostrano un crescendo: nella prima il conoscere Dio è coordinato col nostro essere da Dio (v. 7), nel secondo è motivato dall'essere di Dio (v. 8). Si passa così dalla provenienza alla connaturalità. Il termine di paragone è la natura divina. R. E. Brown, esegeta americano, nota che «non ci troviamo di fronte a precise definizioni di Dio, ma a descrizioni di lui in relazione agli esseri umani. Comunque la descrizione non è puramente funzionale, poiché se Dio è amore verso di noi, è perché egli è amore in se stesso»³.

Nei vv. 9-10 due periodi dimostrativi sono introdotti con l'espressione greca *en toutô*. L'accento viene messo sull'incarnazione del Figlio che ci ha rivelato l'amore del Padre. Questo amore si è manifestato. C. Spicq, professore a Friburgo, commenta: «L'originalité de la foi chrétienne est de rattacher la venue du Fils en ce monde à un dessein éternel de Dieu qui en décida la manifestation, afin de dire et de prouver aux hommes que Dieu est charité. Il y a par conséquent un lien immédiat entre Jésus et l'amour de Dieu pour les hommes. Le sauveur manifeste cet amour premier et gratuit»⁴.

³ R. E. BROWN, *Le Lettere di Giovanni*, Assisi 1986, 748.

⁴ C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris, 3 vol., 1958-1959. L'autore ricorda che dai Greci viene messo in rilievo che l'amore è proprio più di chi ama che di chi è amato.

Nel v. 10 la missione del Figlio viene legata all'amore come alla sua causa, poi l'autore precisa la via scelta da Dio per darci la vita: la morte espiatrice del Figlio. Così viene motivata l'esortazione del v. 11: il fondamento dell'amore dei fratelli è la gratuità dell'amore di Dio.

Studiare la struttura non è un fine in se stesso, lo scopo è capirne il messaggio.

Da notare poi che la linea portante del testo è costituita dai lessemi 'Dio', 'amare'⁵ (*agapaô*) e 'noi' ed evidenzia l'amore gratuito di Dio che discende verso i credenti. All'amore di Dio per la comunità corrisponde l'amore dei membri della comunità per i fratelli.

2. Il contesto giudaico

Due lettere della commissione biblica invitano gli esegeti ad aprirsi alla lettura giudaica della Scrittura⁶. Nella Bibbia l'esperienza d'Israele del patto di alleanza con Dio viene espressa con la categoria dell'amore. Osea, Geremia, il Deuteronomio riprendono l'idea dell'amore di Dio per il suo popolo con varie sfumature. Giovanni affonda le sue radici in una lunga tradizione. Ma molti esegeti dimenticano che il testo scritto della Bibbia era accompagnato da una tradizione orale che Giovanni conosceva.

2.1 L'amore del prossimo nella tradizione giudaica

Prima di riconoscere che l'amore è da Dio Giovanni ricorda il comandamento dell'amore dei fratelli⁷.

Nel v. 11 ripete che dobbiamo (*opheilomen*) amarci gli uni gli altri. Questa necessità si radica nella nuova generazione del creden-

⁵ A. FEUILLET, *Dieu est amour* (1 Jn 4, 16), in *Esprit et Vie* 81 (1971) 537-539; 543-545.

⁶ *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Roma 1993; *Il popolo ebraico e le sue scritture nella bibbia cristiana*, Roma 2001.

⁷ Non si trova un accenno all'amore dell'uomo per Dio che viene ricordato in Deut 6,5. Ma il comandamento dell'amore di Dio era associato al comandamento dell'amore del prossimo. I due comandamenti erano identificati.

te dall'alto. Amare il fratello è la messa in azione dell' *agapè* divina che è discesa nel fedele. La pretesa di amare Dio senza amare il fratello è una falsità (v. 20).

Nella tradizione giudaica l'amore dei fratelli viene presentato come l'essenza della Torah. L'amore di Dio e l'amore dei fratelli sono messi l'uno accanto all'altro nel libro dei *Giubilei* 20,2 e 36,7-8, un'opera apocalittica del II secolo prima di Cristo. Anche in *Aboth de Rabbi Nathan (B)* 26 Hananiah, il vice sommo sacerdote, diceva che il mondo intero dipendeva dal comandamento di amare il suo prossimo. Nel *Testamento dei Dodici Patriarchi (Testamento di Dan 5,3, di Issachar 5,2, di Zabulon 5,1 e di Giuseppe 11,1)* il comandamento dell'amore di Dio viene unito al comandamento di amare il prossimo. Nel trattato *Pirque Abot* 6,1.6 l'amore di Dio e l'amore dell'umanità sono menzionati insieme. I due comandamenti di amare Dio (Dt 6, 4-5) e di amare il prossimo (Lev 19,18) sono avvicinati perché tutti e due contengono il verbo *we ahabta*. È il principio della *gezerah shawah* che le unisce. C'è di più: amare Dio che non si vede è impossibile se quest'amore non trova un'espressione concreta nell'amore dell'altro.

Nella tradizione cristiana primitiva la seconda parte del Decalogo viene unita al comandamento di amare il prossimo in Mt 5,17-45; Rm 13,8-10 e Gc 2,8-11. Già nel giudaismo avveniva lo stesso. Hillel l'anziano lo testimonia nel Talmud, *Shabbat* 31a e R. Aqiba nel midrash *Sifra, Qedoshim* 9,12. Amare il prossimo come se stesso non solo contiene l'essenza della Torah, ma esplicita la seconda parte dei dieci comandamenti. Hillel e Aqiba ritenevano che esiste un solo comandamento che include tutti gli altri, l'amore del prossimo, e concludevano che tutta la Torah derivava da questo principio.

Per Filone di Alessandria, *De specialibus legibus* esistono due principi fondamentali (*Kephalaia*): il primo consiste nell'onorare Dio e il secondo nell'amare il prossimo. Questo testo del filosofo alessandrino permette di datare la tradizione rabbinica che ha conosciuto un lungo periodo di tradizione orale.

2.2 Giustizia e misericordia, gli attributi del Dio invisibile

Si noti inoltre che in 1Gv 4,8 l'autore non intende dare una definizione astratta di Dio quando dice che Dio è amore (*agapè*). Egli piuttosto si riferisce alla dottrina giudaica tradizionale che vede due

Dio è Amore,
Dio è Agapè
237-249

attributi in Dio⁸: l'attributo della giustizia e l'attributo della misericordia⁹. Partendo da Es 34,6-7 e da Sal 103,7-13 la tradizione giudaica ha sottolineato la presenza di due attributi (*midot*) in Dio: la giustizia legata all'osservanza della Legge e la bontà del Padre.

In Es 34 il redattore del libro mette insieme il racconto yahvista della confezione delle due tavole di pietra e quello delle parole dell'alleanza conclusa tra Dio e il suo popolo per armonizzarli con il contesto precedente. Così ci troviamo di fronte a tavole nuove e a un'altro codice di alleanza. In Es 34,6-7 troviamo la teofania promessa a Mosè in Es 33,18-23. Consiste nella proclamazione di quello che è Dio. Il suo nome presenta, più che la giustizia, l'abbondanza di misericordia, di fedeltà e di perdono. Nel contesto queste parole annunciano il perdono del peccato del popolo dopo l'esperienza del vitello d'oro.

Conviene rileggere Es 34,6-7 nella versione sinagogale del Targum.

TjI: «Quando Yhwh fece passare davanti a lui la sua Shekinah, Mosè gridò: Yhwh; Yhwh, Dio misericordioso e clemente, paziente e pronto alla misericordia, che fai grazia e verità in abbondanza, che custodisce grazia e bontà per mille generazioni, che assolve e perdoni i peccati, che non ti fermi alle ribellioni ed espia le colpe, perdonando quelli che ritornano alla Legge, ma non giustificando nel giorno del grande giudizio quelli che non si convertono, che punisce i peccati dei padri sui figli ribelli fino alla terza e quarta generazione».

Il Targum Neofiti riprende le stesse inserzioni e riconosce che Dio fa l'espiazione dei peccati. È possibile datare il Targum grazie al *terminus a quo* di queste tradizioni che si trovano già in Filone di Alessandria (*De Abramo* 124-125 e *De Plantatione* 86).

⁸ Nel giudaismo si verifica il gioco per manente di una dualità che non è dualismo (S. TRIGANO, *Le judaïsme et l'esprit du monde*, Paris 2011). Questo dualismo si esprime nella preghiera del mattino: esiste l'ebreo e il *goy*, l'uomo libero e lo schiavo, l'uomo e la donna. Ci sono due *Torah*, due Gerusalemme, due mondi. L'unità esiste tra i due volti dell'essere, ma non si realizza. Il cristianesimo sottolinea invece questa unità: non c'è più né Ebreo, né *goy*, non c'è più né uomo libero né schiavo, non c'è più né uomo né donna. Esiste una sola *Torah* divina, le tradizioni vengono dagli uomini. Il principio unificante è quello dell'amore.

⁹ Questa tematica è trattata da E. E. URBACH, *Les sages d'Israël*, Paris 1996, 468-479.

Rashi nel suo commento di Esodo scrive: «Yhwh, Yhwh. È l'attributo di misericordia ripetuto due volte: la prima volta prima del peccato dell'uomo, la seconda volta dopo il suo peccato e il suo pentimento. *El* è anche l'attributo della misericordia divina come sta scritto: Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato (Sal 22,2). Non si rivolge all'attributo di giustizia che dice: perché mi hai abbandonato».

È chiaro che tutta la tradizione giudaica nella quale si inserisce l'autore della prima lettera di Giovanni aveva fatto l'esperienza di un Dio Padre.

Chi è Dio? Qual è il suo nome? Qual è l'idea meno inesatta che possiamo farci di lui?

Questi interrogativi echeggiavano nell'anima di Mosè, mentre ascoltava l'Invisibile che gli svelava la sua missione. Bisogna quindi rileggere anche quella pagina della Scrittura (Es 3,1-16). Sarà la rivelazione del Nome santo a dar origine al popolo di Dio e, a sua volta, la funzione del popolo eletto in mezzo alle nazioni consisterà nel portare questo Nome, in attesa del giorno in cui, sotto l'immagine di un uomo, Dio stesso rivelerà il suo volto. Dirà Gesù: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 13,9). Questi interrogativi non potevano non ritrovarsi nella comunità cristiana primitiva dopo la morte e la risurrezione di Gesù.

Se Dio è giusto e misericordioso, il suo attributo di bontà è superiore però a quello di giustizia ¹⁰ come risulta dalla Tosefta¹¹, *Sota* 4,1: «L'attributo di misericordia è cinquecento volte più abbondante che l'attributo di giustizia. Per l'attributo di giustizia la Scrittura dice: "Tu che castighi l'iniquità dei padri sui figli". Per l'attributo di bontà la Scrittura dice: "Manifestando la sua grazia per mille generazioni"». È chiaro che questa grazia viene promessa solo a chi osserva i comandamenti. Anche per Giovanni amare significa osservare i comandamenti (1Gv 2,5).

¹⁰ Alcuni artisti bizantini hanno illustrato questa idea in modo visivo. Nella crocifissione della chiesa della fibbia in Cappadocia l'artista ha presentato Cristo in croce con il braccio destro più lungo del braccio sinistro, per dire che la bontà di Dio superava la sua giustizia. Vedi L. PADOVESE – A. DALBESIO – O. GRANELLA – F. ALIANI, *Guida alla Turchia*, Casale Monferrato 1989, 110.

¹¹ La Tosefta è una aggiunta alla Mishna. Contiene materiale del periodo dei Tannaim. Vista l'importanza della tradizione orale, si può concludere che questo testo è antico.

Nella Mishna *Shavouot* 4,13, l'espressione «pieno di compassione e di grazia» è considerata come designazione del Nome divino. Per la Tosefta *Baba Qama* 9,30, il termine *Rahamana* ('il Misericordioso') è un nome divino.

Infine l'amore e la misericordia di Dio si manifestano in tutta la Bibbia in un contesto di alleanza. Caratteristica di questa alleanza è la conoscenza di Dio. L'importanza del verbo ebraico *yada* ('conoscere') è stata ricordata nel passato. L'autore della prima lettera di Giovanni lo traduce con il verbo greco *ginoskein*. Conoscere Dio significa entrare in alleanza con lui.

2.3 Espiare per amore

L'Antico Testamento ci ha rivelato Dio come madre. Is 49,15 è presente a tutte le memorie: una donna non può dimenticare suo figlio. C'è però da aggiungere un altro testo: Is 63,9 che precisa in che cosa consiste l'amore di Dio per il popolo con il quale egli è entrato in alleanza: «In tutte le loro sofferenze ha sofferto con loro, con il suo amore e con la sua pietà li ha redenti e li ha portati ed elevati in tutti i tempi». La tradizione ebraica ha letto *bekol tsaratam tsar lo*¹². L'amore di Dio per il suo popolo significa sofferenza con lui. Ammettere che Dio è amore significa che Dio è sofferenza¹³.

¹² Il testo ebraico presenta una difficoltà: invece di *lo* (a lui) il *ketib* porta la negazione *lo'* (no). Se si accetta questo *ketib* si può tradurre: «In tutte le loro sofferenze non fu il loro nemico». Il testo greco della LXX porta: *egeneto autois eis soterian ek pasês thlipseôs*: divenne un salvatore per loro da ogni pericolo. Il Targum traduce: «Ogni volta che hanno peccato per attirarsi l'afflizione non li ha afflitti... nella sua misericordia egli stesso li ha redenti».

¹³ A. de ST. EXUPÈRY, *Citadelle*, 1948 scrive: «L'homme est faculté d'amour, mais il l'est aussi de souffrance». A. FRANCE, *Lettres intimes (1888-1889)* scrive: «La vie c'est souffrir d'un amour infini». P. REVERDY, *Le gant de crin* 1927 scrive: «Il n'y a pas d'amour sans souffrance et il ne peut pas y avoir de christianisme sans amour». M. C. ONTE, *Prix des possessions*, 1979: «Pourquoi l'amour et la souffrance vivent-ils ensemble? Parce que c'est un couple». V. HUGO, *Les quatre vents de l'Esprit*, 1870: «Semons notre souffrance et qu'elle soit l'amour». M. J. C. HÉNIER, *Les trois amours* 1800: «Aimer c'est craindre et craindre c'est souffrir». H. F. AMIEL, *Journal intime* 1868: «Plus on aime, plus on souffre». C. de MÉRÉ, *Maximes et sentences* 1687: «Qui commence à aimer doit se préparer à souffrir». G. PERROS, *Papiers collés*, 1960: «Aimer c'est donner à quelqu'un le droit, sinon le devoir, de nous faire souffrir». C.A.

La sua onnipotenza è onnipotenza d'amore. È per questo che si auto-limita creando l'uomo per amore. In Gesù, Dio accetta la sofferenza per distruggere la potenza distruttrice del peccato. Il credente collabora all'opera di salvezza mettendosi sotto lo sguardo del Dio amore. Comunica al mistero pasquale e vive serenamente la sua sofferenza. Solo l'amore può trasformare le sofferenze umane in cammino di speranza.

L'attributo di giustizia viene ricordato in 1Gv 2,1: «Se abbiamo peccato abbiamo presso il Padre un avvocato: Gesù il giusto» e in 2, 29: «Se sapete che Egli è giusto, sappiate anche che chiunque opera la giustizia è nato da lui».

Questo amore di Dio si è manifestato quando Dio ha mandato il suo Figlio unigenito. L'aggettivo *monogenes*, che traduce l'ebraico *yahid*, rimanda a Gen 22,2 dove Isacco viene chiamato il figlio unigenito. In altre parole l'autore rimanda alla scena della legatura d'Isacco che nella teologia giudaica ha avuto una eco immensa. Un termine specifico, la *Aqedah*, riassume il contenuto di questo concetto¹⁴. La data del sacrificio d'Isacco corrisponde nella tradizione giudaica al 15 di Nisan, cioè alla Pasqua. Lo afferma il libro dei *Giubilei* 18,1-17, un testo del II secolo a. C. Secondo tradizioni posteriori, Isacco era nato in modo miracoloso, dopo un'annuncio e fu chiamato *monogenes*. Una versione medievale vuole addirittura che Isacco fosse stato sacrificato e poi risorto dalle sue ceneri¹⁵.

La versione sinagogale del Targum di Gen 22 contiene una teologia ricchissima della *Aqedah* di Isacco¹⁶. Isacco viene chiamato l'agnello del sacrificio nel Targum Neofiti Gen 22,8: «Abramo

DEMOUSTIER, *Lettres à Emilie* (1786-1798): «Un mortel sans aimer ne peut pas vivre et ne peut aimer sans souffrir». H. F. AMIEL, *Journal intime* 1876: «Vouloir aimer sans risquer de souffrir est une contradiction; vouloir vivre sans aimer c'est se tuer». V. HUGO, *Les misérables* 1862: «Vous qui souffrez parce que vous aimez, aimez plus encore. Mourir d'amour c'est en vivre». M. NÉDONCELLE, *Vers une philosophie de l'amour et de la Personne*, Paris 1957 ha insistito sull'identità tra essere e amore. Solo l'amore-dono colloca un soggetto nell'essere.

¹⁴ Il racconto della Passione in Gv riprende la struttura del sacrificio di Isacco. Gesù viene legato dopo l'arresto nel giardino come Isacco; porta la legna della croce come Isacco aveva portato la legna del suo sacrificio. I due giovani che accompagnavano Isacco diventano i due ladroni nel Vangelo.

¹⁵ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, New York 1967.

¹⁶ Per un studio dettagliato del Targum di Gen 22 vedi R. LE DÉAUT, *La nuit pascale*, Roma 1975, 131-212.

Dio è Amore,
Dio è Agapè

237-249

rispose ad Isacco: Davanti a Yhwh è stato preparato un agnello per l'olocausto. Se no, tu sei l'agnello del sacrificio». Il Midrash *Pirqe de R. Eliezer* 31 conosce questa tradizione che faceva parte della tradizione orale. Il Targum inserisce una lunga preghiera di Abramo quando Dio gli restituisce il figlio. La versione più lunga è quella del Targum Neofiti. Una glossa marginale del Targum Neofiti merita di essere citata: «Quando i figli di Isacco entreranno nel tempo dell'angoscia, ti ricorderai in favore loro della *Aqedah* di Isacco, loro padre. Rimetti e perdona le loro colpe e salvali da ogni angoscia, perché dopo di lui verranno generazioni che diranno: Sulla montagna del santuario di Yhwh Abramo offrì il suo figlio». In altre parole, la domanda di Abramo di salvare i figli di Isacco quando saranno nella necessità prende una dimensione sacrificale: la salvezza diventa un'espiazione per i loro peccati.

Il Midrash *Genesi Rabbah* insiste sul carattere unico e irripetibile di questa prova. Commentando Gen 22,15-17 il midrash scrive: «Lo giuro per me stesso, perché non mi hai rifiutato il tuo figlio, moltiplicherò la tua discendenza ... Perché Dio doveva giurare? Perché Abramo aveva chiesto: Giurami di non mettere più alla prova me, né Isacco, mio figlio».

Quando l'autore della prima lettera scrive: «In questo si è manifestato l'amore di Dio in noi: Dio ha mandato il suo figlio unigenito nel mondo ... lo ha mandato come *vittima di espiazione* per i nostri peccati» si ricorda sicuramente della teologia giudaica della *Aqedah*. L'unica novità è che Gesù porta a compimento la figura di Isacco.

3. Valutazioni conclusive

Bisognerebbe leggere il commento alla 1Gv di Sant'Agostino (

In Epistolam Ioannis ad Parthos. Tractatus decem) e il *De Trinitate* 8,12¹⁷ per capire meglio il testo della prima lettera di Giovanni. La mente umana oscilla tra due estremi. Da una parte si fa di Dio un'idea altissima che rischia di sboccare nella concezione di un Dio estraneo al mondo, che lo ignora per non rimetterci in dignità e per

non scadere al suo livello. L'estremo opposto è quando l'uomo riduce Dio alle proprie dimensioni e gli attribuisce i suoi modi di sentire e le condizioni della sua natura.

La rivelazione cristiana, con equilibrio divino, evita l'uno e l'altro estremo. La Bibbia è piena di espressioni ardite che ci mostrano il Signore vicino e infinitamente vivo, ma non meno chiaramente afferma la trascendenza di Dio simboleggiata nella nube che avvolge il Signore. Nel Nuovo Testamento troviamo la parola più alta che Dio possa dire di sé all'uomo finché questi resta pellegrino sulla terra. È il mistero dell'Incarnazione: Dio è realmente diventato uomo, a tal punto che è la sua voce quella che si sente, è il suo volto quello che si vede.

«Mi eri più intimo della mia parte più intima e più alto della parte più alta del mio spirito» scrive Sant'Agostino nelle *Confessioni* (Libro III, cap. 6)

Sulla bontà divina Gesù insisterà a tal punto da farci capire che questa bontà integrale è prerogativa esclusiva di Dio: «Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10, 18). Dio Padre è l'Altissimo e il Vicinissimo a noi, è il Signore supremo e, insieme, bontà, generosità e interessamento per le sue creature.

ENG

GOD IS LOVE (AGAPÊ): EXEGESIS OF 1 JO 8,16

Frédéric Manns, ofm

The Croatian exegete is renowned for having demonstrated a relationship between Johannine literature and the Judaic tradition in which the fourth Gospel originated. In the present contribution, in the light of the same Judaic tradition, Manns examines the passage of 1 Jo 4: 7-11, in particular the figure of God who is Love in the New Testament. The result is an interweaving of numerous correspondences between the world of John and the rabbinic environment: such is the case of the link between love of God and love of one's neighbor or of the association between justice and mercy. By bringing together these two worlds, the very figure of Jesus "victim of expiation for our sins" (1 Jo 4:10), acquires a new depth: He completes in His own person the sacrifice of Isaac, a unique and

Dio è Amore,
Dio è Agapê
237-249

unrepeatable trial – as it was considered by the Judaic tradition – for the salvation of the people.

DIEU EST AMOUR (AGAPÊ): EXÈGESE DE 1 GV 4, 8.16

FRA

Frédéric Manns ofm

L'exégète croate F.Manns est connu pour avoir mi en dialogue la littérature de Jean avec la tradition juive dans laquelle le quatrième Évangile est fleuri. Dans la présente contribution, à la lumière de la même tradition juive, il relit le passage de 1Gv 4,7-11 et plus ample-ment la figure du Dieu-amour du NT. Il en résulte un ensemble de correspondances continues entre le monde de Jean et le milieu rab- binique: ainsi il en est pour le rapport entr e amour de Dieu et amour du prochain ou encore entre justice et miséricorde. En abor- dant ces deux mondes, s'illustre la même figure de Jésus "victime d'expiation pour nos péchés" (1Gv 4-10): il complète en lui-même le sacrifice d'Isaac, épreuve unique et «irrépétibile» - ainsi l'aver- tissait la tradition juive – pour le salut du peuple.

DIOS ES AMOR (AGAPÊ): EXEGESIS DE 1 JN 4,8.16

ESP

Frédéric Manns, ofm

El exégeta croata F. Manns se destaca por haber metido en diálogo la literatura joanea con la tradición judaica en la cual ha florecido el cuarto Evangelio. En la presente contribución, a la luz de la misma tradición judaica, él relee el pasaje de 1Jn 4,7-11 y más exactamente la figura del Dios-amor del NT. Resulta un entramado de continuas correspondencias entre el mundo de Juan y el ambien- te rabínico: así sucede con la relación entre amor de Dios y amor del prójimo o con la unión entre justicia y misericordia. Acercando estos dos mundos, la misma figura de Jesús "víctima de expiación por nuestros pecados" (1Jn 4,10) adquiere nuevo espesor: él com- pleta en sí el sacrificio de Isaac, prueba única e irrepetible – así lo advertía la tradición judaica- para la salvación del pueblo.

GER

GOTT IST DIE LIEBE (AGAPÊ): EXEGESE VON 1 JOH 4, 8.16

Frédéric Manns OFM

Der kroatische Exeget F. Manns ist dafür bekannt, dass er die johanneische Literatur mit der jüdischen Tradition, innerhalb derer das vierte Evangelium zur Blüte kam, in Verbindung gebracht hat. Im Licht dieser Tradition, betrachtet er in seinem Beitrag die Stelle 1Joh 4,7-11 und geht darin besonders auf die neutestamentliche Gestalt der Gott-Liebe ein. Das Ergebnis ist eine Einflechtung von kontinuierlichen Korrespondenzen zwischen der Welt des Johannes und dem rabbinischen Umfeld: Das gilt beispielsweise für die Beziehung zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten oder für den Zusammenhang zwischen Gerichtigkeit und Barmherzigkeit. In Annäherung der beiden Welten, gewinnt die Figur Jesu als „Sühneopfer für unsere Sünden“ (1Joh 4,10) eine neue Kraft: Er vollendet in sich selbst das Opfer Isaaks, das in der Wahrnehmung der jüdischen Tradition als einmalige und unwiederholbare Prüfung für die Rettung des Volkes verstanden worden ist.

POL

BÓG JEST MIŁOŚCIĄ (AGAPÊ): EGZEGEZA 1 J 4, 8.16

Frédéric Manns, ofm

Chorwacki egzegeta F. Manns znany jest dzięki temu, że ukazał związki między pismami Jana a tradycją żydowską, w której powstała czwarta Ewangelia. W niniejszym artykule w świetle tradycji żydowskiej, odczytuje ponownie 1 J 4,7-11, a dokładniej figury Boga-miłości w Nowym Testamencie. Ukazuje w ten sposób kompozycję licznych powiązań między światem Janowym i środowiskiem rabinicznym: tak dzieje się też w przypadku relacji między miłością Boga i miłością bliźniego albo związkiem między sprawiedliwością i miłosierdziem. Zbliżając do siebie te dwa światy postać Jezusa, „ofiary przeblagalnej za nasze grzechy” (1 J 4,10) nabywa nowego wymiaru: dopełnia On w sobie ofiarę Izaaka, która jest jedynym i niepowtarzalnym dowodem – jak twierdzi tradycja żydowska – na zbawienie ludu.

sacra
scrittura
e
teologia

Dio è Amore,
Dio è Agapê
237-249

di ANGELA MARIA LUPO, C.P.

Il punto culminante della rivelazione divina del NT, l'affermazione "Dio è amore" (1Gv 4,8.16), si comprende pienamente alla luce del grido di Gesù morente che significa anche "Dio mio, perché ti hai abbandonato?". La Parola eterna di Dio sulla croce lascia spazio alla "super-parola", quella dell'Amore del Padre e, nello splendore della sua debolezza, Gesù manifesta il volto nuovo dell'Amore. Da allora tutto ciò che può apparire come fallimento, debolezza, non-Dio, è lo spazio privilegiato dove il Padre può agire operando tutto ciò che ha operato nel Figlio crocifisso.

DIO-AMORE "GRIDATO" DA GESÙ ABBANDONATO

Premessa

La risposta alla domanda di senso della cultura contemporanea

comporta la ricerca di un "nuovo volto" di Dio Amore a partire dall'abbandono vissuto da Gesù sulla croce. In quel momento Dio-Amore si rivela per contrasto nel silenzio e nell'assenza che Gesù sperimenta e ciò determina la suprema rivelazione di Dio, poiché la Parola facendosi "grido" nella fragilità e impotenza del Crocifisso chiama in causa l'onnipotenza dell'Amore.

Vogliamo pertanto chiederci: a quale volto di Dio-Amore ci conduce il grido di Gesù abbandonato? Si può concepire un Dio Amore che abbandona il proprio Figlio? Considerare ciò significa in primo luogo liberarsi dalle false immagini di Dio e rileggere in una luce nuova i testi evangelici che parlano dell'abbandono di Gesù in croce da parte di Dio. Colui che sulla croce assume l'impotenza e la fragi-

Dio-Amore
"gridato" da Gesù
abbandonato

251-270

lità umana, colui che dinanzi ai carnefici e alla gente che gridava: “Ehi! tu che distruggi il tempio e in tre giorni lo riedifichi, salva te stesso, scendendo dalla croce” (Mc 15,29-30), non ricorrendo ad alcun miracolo per eludere la sua morte, proprio sulla croce rivela l’essenza di Dio: l’Amore, l’Amore del Padre di cui Lui è espressione, Amore che è il Padre stesso, unica onnipotenza di Dio dinanzi alla morte di Dio. In tal modo, dall’analisi della formulazione secondo il Vangelo di Marco emergerà che nel grido: “Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?” (15,34), c’è la risposta della massima presenza di Dio fra noi; il grido di Gesù è il momento epifanico per eccellenza dell’amore trinitario.

Una mistica del nostro tempo, Chiara Lubich, fondatrice dell’Opera di Maria, ha fatto del grido di Gesù in croce il fondamento della spiritualità dell’Unità: «Gesù Abbandonato abbracciato, serrato a sé, voluto come unico tutto esclusivo, consumato in uno con noi, consumati in uno con Lui, fatto con Lui Dolore: ecco tutto. Ecco come si diventa (per partecipazione) Dio, l’Amore»¹. Secondo Chiara Lubich in quel grido è contenuto tutto il Vangelo: il non-essere dell’amore che si rivela nell’Abbandonato diventa la finestra dell’umanità attraverso la quale si può vedere l’essere di Dio-Amore, ma al contempo l’Abbandonato è la pupilla dell’occhio di Dio sull’umanità².

Considereremo, infatti, che il vertice di rivelazione, l’abbandono del Figlio morente, ci dischiude il mistero stesso dell’essere di Dio nelle inesauste profondità di un Amore che è tutto e solo dono.

1. La tenebra prima del grido di abbandono (Mc 15,33)

Il Vangelo di Marco presenta degli elementi peculiari nel suo modo di presentare la tenebra che irrompe

a partire dall’ora sesta come fenomeno strettamente collegato ad un grido di Gesù, con il quale esprime un sentimento di desolazione davanti a Dio:

¹ C. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984, p. 83.

² Cfr. S. TOBLER, *Tutto il Vangelo in quel grido. Gesù abbandonato nei testi di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 163, 216.

³³ Καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκοτός ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.

³⁴ καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ· Ἐλωι Ἐλωι λεμα σαβαχθανι; ὃ ἐστὶν μεθερμηνευόμενον· Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;

³³ Quando fu l'ora sesta, si fece buio su tutta la terra fino all'ora nona.

³⁴ All'ora nona gridò Gesù a gran voce: «*Eloì, Eloì, lemà sabactàni?*», che significa: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».

Nel v. 33 il narratore rappresenta l'evento della tenebra con il termine *σκοτός* che è un *hapax* nel Vangelo di Mc; la formulazione che segue nel v. 34 fa apparire il grido di Gesù all'apice delle tre lunghe ore di tenebra. In Mt, invece, leggiamo: *περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν* (26,46), cioè «verso l'ora nona», per cui secondo questo evangelista il grido e la morte di Gesù hanno avuto luogo un poco prima dell'ora nona e di conseguenza prima del cessare delle tenebre.

In Mc la locuzione *καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ* pone un rapporto esplicito tra l'oscurità e il grido di Gesù, collocando il grido al culmine delle tre ore di tenebra³. Secondo il racconto marciano la tenebra non si può spiegare né come una naturale eclissi di sole, poiché questo fenomeno era impensabile durante il plenilunio (che coincideva sempre con la festa di Pasqua), né come un segno apocalittico di giudizio di Dio⁴; piuttosto si dovrebbe intendere come segno della massima presenza di Dio, tesi che trova una conferma in vari testi dell'AT nei quali si afferma che Dio si rende presente nell'oscurità, nelle tenebre e nel silenzio⁵.

³ E. MANICARDI, *Gesù, la cristologia, le Scritture. Saggi esegetici e teologici*, EDB, Bologna 2005, pp. 151-152: «La collocazione dell'avvenimento della tenebra, testimoniata da Mt, si avvicina al testo di Lc... che collega la tenebra con un avvenimento della natura (il sole se ne va) e con la lacerazione del velo del tempio; (...) Mc è l'unico evangelista che riporta il fatto delle tenebre senza riferirlo a qualche evento della natura (eclisse di Lc), senza collocarlo in una serie di altri impressionanti eventi fisici (come Mt)».

⁴ Tale è per esempio la posizione di J. NILKA, *Das Evangelium nach Markus*, Benziger, Zürich 1979, II, p. 321. Questi, per avvalorare la sua tesi cita diffusamente Am 8,9; Gl 2,2.10; 3,4; 4,15; Is 13,10; 24,23; Mc 13,24; Ap 6,12.

⁵ Cfr. Es 19,9a; 20,21; Dt 4,11-12; 5,23-24; 1Re 8,12-13; Sal 18,10-12; 97,1.

In tal modo si nota che, dall'ora terza all'ora sesta, Mc mette in scena davanti a Gesù crocifisso gli uomini con la loro incompiutezza e le loro derisioni (Mc 15,25-32); dall'ora sesta all'ora nona Dio stesso si fa presente silenziosamente nell'oscurità: «Nelle tenebre si avrebbe il segno della presenza di colui che, al di là di tutti gli interventi e le opzioni degli uomini, ha deciso questa morte affermando-la anche di fronte alla volontà contraria di Gesù (cfr. 14,32.42)»⁶.

Al silenzio di Dio corrisponde il grido di Gesù che appare come una *kenosi* della Parola, un annientamento totale del Figlio; solo in questo modo l'impotenza del Figlio sul Calvario è in grado di rivelare l'onnipotenza dell'amore infinito di Dio⁷.

1.1 Gesù, l'Amato del Padre

Nel *Vangelo di Marco* emerge l'immagine di Dio che è tutto e solo Amore e che manifesta tale amore nei confronti del Figlio in due circostanze solenni, al Giordano e sul Tabor. Secondo il racconto di Mc 1,9-11, nel battesimo Gesù si mostra solidale con gli uomini peccatori e penitenti. Tale comportamento è seguito da un'esperienza visiva (v. 10): i cieli si squarciano per annunciare che tramite Gesù Dio si comunicherà in una maniera nuova, diretta e continua, che lo renderà conoscibile e accessibile a tutta l'umanità; inoltre, dal cielo squarciato, metafora che indica irreversibilità, in quanto ciò che si squarcia appare irrevocabilmente aperto, lo Spirito Santo scende su di Lui, unendo la sfera divina con quella umana⁸. Dopo l'esperienza visiva è descritta quella uditiva: la voce del Padre accredita Gesù come «Figlio amato», ἀγαπητός (v.11), sottolineando con ciò una relazione particolarissima con Lui che mette in risalto la sua missione. La denominazione «amato» allude infatti al figlio unico Isacco che, secondo la narrazione di Gen 22,1ss. doveva morire ma che fu poi sottratto alla morte. La duplice esperienza al Giordano è però diretta solo a Gesù.

⁶ E. MANICARDI, *Gesù, la cristologia, le Scritture*, cit., p. 159.

⁷ Cfr. J.A. RODRÍGUEZ, «El último grito de Jesús y el clamor de la humanidad», in RET 60 (2000), p. 35.

⁸ Cfr. J. MATEOS – F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, I, Cittadella Editrice, Assisi 1997, p. 92.

La proclamazione dell'amore divino si rinnova al Tabor. Nell'episodio della trasfigurazione (Mc 9,2-13), dalla nube che avvolge i presenti si ode la voce del Padre che manifesta ad alcuni discepoli, Pietro, Giacomo e Giovanni: «Questi è il mio Figlio, l'amato: ascoltatelo» (v. 7). Come nella scena del battesimo, il Padre dichiara il suo amore senza limiti per Gesù; infatti, la frase «questi è il mio figlio, l'amato» non rivela in prima istanza chi sia Gesù, ma ciò che è il Padre: Amore e solo Amore; quindi, vedendo il Figlio si può vedere il Padre e ascoltando il Figlio, Parola definitiva di Dio, si può conoscere il Padre.

Infine, nell'episodio della crocifissione, al segno visivo delle tenebre (Mc 15,33) non si accompagna l'ascolto della voce divina che conferma l'identità di Gesù, ma solo dopo la morte di Gesù abbiamo il segno del «velo del tempio che si squarcia in due, dall'alto fino in basso» (Mc 15,38), volendo presentare con ciò non semplicemente una conseguenza della morte di Gesù, ma la potenza rivelatrice di tale morte, poiché in essa Gesù manifesta la sua identità e quindi la morte è un'autentica teofania⁹.

Ciò è evidente dalla confessione che segue da parte di un pagano che supera anche quella di Pietro a Cesarea di Filippo: «Tù sei il Cristo!» (Mc 8,29). Il centurione che si trovava di fronte a Gesù morente, vedendolo morire in quel modo sulla croce, indica che quell'uomo sulla croce è il luogo della presenza di Dio, lo riconosce quale «Figlio di Dio» (Mc 15,39). Dio mostra il suo volto, lo splendore della sua santità nel Figlio che muore abbandonato sulla croce. Questo è il segno che il rapporto tra Gesù e Dio, che si rivela nella morte, ormai può essere colto da tutti, non ci possono più essere limiti di sorta. La morte di Cristo trasforma la relazione tra Dio e l'uomo che non è più mediata da nessuna cosa, ma è resa possibile per la fede in Cristo crocifisso.

⁹ G. ROSSÉ, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e Marco*, Città Nuova, Roma 2006, p. 101: «Il segno del velo squarciato del tempio, più che segno di apertura che permette a tutti gli uomini di penetrare nel tempio, è segno dell'uscita, della *kenosi*, cioè della discesa di Dio nella situazione di lontananza da Dio dell'umanità».

2. L'abbandono del Figlio: kenosi suprema dell'Amore

Per Gesù, il culmine del compimento di sé coincide con il massimo della *kenosi*, che è l'ab-

bandono sulla croce, vertice della rivelazione del mistero dell'essere di Dio nelle profondità di un Amore che è tutto e solo dono.

Nell'abbandono Gesù manifesta l'Essere-Amore come infinita onnipotenza che ha in sé la possibilità di farsi *kenosi* infinita, di farsi «nulla» nel dono di sé, in quanto amore, restando per questo l'Infinito, il Tutto, l'Essere. Il «non-essere» dell'Amore si fa capace di esperire il dramma storico del peccato nella sua tragica negatività di lontananza e di ripudio di Dio. Solo così il peccato e la sofferenza sono redenti; il negativo del peccato è ricondotto, per Gesù abbandonato, alla pienezza dell'amore: «Il “farsi nulla”, in quanto amore, vissuto “*ab aeterno*” dal Verbo in seno alla Trinità, può essere vissuto in pienezza dal Verbo incarnato sulla croce come il “farsi nulla” della creazione tutta, chiamata a trascendersi, anche attraverso e oltre il “nulla” del peccato, per ritrovarsi – fatta in Lui essa stessa amore – nella sua vitale, costitutiva relazione a Dio»¹⁰.

Il mistero dell'abbandono, letto come culmine, come compimento della dinamica dell'amore, illumina anche l'oscuro mistero dell'esperienza di peccato vissuta da Cristo. Gesù abbandonato ha accompagnato il tragico destino dell'uomo, ha percorso tutta la distanza terrificante scavata dal peccato tra lui e Dio. Discendendo nel vuoto assoluto d'amore, il Figlio di Dio lo riempie di sé, del suo amore, cosicché il vuoto diviene pienezza, colmo del più grande amore. Scrive Evdokimov: «L'amore deve andare fino in fondo, dove il niente sarà reso al Niente»¹¹, dove quindi il peccato, l'angoscia, la solitudine, sono rovesciati in fiducia, amore, unità di vita con Colui che fu obbediente al Padre.

Per Gesù abbandonato, dunque, anche la più profonda esperienza del nulla diviene esperienza del tutto, dell'amore. Per lui, Dio ha introdotto in Dio ogni abbandono, ogni tenebra, anche la più estre-

¹⁰ A. PELLÌ, *L'abbandono di Gesù e il mistero del Dio Uno e Trino*, Città Nuova, Roma 1995, p. 192.

¹¹ P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1983, p. 109.

ma; vi ha introdotto la nostra realtà del peccato e perciò tutte queste realtà sono state trasfigurate¹². È così che nel culmine del dolore si manifesta il vertice dell'amore.

2.1 Il grido dell'Amore crocifisso

Il grido di Gesù, «*Eloi, Eloi, lemà sabactàni?*», tradotto in greco, «*Ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με;*» (Mc 15,34), ha un carattere del tutto particolare: per la prima ed unica volta nei sinottici, Gesù chiama YHWH non Padre, ma Dio, come se in quell'ora estrema l'esperienza di filiazione cedesse all'esperienza di creatura¹³. Inoltre, in Mc 15,34 si ha l'unica domanda di Gesù rivolta a Dio in tutto il Vangelo e il nodo centrale della domanda è dato dalla sua identità.

La rilevanza del grido è sottolineata dall'Evangelista, perché nei versetti nei quali si menziona il «forte grido» (vv. 34.37)¹⁴ si specifica che il soggetto che compie tale azione è Gesù. Questo è un particolare che non va trascurato, se si considera che nel racconto marciano della crocifissione (Mc 15,20b-41) il nome di Gesù è contenuto solo in questi due versetti e in entrambi i casi Gesù è il soggetto di un'azione.

Il grido si situa nella linea e al termine di una serie di abbandoni avvenuti lungo il racconto della passione – della folla, dei discepoli, di Pietro, perfino dei co-crocifissi – e ne costituisce il culmine. Alcuni autori affermano che le parole del grido per essere ben comprese si dovrebbero collocare nel contesto di preghiera del giusto israelita che, mediante le parole del Sal 22 esprimerebbe, pur nella situazione di oppressione esteriore, un'attitudine di comunione e di abbandono in Dio. Il lamento di Gesù non sarebbe quindi segno di

¹² G. ROSSÉ, *Maledetto l'appeso al legno*, cit., p. 20: «Gesù crocifisso rivela che ogni situazione di non-Dio può essere trasformata in comunione piena con Dio; in lui Dio manifesta la Sua presenza là dove l'uomo non aspetta Dio».

¹³ Cfr. X. LÉON-DUFOUR, *Un biblista cerca Dio*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2005, p. 93.

¹⁴ Il verbo *boa,w* esprime un grido di dolore rivolto a Dio da Gesù e al tempo stesso un'invocazione di aiuto (cfr. Gdt 10,1; Nm 20,16; Es 2,23; Gen 4,10; 2Mac 8,3; Dt 24,15; Gb 31,38), ma anche un grido di vittoria: cfr. E. STAUFFER, «*boa,w*», in GLNT 2 (1966), pp. 219-297.

disperazione,¹⁵ ma attestazione di fiducia, «espressione della sua fede incrollabile adeguata alla sua estrema miseria»¹⁶.

Tuttavia due indizi posti nel testo di *Marco* rivelano che l'evangelista ha voluto focalizzare l'attenzione non sull'intero Sal 22 che si conclude con la lode, ma sul contenuto del versetto citato¹⁷. Il primo indizio è offerto dalla trascrizione del versetto in aramaico, lingua di Gesù, e non in ebraico, lingua nella quale era scritto il salmo. Il secondo indizio è dato dal carattere dell'invocazione di Gesù come «grido con voce forte», che ne evidenzia con pregnanza il contenuto e ne rafforza l'intensità.

Inoltre, nel citare il versetto del salmo, né Marco né Matteo hanno seguito fedelmente il testo della LXX che recita così: *ὁ θεὸς ὁ θεός μου πρόσχες μοι ἵνα τί ἐγκατέλιπές με* (Sal 21,2); entrambi gli evangelisti hanno ommesso l'espressione «*πρόσχες μοι*», «rivolgiti a me».

Per comprendere la portata di questa invocazione bisogna considerare che l'espressione «Dio mio» nel Sal 22,2 è detta non una sola volta ma è ripetuta per ben due volte. Con ciò si vuole evidenziare che in questo estremo frangente della sua esistenza Gesù per rivolgersi a Dio riprende l'unica preghiera salmica in cui si ripete per ben due volte tale invocazione per manifestare la profonda e intensa esperienza della sofferenza che vive il condannato e anche la consapevolezza che in quel frangente l'unico a cui può rivolgersi è Dio, il proprio Dio.

Dio è chiamato con insistenza, ma in quanto «Dio mio», con un ripetuto uso dell'aggettivo possessivo di prima persona, cosa abituale, ma solo nel rivolgersi di Gesù al Padre¹⁸. Il pronome personale

¹⁵ Tale posizione è presentata da alcuni teologi della Riforma, cfr. per es. R. BULTMANN, *Das Verhältnis der ur christlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Winter, Heidelberg 1960, p. 11; E. JÜNGEL, *Tod. Themen der Theologie*, Stuttgart 1971, p. 133.

¹⁶ R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1982, pp. 722-723. Cfr. anche J. SCHMID, *L'Evangelo secondo Marco*, Morcelliana, Brescia 1971, p. 397; T. BOMAN, «Das letzte Wort Jesu», in *StTh* 17 (1963), pp. 103-119.

¹⁷ J.N. ALETTI, «Mort de Jésus et théorie du récit», in *RSR* 73 (1985), p. 150: «L'organizzazione a rovescio degli elementi del Sal 22 in Mc-Mt esclude (...) che il grido di Gesù sia compreso come un semplice titolo indicando che egli voleva recitare l'intero salmo e finire con la lode: la domanda di Gesù che sorge alla fine degli oltraggi (...) e provocata da essi, rimane e deve rimanere una domanda».

¹⁸ Cfr. Mt 26,26-46.

μου testimonia che il rapporto tra Dio e Gesù, anche in questo frangente è sempre personale, anche se non è usato l'appellativo Padre⁹.

Con tale citazione il grido di abbandono interpreterebbe la morte di Gesù piuttosto nella linea di Dt 21,23, «è maledetto chiunque pende dal legno», quindi con tutto il carico di maledizione legato a questo tipo di uccisione. L'invocazione si concentrerebbe in modo esclusivo sulla relazione con Dio, si farebbe anelito alla presenza di Lui sperimentato come assente²⁰. Proprio nella paradossale esperienza della lontananza di Dio vissuta dall'Uomo-Dio, «si sviluppa l'estremo legame dell'essere a Dio», come lascia intuire il reiterato appello «Dio mio»²¹.

In tale rapporto con Dio si fonda la domanda successiva, che esprime la constatazione dell'abbandono da parte di Dio a cui si chiede il «perché». Gesù non si interroga né sull'esistenza di Dio, né sulla sua potenza; non si tratta neppure di un'invocazione di aiuto per essere salvato dall'angosciante situazione, ma interpella Dio sul «perché» (*εἰς τι, a che fine? Per quale scopo?*), sul motivo del silenzio e dell'abbandono²². Gesù si sente lasciato solo non da un qualsiasi Dio, ma da suo Padre e, sebbene al Getsemani abbia raggiunto il pieno riconoscimento della volontà paterna (Mc 14,36), ora sperimenta l'assenza di questo Padre e vuole sapere lo scopo per il quale accade tutto ciò; chiede a Dio perché è assente mentre egli sta sperimentando la sua agonia; chiede a Dio qual è lo scopo dell'essere lasciato solo, abbandonato, mentre egli sta bevendo il calice della passione in obbedienza a Lui nel compiere il suo progetto salvifico²³.

¹⁹ J. MOLTSMANN, *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia 2008, p. 175: «Nel Sal 22, per "mio Dio" si intende il Dio dell'alleanza con Israele, e il soggetto dell'invocazione è il partner dell'alleanza, il giusto sofferente. Nel "mio Dio" di Gesù si ritrova invece l'intero contenuto del suo messaggio del Dio vicino e misericordioso, dove egli parla spesso di "mio Padre" in senso esclusivo ... Il Dio al quale egli rivolge il proprio grido è il "suo" Dio e Padre».

²⁰ Cfr. A. PELLI, *L'abbandono di Gesù*, cit., p. 84.

²¹ Cfr. W. HASENZAH, *Die Gottverlassenheit des Christus nach dem Kreuzwort*, Gütersloh 1937, p. 51.

²² P. GRELOT, *Dans les angoisses l'espérance*, Ed. du Seuil, Paris 1983, p. 222: «La peggiore delle sofferenze è quella del silenzio di Dio: questo silenzio non mette in questione la fede, ma si iscrive come una prova incomprensibile all'interno stesso di questa fede».

²³ Cfr. L. CAZA, «Le relief que Marc a donné au cri de la croix», in *ScEsp* 39 (1987), p. 179.

Le parole del Sal 22,2 in bocca a Gesù vanno quindi interpretate a partire dalla sua identità di Figlio di Dio che non è quella del salmista. Gesù manifesta che egli assume fino in fondo la condizione umana di abbandono, solitudine, angoscia e lontananza da Dio. Non solo sperimenta fino in fondo la condizione del giusto soferente, ma la supera, raggiungendo lui, il Figlio Prediletto, la condizione di lontananza e di abbandono di ogni uomo davanti a Dio²⁴.

In tale stato di abbandono si percepisce che ci si può aggrappare solo a Dio, solo a Lui si può gridare la propria situazione, il proprio dramma. Nel grido vi è pertanto una grande apertura alla novità di questa nuova dimensione relazionale; un'esperienza che manifesta l'estrema solidarietà di Gesù con ogni uomo lontano da Dio, con ogni persona che sente l'abbandono di Dio²⁵.

È una rivelazione di Dio non nella dimensione della gloria, ma nella debolezza e nell'apparente fallimento della croce; è la risposta di Dio alla sofferenza dell'uomo, ai suoi «perché?» senza risposta, «è il sì definitivo di Dio all'uomo fallito, lontano da Dio»²⁶, che non toglie sofferenza e abbandono, ma li inserisce nel rapporto tra Dio e Gesù così com'è rivelato sulla croce.

Il grido, quindi, esprime la sofferenza suprema dell'amore che si vede respinto nel gesto stesso in cui meglio si espone alla compassione e ad una reazione di aiuto dei propri fratelli, mentre Dio appare come teste silenzioso; è un appello che proclama presente Colui che sembra assente, è un lamento per la presenza di Dio che non si fa più conferma nei suoi riguardi. Sulla croce, infatti, Gesù sperimenta il fallimento totale, l'abbandono da Dio stesso, poiché accoglie in sé il dramma spirituale dell'uomo peccatore per poterne fare l'ultimo prezzo della sua offerta al Padre.

Il dolore di Gesù consiste nell'incomprensione nei riguardi dell'agire di Dio; nel grido, infatti, Gesù pone a Dio la domanda della sua relazione con Lui. L'abbandono esprime quindi il non intervento del Padre nel sottrarre il Figlio dalle mani dei nemici, è un'espe-

²⁴ Cfr. M.-F. LACAN, «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi? (Matthieu 27,46)», in *LumVie* 13 (1964), pp. 33-53.

²⁵ C. LUBICH, *Il grido*, Roma 2000, p. 25: «Nell'abbandono Gesù è maestro di unità; dell'unità divina ... si è fatto artefice e via dell'unità degli uomini con Dio e tra loro».

²⁶ G. ROSSÈ, *Il grido di Gesù in croce. Una panoramica esegetica e teologica*, Città Nuova, Roma 1984, p. 131.

rienza di morte anticipata per la solitudine percepita²⁷. Il mistero dell'ora estrema di Gesù è sentirsi abbandonato dal Padre ed essere a Lui perfettamente unito in un'intimità totale, dove l'assenza di Dio coincide con l'incontro immediato con Lui nell'amore. Spiega Vanhoye: «L'umanità di Gesù subisce una specie di "esecrazione", nel senso etimologico del termine, che si oppone a "consacrazione". (...) Accettando fino in fondo la volontà del Padre, Gesù si manifesta come colui che forma una cosa sola con il Padre, nell'amore»²⁸.

2.1.1 «Perché?»

È il grido caratteristico della sofferenza umana alla quale Gesù durante la sua attività pubblica aveva cercato di dare una risposta operando guarigioni, annunciando la venuta del regno. Il «perché?» pronunciato da Gesù sulla croce è «il forte grido dell'innocenza crocifissa, che nel suo interrogativo procura una luce sul valore di ogni sofferenza, in quanto unita alla Passione del Salvatore»²⁹. Colui che negli anni del suo ministero aveva compiuto tanti miracoli, sulla croce non solo non vuole compiere il miracolo di strapparsi alla morte, discendere dalla croce, ma nel silenzio fa udire la sua voce, manifestando in un forte grido la situazione paradossale di Figlio di Dio ridotto all'immobilità, ad una completa impotenza, ma non al mutismo³⁰. Infatti, nel secondo forte grido senza parole menzionato da Mc 15,37 troviamo la risposta al «perché»: Dio non abbandona l'uomo che soffre, ma è l'uomo che, sperimentando la propria debolezza e limitatezza, sente di essere lontano da Dio.

²⁷ H.J. CAREY, *Jesus' Cry from the Cross*, T & T Clark, London, New York 2009, p. 163: «All of these events in the immediate context of Jesus' crucifixion serve in one respect as narrative indicators that, like the psalmist, the Markan Jesus has not been abandoned by God in the sense that the presence of God has left him altogether. Instead these phenomena suggest that the "abandonment" of Jesus refers to his helpless situation at the hand of his enemies».

²⁸ A. VANHOYE – I. DE LA POTTERIE – C. DUQUOC – E. CHARPENTIER, *La passione secondo i quattro Vangeli*, Queriniana, Brescia 1983, p. 38.

²⁹ J. GALOT, «Cristo abbandonato sulla croce. Il grido di Cristo Crocifisso», in CC 2 (1999), p. 9.

³⁰ *Ibid.*, p. 12: «Quella espressa nelle parole: "Perché mi hai abbandonato?" è una sofferenza riparatrice, nel senso che l'indifferenza verso il dono d'intimità filiale offerto a molti dal Padre viene compensata dall'estremo dolore provato sulla croce da Cristo per l'assenza affettiva del Padre».

Gesù sulla croce afferma la presenza di Dio nell'assenza percepita: Egli vive l'abbandono da parte dei suoi fratelli, del suo popolo, dei discepoli; grida allora l'abbandono di Dio come possibilità che ogni situazione di debolezza estrema sia integrata in Lui e in Lui pienamente vissuta.

La risposta quindi di Gesù al «perché» dell'abbandono di Dio è lui stesso: Gesù, la Parola fattasi «Grido», è la risposta che squarcia le tenebre dell'assenza di Dio e fa percepire la luce. In tal modo possiamo affermare che il secondo grido di Gesù manifesta in Lui la presenza di Dio-Amore. Gesù, presenza d'amore che si dona fino in fondo, è la Parola che uscendo sino alla fine fuori di sé, si fa Grido per risvegliare e scuotere quanti vivono nel sonno della morte. Quello di Gesù è un grido che si fa appello d'amore in quanti lo odono ed invita ad entrare nel rapporto che lui, in quanto Figlio, ha con il Padre. Tale grido, se da una parte rivela l'intensità della sofferenza più intima di Gesù, dall'altra è rimasto nel ricordo dei testimoni perché esprime la reazione che dinanzi alla morte è propria non di un semplice uomo, ma di un Dio fatto uomo³¹.

Il grido diventa pertanto un'espressione della volontarietà di porre la propria vita a disposizione della volontà del Padre suo, esprimendo la sua fiduciosa e immutabile fede in Dio, proprio nel momento del totale abbandono³²; non è un rimprovero a Dio, ma l'esplosione di una sofferenza d'amore³³. Tuttavia esso viene frainteso anche dai presenti che pensano che egli invocasse in quel momento l'aiuto di Dio. Invece, solo quando la Parola diventa grido per poi ammutolire, quando diventa «contratta e accorciata»³⁴ fino a tacere facendosi *Non-Parola*, rimane la presenza attiva del Padre.

³¹ E. FLORIS, «L'abandon de Jésus et la mort de Dieu», cit., p. 289: «La mort de Jésus, au lieu d'être cause de l'anéantissement de la foi au Christ, devient alors et au contraire l'événement qui la fonde. Jésus est le Christ – l'événement de Dieu pour l'homme – précisément parce qu'il meurt, parce que Dieu ne lui répond pas, parce qu'il est totalement abandonné. Son interrogation, laissée en suspens par sa mort, prend valeur de réponse tout en restant interrogation».

³² Cfr. P. MAREK, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo. Uno studio teologico*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, p. 125.

³³ S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio: il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, p. 382: «In codesto grido del Dio-Uomo morente c'è tutta l'infinita profondità della *kenosi*, di quella divina autoesinanizzazione che è pari soltanto all'abisso dell'amore di Dio».

³⁴ H.U.VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, VII, Jaca Book, Milano 1980, p. 83.

3. Dio-Amore che abbandona

Un'affermazione
fondamentale
che percorre
tutti i testi dell'AT è
che Dio non abbandona

sacra
scrittura
e
teologia

mai colui che gli è fedele³⁵. Il «non abbandonare» che Dio promette al singolo o al popolo appare come una motivazione determinante, perché questi affrontino ogni pericolo e difficoltà. Al contrario, quindi, la presenza di Dio è la garanzia perché si possano affrontare con coraggio tutte le situazioni svantaggiose e pericolose.

Il tema del non-abbandono legato a quello della presenza di Dio³⁶ è collegato al motivo del «non-rigetto» da parte di Dio nei libri profetici³⁷. Dal momento che Dio, soprattutto nei salmi, è presentato come Colui che risponde, ascolta, salva, vede, protegge, sostiene, interviene, emerge che Egli abbandona solo colui che lo abbandona, e anzi verso costui manifesta la sua collera³⁸. La tradizione profetica, soprattutto Geremia, mette particolarmente in luce il rapporto tra l'abbandono da parte di Dio con l'infedeltà del popolo all'alleanza³⁹, ma si sottolinea anche che tale abbandono non è per sempre⁴⁰.

In altri testi biblici si parla del «nascondimento» di Dio, ma esso è inteso come Presenza che si comunica nell'assenza, una presenza nascosta o «elusiva». Metaforicamente si può anche dire, ad esempio, che Dio tace⁴¹, ma appunto come chi tace è presente, così è presente chi si nasconde. Il Dio d'Israele è un Dio che si rivela e si nasconde, che si rivela proprio nel suo nascondimento.

Ci sono invece dei testi nei quali l'abbandono o il nascondimento di Dio sono sperimentati da uomini giusti, come nel caso di Giobbe o del Servo di YHWH di Is 52,13-53,12. In particolare, nel testo del IV Canto del Servo siamo in presenza di un giusto che non

³⁵ Cfr. Dt 31,6-8; Gs 1,5; Tb 4,7; Sal 9,11; 31,20; 33,18; 103,175; 119,155.156; 132,12.

³⁶ Cfr. Gen 28,15; Gdc 6,13; 1Re 8,57; 2Cr 15,2.15.

³⁷ Cfr. Is 41,8-20; Gr 30,11.17...

³⁸ Cfr. Dt 31,17.

³⁹ Cfr. Is 2,6; 59,1-20; Gr 5,19; 7,15; 9,1; 14,19; 23,33.39; 33,19-26; Ez 8,12; 9,9; 29,3.5.9; 31,11; 32,4; Os 1-3; Mi 3,4).

⁴⁰ Cfr. Dt 4,25; Lv 26,44; 1Re 8,46-50; 11,12; 2Re 22,16-20; Ne 9; Tb 13,6.

⁴¹ Cfr. Sal 28,1; Is 42,14; 62,1.

soffre per i suoi peccati, ma per quelli del popolo. Anche nei libri sapienziali⁴², la persecuzione dell'uomo giusto fa dire agli stolti che Dio non esiste. In tali testi, l'abbandono da parte di Dio non significa necessariamente non-presenza, ma può significare anche nascondimento, realtà che è sempre momentanea⁴³.

Sulla croce assistiamo al silenzio di Dio di fronte agli insulti e alle bestemmie che colpiscono il Figlio, screditandolo come falso Messia. C'è anche la passività apparente di Dio davanti al supplizio inflitto all'uomo dei dolori, suo Servo sofferente. Sembra che Dio si sia completamente ritirato dalla scena del giudizio: lascia accusare, condannare e procedere all'esecuzione dell'innocente.

Dal momento che l'abbandono è espressione dell'amore assoluto di Dio per l'uomo, il grido del Figlio e il silenzio del Padre vengono trasformati in segni di totale donazione a lui, espressione anch'essi di un amore infinito: «L'assunzione della tenebra del mondo nella luce intratrinitaria significa un miracolo di trasfigurazione, la distanza della peccaminosa notte viene superata e abbracciata dalla distanza volontaria dell'obbediente sì divino. L'ira di Dio contro la negazione dell'amore divino coglie un amore divino, quello del Figlio, che si espone a questa ira, la disarmata e la rende letteralmente priva di oggetto»⁴⁴.

4. Dio Amore-Abbandonato

Il mistero dell'abbandono raggiunge il mistero della Trinità in quanto realtà

di Amore e manifestando l'essere di DioAmore in quanto auto-dedizione assoluta, quale rapporto di radicale essere per l'Altro: il Padre per il Figlio, il Figlio per il Padre, nello Spirito.

⁴² Cfr. Sap 2, 10ss.

⁴³ F. BIGAQUETTE, *Le cri de déréliction de Jésus en croix. Densité existentielle et salvifique*, Paris 2004, 201: «À la lumière de ces évocations vétérotestamentaires, Mc 15,29-32 semble donc "présenter Jésus comme le juste apparemment vaincu par les ennemis, mais qui apparaîtra un jour comme grand vainqueur avec Dieu"».

⁴⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, Jaca Book, Milano 1980, IV, p. 326.

Cos'è, infatti, l'amore se non il compimento di sé nell'altro? Come scrive Bulgakov: «L'amore ha se stesso nell'altro, esiste solo nell'autoidentificazione con l'altro; in sé e per sé è come se non esistesse; tuttavia in questo non esistere si palesa tutta la forza della sua esistenza, nella misura in cui l'altro esiste di lui e la vita si attua nell'altro»⁴⁵.

Un misterioso «non-essere» percorre il dinamismo d'amore dei Tre, perciò ciascuno è non essendo, e non è per amore, perché l'Altro sia. L'Amore è dunque capace di farsi nulla che è tutto e solo dono, un nulla quindi che fa essere. Dio fa spazio in sé, in una «kenosi caritativa»⁴⁶, a tutto ciò che è altro da sé.

In tal modo, nel momento in cui Gesù raggiunge il massimo annichilamento, ridotto al nulla, l'abbandono si ripercuote sul Padre; quindi, il grido di Gesù, formulato con le parole del Sal 22, non significherebbe soltanto: «Dio mio, perché mi hai abbandonato?», ma insieme: «Mio Dio, perché ti hai abbandonato?»⁴⁷.

Sulla croce emerge più che mai la dimensione sacrificale dell'amore del Padre che soffre di abbandonare, perché abbandonando il Figlio accetta la sua morte e soffre la morte del suo essere Padre⁴⁸. L'abbandono è un avvenimento che si compie in Dio, perciò se il Padre abbandona il Figlio, questi perde la propria paternità, il Figlio perde la propria figliolanza e l'amore che unificava Padre e Figlio si tramuta nella sofferenza della separazione.

Nell'abbandono del Figlio, infatti, anche lo Spirito sembra essere abbandonato e in quel momento anche la *kenosi* dello Spirito si fa percettibile: «L'Amore del Padre posava sempre sul Figlio, condividendo la sua passione, finché non venne per il Figlio l'abbandono di Dio, che lo spogliò anche dello Spirito Santo. «Dio mio, perché mi hai abbandonato?» si può ugualmente riferire al Padre e allo Spirito Santo, o meglio a entrambi, perché l'amore del Padre posava sul Figlio nello Spirito Santo. L'abbandono del Figlio per la salvezza

⁴⁵ S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, Dehoniane, Bologna 1987, p. 396.

⁴⁶ M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, PUF, Paris 1963, pp. 311-312.

⁴⁷ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, cit., p. 177: «Quel Gesù, la cui vita e annuncio erano contrassegnati da una comunione così intima e tutta propria con Dio, morì nell'abbandono radicale e tutto suo proprio di Dio. Ed è qualcosa di più e di diverso da un *collo* o *fallimento*».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 284.

del mondo, è il modo in cui l'Amore-Spirito Santo è stato crocifisso insieme col Figlio, il modo della con-passione della terza ipostasi, con-passione diversa dalla passione del Figlio, come anche dalla con-passione del Padre, ma necessariamente equivalente come potenza»⁴⁹.

Tale *kenosi* è pensabile solo come paradosso dell'amore, perciò la separazione non è reciproca indifferenza, ma anzi è amore assoluto, capace della più totale rinuncia, che coincide con il più totale dono che il Padre e il Figlio compiono. Dio, in quanto Amore, è totalmente dono da essere in grado di vuotare se stesso, di abbassarsi, fino a ridursi a nulla.

Nell'ora della dedizione suprema del Cristo si disvela e si accede alla realtà più propria di Dio: l'Amore. Il *mysterium iniquitatis* viene penetrato e vinto in tutta la sua profondità dal *mysterium Trinitatis* che si dischiude sulla croce dove Gesù rivela e fa accedere ogni uomo alla contemplazione del volto di Dio Amore.

K. Rahner, commentando il noto adagio patristico, «Tutto ciò che è stato assunto è stato redento»⁵⁰, così scrive: «Tutto quello che Egli ha assunto è redento, perché in tal modo esso è diventato vita e destino di Dio stesso. Egli ha assunto la morte; dunque la morte deve essere qualche cosa di più di un tramonto nel vuoto assurdo. Egli ha assunto di essere abbandonato; dunque la tetra solitudine deve racchiudere in sé anche la promessa di una felice vicinanza divina. Egli ha assunto la mancanza di successo. Dunque la sconfitta può essere una vittoria. Egli ha assunto di essere abbandonato da Dio. Dunque Dio è vicino anche quando noi pensiamo di essere da Lui abbandonati. Egli ha assunto tutto, dunque tutto è redento»⁵¹.

Gesù nel suo essere per gli altri rivela la sua essenza più profonda che è Amore. Infatti, la figura dell'Abbandonato, fattosi nulla per amore, traduce la figura di un Dio la cui potenza consiste nel fare spazio in sé ad un annichilirsi eterno, in quanto amore, perché l'altro sia⁵². Il Padre, lasciando che il Figlio si carichi della realtà del

⁴⁹ S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, cit., p. 440.

⁵⁰ Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Epistola 101*: PG 37,181; ATANASIO, *Contra Arianos 2,70*: PG 26,296.

⁵¹ K. RAHNER, «Misteri della vita di Cristo. Ecce homo!», in b., *Nuovi Saggi*, II, Edizioni Paoline, Roma 1968, pp. 173-174.

⁵² Cfr. A. PELLÌ, *L'abbandono di Gesù*, cit., p. 180.

male del mondo, una realtà che implica di essere riprovati e condannati, lasciando che il Figlio assuma in sé l'alienazione del peccatore da Dio, lascia al tempo stesso che Egli viva la sofferenza, la lontananza da Dio, la solitudine, quali inevitabili conseguenze di essa⁵³.

Scrivono E. Jünger, «Dio ama il mondo in cui regnano il peccato e la morte. L'amore che è Dio può dunque essere compreso solo come amore che si *irraggia* nell'assenza di amore. Esso *entra* nell'assenza di amore. Il suo contrapposto non è ciò che esso trova degno d'amore, bensì esso rende per la prima volta degno d'amore ciò che non è per niente degno d'amore. E lo fa *amando*»⁵⁴.

Nel «farsi nulla» del Figlio nell'abbandono vissuto sulla croce, l'assenza di Dio si rivela quale segno della presenza amorosa del Padre, che dà al Figlio la possibilità di essere pienamente se stesso: Figlio. L'abbandono, quale totale espropriazione di sé nei confronti del Padre può dirsi «il mistero di Gesù nella sua figliolanza compiuta»⁵⁵, mistero dell'Amore che è, facendosi nulla nell'estremo di sé.

Rinunciando ad intervenire, il Padre si spoglia della sua potenza e si lascia esprimere dall'atto paradossale di un Dio che muore abbandonato da Dio. Ma proprio nell'atto di abbandonare il Figlio, il Padre si rivela come Amore assoluto, dono incondizionato di sé all'altro, e raggiunge così nell'abbandono vissuto dal Figlio la più alta espressione di sé in quanto Padre. Nel reciproco «farsi nulla» per amore, e del Figlio e del Padre, trova spazio la loro più profonda personale identità, il loro più profondo essere amore.

Conclusion **N**el completo
annientamento
vissuto da
Cristo sulla croce si

rivela l'essenza più pura della divinità, l'amore supremo, assoluto e gratuito di Dio. Il Crocifisso, pertanto, è la rivelazione suprema di

⁵³ S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio*, cit., p. 421.

⁵⁴ E. JÜNGER, *Dio mistero del mondo: per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia 1982, p. 429.

⁵⁵ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Paoline, Roma 1985, p. 52.

Dio Amore in quanto realizza in pienezza ciò che di più umano e divino c'è nell'amore, nel dono della vita. La vita e la morte di Gesù sono espressione dell'amore di Dio e manifestano il Dio dell'Amore, poiché l'iniziativa di tutto è di Dio, un'iniziativa di puro amore.

Dalla croce emerge perciò che la potenza di Dio è la sua estrema debolezza: Gesù si umilia, si annienta, si annichila affinché gli uomini si possano riconoscere in lui, l'Uomo perfetto⁵⁶.

Attraverso l'analisi di Mc 15,34 si è evidenziato che il vertice della manifestazione dell'amore del Padre si ha quando Gesù grida il suo abbandono. La Parola eterna di Dio sprofonda nel silenzio della morte in forza dell'amore portato fino al dono estremo di sé, per rendere visibile, per lasciare spazio alla «super -parola», quella dell'amore del Padre che «ha tanto amato il mondo da dare il Figlio suo Unigenito, affinché chiunque crede in lui, non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16).

In Gesù Crocifisso Dio assume fino in fondo ogni «perché» dell'uomo e dà una risposta non sottraendo il Figlio alla morte: Dio manifesta la sua capacità di «vuotarsi di se stesso» (cfr Fil 2,6); così il grido inaugura il mondo nuovo e la professione di fede del centurione ne è la risposta: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio» (Mc 15,39). Il Figlio dell'amore nel quale il Padre ha posto ogni compiacenza, il diletto, può adesso essere ascoltato attraverso quel forte grido di vittoria.

⁵⁶ L. CAZA, «Le relief que Marc a donné au cri de la croix», p. 190: «Le cri est langage du fils, dit la confession du centurion; il faut ajouter que le message du cri est redonné dans la parole du centurion. Au v 34, en Jésus, le Fils unique criant son abandon, ce qui est donné, c'est la présence de Dieu au gibet, c'est-à-dire au lieu le plus caractéristique des maudits de Dieu. Au v 39, dans le non-juif, chef du peloton d'exécution de Jésus qui dit sa confession de foi, c'est l'Esprit qui dit sa présence au lieu dit jusque-là maudit de Dieu. Par le Béni qui se fait malédiction, le maudit est fait bénédiction».

ENG

**THE GOD OF LOVE TO WHOM THE FORSAKEN
JESUS “CRIED OUT”**

Angela Maria Lupo cp

The culminating point of Divine revelation in the New Testament, the affirmation that “God is love” (1 Jo 4: 8.16), can be fully understood in the light of the cry of Jesus dying on the cross, which also means: “My God, why have you forsaken me?”. The eternal Word of God on the cross gives space to the “supreme Word”, that of the Father’s Love and, in the splendour of His weakness, Jesus manifests a new countenance of Love. From then onwards, all that may appear to be failure, weakness, absence of God, is a privileged area in which the Father can act, carrying out all that He carried out in His crucified Son.

sacra
scrittura
e
teologia

FRA

DIEU-AMOUR “CRIÉ” DE JÉSUS ABANDONNÉ

Angela Maria Lupo cp

Le point culminant de la révélation divine du NT, l’affirmation “Dieu est amour” (1Gv 4,8.16), se comprend pleinement à la lumière du cri de Jésus mourant qui signifie aussi “Mon Dieu, pourquoi m’as-tu abandonné?”. La Parole éternelle de Dieu sur la croix fait place à la “Super-parole”, celle de l’amour du Père et dans la splendeur de sa faiblesse, Jésus manifeste le nouveau visage de l’Amour. Dès lors tout se qui peu apparaitre comme faillite, faiblesse, non-Dieu, constitue l’espace privilégié d’où le Père peut agir en accomplissant tout ce qu’Il a réalisé en son Fils crucifié.

ESP

DIOS-AMOR “GRITADO” POR JESÚS ABANDONADO

Angela Maria Lupo, cp

El punto culminante de la revelación divina del NT, la afirmación “Dios es amor” (1Jn 4,8.16), se entiende plenamente a la luz del grito de Jesús moribundo que significa también “Dios mío, por qué te has abandonado?”. La Palabra eterna de Dios sobre la cruz deja

Dio-Amore
“gridato” da Gesù
abbandonato
251-270

espacio a la “super-palabra”, aquella del Amor del Padre; y, en el esplendor de su debilidad, Jesús manifiesta el rostro nuevo del Amor. Desde ahora todo lo que pueda aparecer como fracaso, debilidad, no-Dios, es el espacio privilegiado donde el Padre puede actuar obrando todo lo que ha obrado en el Hijo crucificado.

GOTT IST DIE LIEBE. “DER SCHREI” DES VERLASSENEN JESUS

GER

Angela Maria Lupo CP

Der Höhepunkt göttlicher Offenbarung im NT, der zusammengefasst ist in der Feststellung „Gott ist die Liebe“ (1Joh 4,8.16), kann in ihrem ganzen Bedeutungsgehalt nur im Licht des Aufschreis des sterbenden Jesus verstanden werden, der ja auch bedeutet „Mein Gott, warum hast Du Dich verlassen?“. Das ewige Wort Gottes macht am Kreuz dem “Über-Wort” Platz - dem Wort der Liebe des Vaters. Im Glanz seiner Schwäche offenbart Jesus das neue Antlitz der Liebe. Alles Scheitern, alle Schwäche oder alles, was als nicht-von-Gott erscheinen könnte, wird nun der bevorzugte Ort, an dem der Vater handeln kann und das vollzieht, was Er in Seinem gekreuzigten Sohn vollbracht hat.

BÓG-MIŁOŚĆ “WYKRZYCZANY” PRZEZ OPUSZCZONEGO JEZUSA

POL

Angela Maria Lupo, cp

Punkt kulminacyjnym Bożego objawienia w Nowym Testamencie, stwierdzenie “Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16), można zrozumieć we pełni w świetle krzyku konającego Jezusa, który oznacza też: “Boże mój, dlaczego opuściłeś siebie?”. Odwieczne Słowo Boga na krzyżu pozostawia przestrzeń dla “nad-słowa”, którego treścią jest miłość Ojca. W Chwale swej słabości Jezus ukazuje nowe oblicze miłości. Od tego czasu wszystko, co może zdawać się klęską, słabością, nie-Bogiem, jest uprzywilejowaną przestrzenią, w której Ojciec może działać dokonując wszystkiego, czego dokonał ukrzyżowany Syn.

di MARIO COLLU C.O.

L'articolo deriva da un lavoro più grande sull'analisi letteraria di 1 Cor 13,4-7. Dando uno sguardo profondo a 1 Cor 13,4-7 nell'immediato contesto del c.13 e nel contesto più largo dei cc.12-14 si può capire che Paolo ha a che fare con i Corinti assai divisi a proposito dei doni spirituali. Il c.13 di Paolo sull'amore è veramente l'antidoto a questa divisione e contesa. Alcuni dei verbi usati da Paolo per descrivere la pratica dell'amore sono in realtà degli hapax legomena, che Paolo forse usa per adattarli specificatamente alla situazione di Corinto. Dentro questo contesto, l'amore di Dio rivelato in Cristo è ciò che guarisce tutte le divisioni e ci permette di vedere le nostre differenze, non come punti di contesa, ma invece come doni. L'obiettivo di questo articolo è di contribuire in modo originale a mostrare come il concetto paolino di agape è personificato come Dio e indissolubilmente connesso all'amore del prossimo. Alla luce di ciò, l'amore è, in verità, "la strada più eccellente" (1 Cor 12,31), quella che supera tutti gli altri doni in qualità e natura.

L'AGAPE IN PAOLO

1. Etimologia e fonti

Nel greco classico il verbo *agapáo* (ἀγαπάω), di etimologia sconosciuta, significa accogliere con affetto un ragazzo o un ospite ed è vicino a *philéō* (φιλέω), ma più espressivo. Indica, infatti, l'amore di protezione, di cura, di benevolenza, piuttosto che di passione. Quando si tratta di un oggetto, ha il senso di desiderare, amare. Il sostantivo derivato *agápe* (ἀγάπη) appare poco prima dell'era cristiana e si trova

L'Agape in Paolo
271-294

solo nei LXX e nel Nuovo Testamento, dove indica l'amore di Dio per l'uomo e dell'uomo per Dio¹.

Il termine *agápe/ἀγάπη* si trova diciotto volte nella Bibbia greca dei LXX e corrisponde sempre al sostantivo ebraico *°ah|vâ (אהבה)*². Il verbo *agapáô/ἀγαπάω* è più frequente (259 volte) e traduce sempre il verbo ebraico *°hav (אהב)*. Probabilmente i traduttori hanno preferito questo gruppo lessicale a quello di *eráô/erôs (ἐράω/έρως)* - testimoniato solo due volte nei LXX (Est 2,17 e Pr 4,6) e inesistente nel Nuovo Testamento – oltre a *philéô/philía (φιλέω/φιλία)*, perché esprimono un amore semplice senza passionalità³.

I termini *agapáô/ἀγαπάω* (143 volte nel Nuovo Testamento, di cui 34 in Paolo), *agápe/ἀγάπη* (116 volte nel Nuovo Testamento, di cui 75 in Paolo), *agapêtós/ἀγαπητός* (61 volte nel Nuovo Testamento, di cui 27 in Paolo) si trovano in quasi tutti gli scritti del Nuovo Testamento (320 volte nel Nuovo Testamento, di cui 170 in Paolo) ed esprimono l'amore personale per Dio o per il prossimo. La maggior presenza dei tre vocaboli si trova nella letteratura giovannea (1Gv: 52 volte; Gv: 50 volte) e in Paolo (Rm: 24 volte; Ef: 22 volte; 1Cor: 20 volte; 2Cor: 15 volte; Col: 1 1 volte; 1Ts: 8 volte; Fm: 5 volte; 1Tm 6 volte; 2Tm: 6 volte; 2Ts: 5 volte; Tt: 1 volta).

2. L'agápe in Paolo

Ci soffermeremo, innanzitutto, sui testi paolini in cui l'*agápe* è messa in relazione con la fede e la speranza, per poi analizzare l'idea *diagápe* nelle lettere proto-paoline, seguendone, in linea di massima, l'ordine cronologico: 1T essalonicesi, 1-2Corinzi, Filippesi, Filemone, Galati e Romani.

¹ P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1999, ad vocem; L. R. OCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società Editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1971; ad vocem; H. G. LIDDELL - R. SCOTT - H. S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940⁹ (rist. 1989), ad vocem.

² 2Sam 13,15; Eccle 9,1.6; Ct 2,4.5.7; 3.5.10; 5,8; 7,7; 8,4.6.7; Sap 3,9; 6,17.18; Ger 2,2.

³ Cf G. SCHNEIDER, «ἀγάπη», in H. B. ALZ - G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I/II, Paideia, Brescia 1995, 1998 (ed. it. a cura di O. Soffritti).

2.1 La fede, la speranza e l'agápe

È solo Paolo, in tutto il Nuovo Testamento, a parlare di queste tre virtù, strettamente unite tra loro (1T s 1,3; 5,8-10; 1Cor 13,13, Col 1,4-5; Gal 5,5-6; Rm 5,1-5; Ef 1,15-18; cf Eb 10,22-24)⁴.

Nella Prima Lettera ai Tessalonicesi, che è il documento più antico non solo della teologia paolina ma della chiesa primitiva, le tre virtù teologali, oltre ad essere termini chiave nella suddivisione globale della lettera⁵, sono anche richiamate unitariamente sia all'inizio sia alla conclusione (1T s 1,3; 5,8-10). Nel ringraziamento, Paolo ricorda incessantemente nella preghiera «l'operosità della vostra *fede*, la fatica della vostra *carità* (τοῦ κόπου τῆς ἀγάπης) e la fermezza della vostra *speranza* nel Signore nostro Gesù Cristo, davanti a Dio e Padre nostro» (1T s 1,3). Quasi in forma d'inclusione, le tre virtù sono ancora rievocate alla fine della lettera in un contesto escatologico. Esse sono chiamate a proteggere la vita cristiana, come un buon soldato, la propria vita: «Noi invece, che apparteniamo al giorno, siamo sobri, vestiti con la corazza della *fede* e della *carità* (θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης), e avendo come elmo la *speranza* della salvezza» (1Ts 5,8-10).

Nella 1Corinzi incontriamo il riferimento congiunto alle tre virtù teologali nel contesto della discussione sui «carismi» (1Cor 12-14). Paolo, dopo aver esortato i Corinzi ad aspirare ai carismi più grandi ed egli gli indicherà una via migliore di tutte (1Cor 12,31), tesse l'elogio della carità, che termina con le seguenti parole: «Ora dunque rimangono queste tre cose: la *fede*, la *speranza* e la *carità* (ἀγάπη). Ma la più grande di tutte è la carità!» (1Cor 13,13). Le tre virtù teologali sono considerate il fondamento della vita cristiana. Di queste, la carità è la più importante, perché «non avrà mai fine» (1Cor 13,8).

⁴ Sulla relazione tra le tre virtù paoline e i quattro principi — fede, verità, amore (ἐρὸς/ἔρωσ) e speranza — che il polemistà anticristiano Porfirio (233-305 d.C.) stabilisce nel rapporto tra l'uomo e Dio, vedi, A. R. SODANO, «Appendice II. Porfirio, Lettera a Marcella, 24,5-11 e Paolo, 1Cor. 13», in *Porfirio. Vangelo di un pagano*, Presentazione di G. Reale, Introduzione, traduzione e apparati di A. R. Sodano, Bompiani, Milano 2006, 117-126. V ed. anche M. F. COLLU, *Vita cristiana e salvezza. Aspetti biblici*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 64-66.

⁵ Cf J. BECKER, *Paolo. L'apostolo dei popoli*, Queriniana, Brescia 1996 (ed. ted. 1989), 135-144, per il quale «a ciascuno di questi termini chiave sono rapportate due sezioni (fede: 1T s 1,2-2,16; 2,17-3,13; amore: 1T s 4,1-12; 5,12-24; speranza: 1Ts 4,13-18; 5,1-11)», 135s.

Nella Lettera ai Colossesi, infine, Paolo mette in risalto l'aspetto ecclesiale delle tre virtù. Egli ringrazia Dio, «Padre del Signore nostro Gesù Cristo, continuamente pregando per voi, avendo avuto notizie della vostra *fede* in Cristo Gesù e della *carità* che avete verso tutti i santi a causa della *speranza* che vi attende nei cieli» (Col 1,4).

Nei quattro passi sopra citati, le tre virtù sono chiaramente collegate tra loro. Nei brani seguenti, invece, lo sono soltanto in modo implicito.

Nella lettera ai Galati, Paolo evidenzia maggiormente la fede, anche se è per mezzo della carità che la fede può manifestarsi: «Quanto a noi, per lo Spirito, in forza della *fede*, attendiamo fermamente la *giustizia sperata*. Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la *fede* che si rende operosa per mezzo della *carità*» (Gal 5,5-6: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη).

In Romani, invece, è messa maggiormente in risalto la speranza. Questa, tuttavia, si fonda sull'amore di Dio, che è riversato nel cuore dei credenti per mezzo dello Spirito Santo:

«Giustificati dunque per *fede*, noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo. Per mezzo di lui abbiamo anche, mediante la *fede*, l'accesso a questa grazia nella quale ci troviamo e ci vantiamo, saldi nella *speranza* della gloria di Dio. E non solo: ci vantiamo anche nelle tribolazioni, sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la *speranza*. La *speranza* poi non delude, perché l'*amore* di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,1-5).

In Efesini è sempre la speranza a essere evidenziata:

«Perciò anch'io, avendo avuto notizia della vostra *fede* nel Signore Gesù e dell'*amore* che avete verso tutti i santi, continuamente rendo grazie per voi ricordandovi nelle mie preghiere, affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una profonda conoscenza di lui; illumini gli occhi del vostro cuore per farvi comprendere a quale *speranza* vi ha chiamati, quale tesoro di gloria racchiude la sua eredità fra i santi e qual è la straordinaria grandezza della sua potenza verso di noi, che crediamo, secondo l'efficacia della sua forza e del suo vigore» (Ef 1,15-19)⁶.

⁶ Alle lettere paoline aggiungiamo, infine, il riferimento che incontriamo nella Lettera agli Ebrei 10,22-24, dove è ancora la speranza a essere enfatizzata: «Accostiamoci con cuore sincero, nella pienezza della *fede*, con i cuori

In tutti questi passi le tre virtù, pur con ordine e sottolineature differenti, sono chiamate a dialogare tra loro. Sono, dunque, la *fede*, la *speranza* e la *carità* i doni escatologici che ora rimangono (1Cor 13,13). La sottomissione, tuttavia, della fede e della speranza alla carità è formulata chiaramente da Paolo sia nella 1Corinzi — «La carità [...] tutto crede, tutto spera» (1Cor 13,7). «Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità!» (1Cor 13,13) — che nella lettera ai Galati: «Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la *fede* che si rende operosa per mezzo della *carità*» (Gal 5,6)⁷.

2.2 L'agápe nella 1 Tessalonesi

La prima parte della 1T tessalonesi (1Ts 1-3) è caratterizzata, oltre che dal ricordo dell'evangelizzazione a Filippi e Tessalonica (1Ts 2,1-12), da un triplice ringraziamento (1T s 1,2; 2,13, 3,9): a) per la fede, la speranza e la carità (1T s 1,2-3); b) per l'accoglienza del vangelo come parola di Dio (1Ts 2,13-16); c) per le buone notizie portate da Timoteo (1Ts 3,6-10). L'*agápe* è menzionata nel primo e nel terzo ringraziamento (1T s 1,3; 3,6.12). Abbiamo già avuto modo di rilevare come il primo *ringraziamento* (1Ts 1,2-2,12) è motivato dal ricordo di Paolo della *fede* operosa, dell'*agápe* impegnativa (1Ts 1,3) e della *speranza* paziente dei Tessalonesi. L'*agápe* dei Tessalonesi è contrassegnata dallo sforzo (κόπου). Essi, infatti, accogliendo il vangelo in mezzo a grandi tribolazioni

purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura. Manteniamo senza vacillare la professione della nostra *speranza*, perché è degno di fede colui che ha promesso. Prestiamo attenzione gli uni agli altri, per stimolarci a vicenda nella *carità* e nelle opere buone» (Eb 10,22-24).

⁷ Sui vari aspetti e sviluppi storico-teologici delle tre virtù teologali, con piste bibliografiche per la ricerca, vedi D. VITALI (a cura), *Le virtù teologali. La via cristiana nella fede, speranza e carità*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2005. Per l'aspetto biblico cf U. VANNI, «La triade paolina fede – speranza – amore», in IDEM, 79-112; H. S CHLIER, *Per la vita cristiana: fede, speranza, carità. Meditazioni bibliche*, Morcelliana, Brescia 1975 (or. ted. 1971). Una «miscelanea tra filosofia, teologia e letteratura» è, invece, il testo di G. RAVASI, *Ritorno alle virtù. La riscoperta di uno stile di vita*, Mondadori, Milano 2005.

(1Ts 1,6) sono diventati amati/eletti da Dio (1,4: ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ), imitatori di Paolo e del Signore (1Ts 1,6), modello dei credenti della Macedonia e dell'Acaia (1Ts 1,7).

Paolo, poi, ricorda gli inizi della sua opera evangelizzatrice in Macedonia: le sofferenze subite a Filippi (1Ts 2,2) e le fatiche affrontate a Tessalonica (1Ts 2,9). Non solamente si è comportato in modo «santo, giusto e irreprensibile» (1Ts 2,10), ma è stato amorevole con loro come fa una madre con la sua creatura (1Ts 2,7), come fa un padre con i suoi figli (1Ts 2,11). «Così, affezionati a voi, avremmo desiderato trasmettervi non solo il vangelo di Dio, ma la nostra stessa vita, perché ci siete diventati cari» (1Ts 1,8: διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε).

Le difficoltà che la comunità sta attraversando lo preoccupano profondamente (1Ts 3,7). Non potendo recarsi da loro personalmente, perché Satana glielo ha impedito (1Ts 2,18), invia allora Timoteo, per confermarli e consolarli nella fede (1Ts 3,2). Il *terzo ringraziamento* (1Ts 3,6-13) è motivato dalle buone notizie circa la loro *fede*, la loro *carità* e il loro continuo ricordo di lui (1Ts 3,6), che il rientro di Timoteo gli ha portato.

Nella seconda parte della lettera abbiamo due brani esortativi iniziali (1Ts 4,1-8; 4,9-12), due istruzioni centrali (1Ts 4,13-19, 5,1-11) e due esortazioni finali (1Ts 5,12-13; 5,14-22)⁸.

Nella *seconda esortazione* (1Ts 4,9-12) Paolo chiede loro di crescere sempre più nell'amore fraterno (1Ts 4,9: φιλαδελφία) e di lavorare in pace con le proprie mani, senza dipendere da nessuno (1Ts 4,12). La *philadelphía* è ciò che deve qualificare i rapporti reciproci dentro la comunità cristiana (cf Rm 12,10; At 4,32-35).

La *seconda istruzione* (1Ts 5,1-11) riguarda «i tempi e i momenti» della venuta del «giorno del Signore» (1Ts 5,1-2). Esso verrà d'improvviso, come un ladro di notte. I credenti, tuttavia, come figli del giorno (1Ts 5,4), non si faranno sorprendere, ma resteranno svegli e saranno sobri, «rivestiti con la corazza della *fede* e della *carità*, avendo per elmo la *speranza* della salvezza» (1Ts 5,8).

L'ultimo accenno all'*agápe* si trova nell'*esortazione* (1Ts 5,12-13) al rispetto per i responsabili della comunità e all'amore reciproco.

⁸ Cf G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo. Abbozzi in forma epistolare*, EDB, Bologna 1999, 22s.

Per concludere, nella 1 Tessalonicesi il tema dell'*agápe* è inserito dentro quello della chiamata/elezione a vivere nella fede e nella speranza (1Ts 1,3; 5,8), ha una dimensione prevalentemente antropologica, richiede fatica (1Ts 1,3), ha bisogno non solo di crescere (1Ts 3,12; 4,9), ma anche di essere difesa (1Ts 5,8).

2.3 L'*agápe* nella 1Corinzi: Cristo crocifisso

In Paolo il tema dell'amore occupa un posto centrale, com'è confermato anche dalla frequenza dei due termini *agápe*\amore (75 occorrenze su 116 in tutto il NT) e *agapáō*\amare (44 su 143)⁹. Questa centralità dell'amore è, particolarmente evidente nei capitoli 12-14 della 1Corinzi, dove l'apostolo parla della natura e molteplicità dei carismi (1Cor 12), e del loro esercizio nell'assemblea (1Cor 14), che deve essere sempre informato dall'*agápe* (1Cor 13). Al centro, quindi, del dibattito sui carismi troviamo l'illustrazione del «dono maggiore», «la via per eccellenza» (1Cor 12,31): quella dell'*agápe*. La fede della comunità si esprime, quindi, per mezzo dell'*agápe* (Gal 5,6), la quale è la «pienezza della legge» (Rm 13,10), «il vincolo della perfezione» (Col 3,14).

Se — come siamo convinti — la sor gente della teologia paolina è Cristo crocifisso, è, però, l'*agápe* che tutto muove, come, a volte, è evidenziato (cf 1Cor 8,1; 16,14), e sempre presupposto¹⁰. Nella

⁹ La maggior concentrazione del termine *agápe*\ἀγάπη si incontra nella 1Gv (18 occorrenze), seguita dalla 1Cor (14 occorrenze), Ef (10 occorrenze), Rm e 2Cor (9 occorrenze). Per il verbo *agapáō*\ἀγαπάω, la 1Gv (28 occorrenze) viene subito dopo il quarto vangelo (37 occorrenze), seguono Luca (13), Efesini (10), Romani (8).

¹⁰ Cf 1Cor 1,21: «Si compiacque (*eudókēsen*\εὐδόκησεν) Dio di salvare i credenti per mezzo della stoltezza della predicazione». Il verbo *eudokéo*\εὐδοκέω deriva probabilmente da *eu*\εὖ (buono) e *dokéo*\δοκέω (ritengo, sembro) e significa *trovare buono, essere ben disposto, volere, aderire, accondiscendere, compiacersi*. È un verbo di volontà che, però, sottolinea la volontà affettuosa, benigna, compiaciuta, sì che spesso può essere tradotto con *gradire, preferire*. L'*eudokía*\εὐδοκία di Dio interviene, perché il mondo non è stato capace, o forse meglio, non ha voluto *conoscere-riconoscerlo* per mezzo della sapienza. L'intervento di Dio, che ha come scopo la 'salvezza' dei credenti, si attua allora in antitesi alla stessa sapienza. L'aoristo indicativo (passato remoto) *eudókēsen*\εὐδόκησεν esprime un'azione puntuale nel passato e, quindi, rileva la libera e amorosa volontà salvifica divina realizzata in Cristo crocifisso.

1Corinzi il termine appare solo poche volte al di fuori del capitolo 13 (1Cor 4,21; 8,1; 14,1; 16,14.24). L'amore di Dio manifestato in Cristo crocifisso è, tuttavia, il presupposto necessario per comprendere il pensiero paolino. L'uso assoluto e personificato dell'*agápe* nel capitolo 13 — senza alcuna specificazione teologica o cristologica — non può, quindi, farci dimenticare sia il contesto immediato della lettera¹¹, cui è essenzialmente funzionale, sia quello più ampio di tutta la teologia paolina, che ne determinano la natura.

L'*agápe*, quindi, per Paolo, non è un semplice concetto, nello stile della filosofia platonico-ellenistica, ma una persona: Cristo crocifisso. Quando egli, infatti, parla di *agápe*, ha sempre presente l'evento storico del Calvario. Tutta l'argomentazione sui doni carismatici dei capitoli 12-14 della 1Corinzi ci sembra sia orientata a far loro capire la necessità di non fermarsi agli aspetti esteriori della fede, ma di arrivare al suo «fondamento»: l'amore di Dio, rivelato nella croce di Cristo, senza il quale il corpo della chiesa si dissolve. Trattando del problema delle divisioni (1Cor 1-4), Paolo aveva paragonato la chiesa al «campo» di Dio, in cui è seminato il vangelo, all'«edificio» di Dio (1Cor 3,9), il cui fondamento è Cristo Gesù (1Cor 3,11), al «tempio» di Dio, in cui abita lo Spirito (1Cor 3,16.19), immagini tutte che servono a richiamare i Corinzi al dovere dell'unità (1Cor 1,10; 4,6), dell'altruismo e della solidarietà (1Cor 8,1-3.28-33; 10,24.29.33). La chiesa fondata dall'amore e sull'amore, continua a edificarsi nell'amore (1Cor 8,1: «L'amore edifica»).

2.3.1 Solo l'*agápe* edifica e unisce

La metafora del «corpo», che Paolo usa in 1Cor 12,12-31, ha la funzione di edificare e mantenere unita la comunità attraverso l'*agápe* (1Cor 13). Egli sembra abbia presente, anche nel capitolo 13, l'immagine del corpo, quando descrive, in negativo (1Cor 13,1-3.4b-6a), ciò che impedisce la costruzione della comunità e, in positivo (1Cor 13,4a.7), ciò che, invece, fonda e unisce le varie membra

¹¹ Tutta l'argomentazione della 1Corinzi ci sembra fondata sulla «parola della croce» (1Cor 1,18) attraverso la quale Dio manifesta la sua graziosa benevolenza nei confronti di coloro che lo accolgono nella fede.

del corpo ecclesiale. I Corinzi sono stati battezzati in un solo Spirito per formare un solo corpo (1Cor 12,13). Essi sono, inoltre, un solo corpo perché tutti partecipano dell'unico pane (1Cor 10,17). Cristo è il capo (1Cor 11,3; cf Col 1,18; Ef 15-16; 5,23), i credenti sono le sue membra (1Cor 12,12.27). Le divisioni nel corpo non sono ammesse, perché Cristo non può essere diviso, ma appartiene a tutti (1Cor 1,13) e tutte le membra sono necessarie per il funzionamento di tutto l'organismo. I differenti «carismi» sono, quindi, ordinati al «bene comune» (1Cor 12,7; cf 6,12 e 10,23) e all'edificazione della comunità. La presenza abbondante di questi nella comunità (1Cor 1,7), tuttavia, invece di unire i Corinzi in un solo corpo, li ha divisi in partiti. Solo la carità può ora riannodare i legami e riportare all'unità tutte le membra¹².

2.3.2 *Necessità e natura dell'agápe (1Cor 13)*

Paolo, perciò, in 1Cor 13, parla innanzitutto della necessità dell'amore (1Cor 13,1-3)¹³. Lo descrive, poi, attraverso la contemplazione delle sue operazioni (1Cor 13,4-7). Infine, volgendo lo sguardo all'eterno futuro, ne afferma la sua perfezione ed eternità (1Cor 13,8-13). Tutta la pericope è, quindi, orientata verso la dimensione escatologica, quando, insieme all'eterno presente, anche gli altri carismi passeranno, mentre l'amore rimarrà per sempre. Rileviamo, ancora una volta, come l'amore di cui Paolo discorre non è una idea o un vago sentimento, ma una sapienza misteriosa, preordinata da Dio prima dei secoli (1Cor 2,7), che è identificata con la persona di Cristo crocifisso, «il Signore della Gloria» (1Cor 2,8). Il suo amore, non solo è prima dei secoli, ma è anche già ora all'opera in quelli che lo amano (1Cor 2,9), nutrendo, per mezzo dello Spirito (1Cor 2,10), la loro fede e la loro speranza (1Cor 13,7)¹⁴, nell'attesa di

¹² Cf GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alle Lettere di S. Paolo ai Corinti*, II, Omelia XXII,3.

¹³ I versetti 13,4-7 possono essere interpretati come regole di discernimento dell'amore cristiano, perché fondate sul modo di comportarsi di Dio e di Cristo (cf Rm 2,4.8; 4,7-8; 9,22; 11,22; 15,1-6; Fil 2,4; 1Cor 10,24), che i Corinzi devono imitare (1Cor 11,1; Ef 5,11).

¹⁴ È sotto l'influsso dello Spirito, infatti, che la speranza è vivificata dalla fede e la fede, a sua volta, opera mediante l'amore (Gal 5,5-6).

poter conoscere perfettamente, come anch'io sono conosciuto (1Cor 12,12). L'esortazione a «ricercare l'amore» (1Cor 14,1), con la quale inizia la nuova sezione, è, per questo, quanto mai concreta e opportuna.

2.3.3 Conoscenza e agápe (1Cor 8,1)

Per Paolo non è sufficiente possedere la conoscenza (1Cor 8,1: γνῶσις), bisogna, anche, imparare come conoscere (1Cor 8,2). Il criterio per misurare l'autentica conoscenza è l'amore, e di conseguenza, anche se avessi «tutta la scienza» (1Cor 13,2: πᾶσαν τὴν γνῶσιν), ma non avessi la carità, non sono nulla. A differenza della fede, della speranza e della carità la conoscenza è imperfetta (1Cor 13,9.12: ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν) e, unitamente ad altri doni transitori, destinata a cessare (1Cor 13,8). Il mio conoscere è solo un riflesso del mio essere stato conosciuto da Dio (1Cor 13,12: ἐπεγνώσθημ; cf Gal 4,9: «Ora invece che avete conosciuto Dio, anzi da lui siete stati conosciuti»), cioè della mia *elezione* (Nm 16,15; 2Tm 2,19: «*Il Signore conosce quelli che sono suoi*»; cf Mt 7,23; 1Cor 8,3; 13,12; Gal 4,9; Rm 11,33-34). Il passivo «essere conosciuto (γνωσθῆναι), che incontriamo in questi passi, denota certamente lo stesso concetto che di solito è espresso con la chiamata/elezione (κλήσις/ἐκλογή)¹⁵. La conoscenza diretta di Dio è, infatti, una realtà escatologica (1Cor 13,12: «allora invece vedremo faccia a faccia/ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον»). Nell'età presente, per conoscere Dio, all'uomo rimane solo l'amore (1Cor 8,3: «Chi invece ama Dio, è da lui conosciuto»). I cristiani, quindi, per mezzo della fede e grazie allo Spirito (Ef 3,16-17), sono esortati a conoscere l'amore di Cristo, che trascende ogni conoscenza (Ef 3,19). Paolo, per conoscere Cristo (Fil 3,8) e la potenza della sua risurrezione (Fil 3,10a; cf anche 3,9 in cui conoscere Cristo è interpretato come «essere trovato in lui»), ha accettato di perdere tutto (Fil 3,8), così che per mezzo di lui si diffuse nel mondo intero il profumo della sua conoscenza (2Cor 2,14).

¹⁵ Cf R. BULTMANN, «γινώσκω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II, a cura di F. Montanini - G. Scarpata - O. Soffritti, Paideia, Brescia 1966 (or. ted. 1933 e 1935), 506.

Paolo, perciò, contrappone la sapienza della croce (1Cor 1,18.21-24) a quella del mondo (1Cor 1,19-20), perché la conoscenza di Dio alla quale il credente perviene, più che una conoscenza intellettuale, è una conoscenza d'amore (1Cor 8,1)¹⁶, come risposta all'amore di Dio, rivelato nella croce di Cristo. Il verbo principale «si compiaque» (1Cor 1,21: εὐδόκησεν), fra tutti i termini che esprimono l'atto della scelta, è quello che rende più intensamente il sentimento d'amore, che Dio manifesta per coloro che accolgono la stoltezza della croce di Cristo¹⁷.

Riassumendo, possiamo affermare che nella 1Corinzi Paolo inserisce il tema dell' *agápe* dentro quello della teologia della croce. L'*agápe*, infatti, non è un semplice sentimento di benevolenza, ma la persona di Cristo crocifisso, consegnato alla morte «per noi» (1Cor 1,13; 11,24; 15,3).

2.4 L'agápe nella 2Corinzi

Nella 2Corinzi Paolo difende il suo ministero apostolico dagli attacchi dei suoi avversari. Nella *narrazione* di 2Cor 1,12-2,13 richiama i fatti passati: la seconda visita alla comunità di Corinto, l'offesa ricevuta, la lettera delle lacrime. Dopo essersi appellato alla testimonianza della sua coscienza (2Cor 1,12-22: Il Cristo che hanno predicato lui, Silvano e Timoteo non è allo stesso tempo sì e no, ma solo sì), spiega il motivo del cambiamento del suo progetto di tornare da loro (2Cor 1,15). È stato «per risparmiarli», perché nella sua visita precedente è stato gravemente offeso (2Cor 1,23-2,3). Ha scritto, invece, una lettera «tra molte lacrime», non per rattristarli, ma per far loro conoscere la sua *agápe* (2Cor 2,4). Ora che

¹⁶ Per il rapporto tra 'fede - conoscenza' e 'fede - amore' vedi R. BULTMANN, «πιστεύω, πίστις, πιστός», X, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di F. Montanini - G. Scarpat - O. Soffritti, Paideia, Brescia 1975 (ed. ted. 1969), 483-488.

¹⁷ Cf G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria*, S.E.I., Torino 1950, vol. II, 93; G. S. CHRENK, «εὐδοκέω», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, III, a cura di F. Montanini - G. Scarpat - O. Soffritti, Paideia, Brescia 1967 (ed. ted. 1933 e 1935), 1144. Nella LXX traduce, per lo più, il verbo פָּרַח' (פָּרַח') 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.

la riconciliazione è avvenuta con il castigo dell'offensore, Paolo esorta i Corinzi a far prevalere anche nei suoi riguardi l'*agápe*, per non farlo cadere in balia di Satana (2Cor 2,5-11).

La dimensione antropologica dell'*agápe* ha per Paolo il suo fondamento nell'*agápe* di Cristo, il quale «è morto per tutti» (2Cor 5,14; cf Rm 8,32) e questo «costringe» (2Cor 5,14) i credenti a non vivere più per se stessi, ma per colui che «è morto ed è risuscitato» per loro (2Cor 5,15; cf Ef 5,2). Più avanti — alludendo certamente all'ignominia della croce — afferma: «Colui che non ha conosciuto peccato, egli lo ha fatto diventare peccato per noi, affinché noi potessimo diventare giustizia di Dio in lui» (2Cor 5,21; cf anche i passi paralleli di Rm 8,3-4 e Gal 3,13). Tutto ciò — l'azione di Dio in Cristo e la risposta dei credenti — è frutto di «costrizione amorosa». Dio, al fine di riconciliare a sé il mondo, rivela nella croce di Cristo il suo amore fino all'estremo. Paolo, quindi, «spinto dall'amore di Cristo» sente, allora, la necessità di esortare tutti a lasciarsi riconciliare con Dio (2Cor 5,20). Egli, infatti, aveva già scritto ai Corinzi: «Non è per me un vanto evangelizzare, ma una necessità che mi si impone: guai a me se non evangelizzo!» (1Cor 9,16). La successiva descrizione del suo ministero (2Cor 6,4-10) è caratterizzata da molteplici sofferenze apostoliche, ma anche da numerose virtù tra le quali è evidenziata «*l'agápe sincera*» (2Cor 6,6). Il lungo elenco termina con l'esortazione rivolta ai Corinzi di contraccambiare il suo amore, aprendo il loro cuore (2Cor 6,11-13; 7,2-4). È ciò che Paolo chiede ai Corinzi anche nella sua nuova apologia (2Cor 11,1-12,13), che si presenta come un discorso «stolto» (2Cor 11,1). La causa di questa follia è una specie di «gelosia divina» (2Cor 11,2) che egli ha per loro, avendoli promessi, quale vergine casta, a un unico sposo, Cristo. Vantandosi, poi, della sua indipendenza economica (2Cor 11,7-11), avendo accettato aiuti solo dalla Macedonia, si chiede retoricamente: «Perché? Forse perché non vi amo? Lo sa Dio!» (2Cor 11,11). Questo lo fa e lo farà ancora, per togliere ogni pretesto ai «falsi apostoli, operai fraudolenti», emissari di Satana, che si mascherano come angeli di luce e ministri di giustizia (11,12-15). Avviandosi alla conclusione di tutta la lettera (12,14-13,10), Paolo chiede ancora retoricamente ai Corinzi: «Se vi amo più intensamente, dovrei essere riamato di meno» (2Cor 12,15).

Il tema dell'*agápe* è presente ancora in 2Cor 8-9, che tratta della colletta organizzata per la chiesa di Gerusalemme. Egli invia Tito e due collaboratori per completare l'opera, che Tito stesso aveva cominciato (2Cor 8,6.16-24), esortando ripetutamente i Corinzi a

donare «non con tristezza né per forza, perché Dio ama chi dona con gioia» (2Cor 9,7; cf 8,7.8.24).

Nell'*epilogo* (2Cor 13,11-13), Paolo *esorta* alla gioia (cf Fil 2,18; 3,1; 4,4), a cercare la perfezione, a incoraggiarsi, ad avere lo stesso sentire (cf Fil 2,2; 2,5; 4,2), a vivere in pace, affinché il Dio dell'*agápe* e della pace sia con loro (2Cor 13,11).

Il *saluto* vicendevole prevede anche il bacio santo (2Cor 13,12), mentre la *benedizione* finale è trinitaria: «La grazia (ἡ χάρις) del Signore Gesù Cristo, l'*agápe* (ἡ ἀγάπη) di Dio e la comunione (ἡ κοινωνία) dello Spirito Santo siano con tutti voi» (2Cor 13,13).

In sintesi, nella 2Corinzi l'*agápe* ha una dimensione principalmente antropologica, a momenti molto personale, perché Paolo chiede ai Corinzi il contraccambio del suo amore geloso per loro (2Cor 11,2) e si lamenta perché nel loro cuore si sente alle strette (2Cor 6,12). La dimensione teologica dell'*agápe*, tuttavia, è espressa in alcune formule pregnanti, che giustificano e fondano la dimensione antropologica. L'affermazione centrale di tutta la sua argomentazione cristologica (2Cor 5,11-6,13; 7,2-4) - «L'amore del Cristo, infatti, ci possiede» (2Cor 5,14) - evidenzia la costrizione amorosa di Dio, nello stile degli antichi profeti (cf Os 2,16-22; 11,1-9; Am 3,8; 7,14-15; Gn 3; Ger 1,5-8; 20,9). Nelle raccomandazioni e saluti conclusivi Dio è chiamato «il Dio dell'*agápe* e della pace» (2Cor 13,12), mentre il saluto trinitario augura che «l'*agápe* di Dio» sia con tutti loro insieme alla grazia di Cristo e alla comunione dello Spirito Santo (2Cor 13,13).

2.5 L'*agápe* nella lettera ai Filippesi

Nella lettera ai Filippesi, Paolo accenna all'*agápe* solo quattro volte (Fil 1,9.16; 2,1.2), ma tutta la lettera è carica di espressioni trabordanti di amore per Cristo e per i suoi figli (cf il titolo di *agape-tói* in Fil 2,12; 4,1).

Nell'esordio, dopo aver affermato di amarli (ἐπιποθῶ) nelle viscere di Cristo Gesù (Fil 1,8)¹⁸, l'apostolo prega affinché la loro

¹⁸ Il termine σπλάγχνον — associato in Fil 2,1 e Col 3,12 al suo equivalente οἰκτιρμός — traduce l'ebraico בֶּטֶן, *bethen* (ventre, utero; cf Pr 26,22) e רַחֲמִים *rach mîm* (misericordie; plurale di רַחֵם *rechem* = utero; cf Pr 12,10). Ambedue i sostantivi denotano l'aspetto materno e viscerale dell'amore di Dio.

agápe cresca in conoscenza e ogni discernimento (Fil 1,9). Al contrario della 1Corinzi, dove l' *agápe* è contrapposta alla conoscenza (cf 1Cor 8,1), in Filippesi essa è una sua dimensione essenziale, insieme alla crescita e al discernimento (Fil 1,9).

Una delle proprietà dell' *agápe* è, quindi, il dinamismo. Essa deve, infatti, crescere in conoscenza e intelligenza al fine di poter discernere le cose migliori, per essere puri, irreprensibili e ricolmi di frutti di giustizia per mezzo di Gesù Cristo, in vista del suo giorno (Fil 1,10-11). La prospettiva paolina è sempre quella escatologica, già introdotta all'inizio del ringraziamento (Fil 1,6) e ora ripresa (Fil 1,10). Tutto deve essere fatto in vista di Cristo o del vangelo (Fil 1,5.6.10), nelle sue viscere materne (Fil 1,8-9), per mezzo suo e a gloria di Dio (Fil 1,11). L'agire morale cristiano scaturisce, quindi, dall' *agápe*, che è nelle viscere di Gesù Cristo, in esso si sviluppa, in esso rimane e a esso è finalizzato.

Se i Filippesi si trovano tutti nel cuore di Paolo e di conseguenza anche nelle viscere di Cristo Gesù, alcuni credenti, per di più anche evangelizzatori, non lo sono. Essi, infatti, proclamano il vangelo non per *agápe*, ma per invidia e spirito di contesa (Fil 1,15), pensando di aggiungere dolore alle sue catene (Fil 1,17). È, quindi, possibile, predicare lo stesso vangelo, ma non essere nelle viscere di Cristo, perché non si agisce per amore, ma con intenzioni non pure (Fil 1,17), al fine di rompere la comunione ecclesiale. Il parallelo con la comunità divisa di Corinto a causa dei predicatori del vangelo — salvo i diversi contesti — è evidente (1Cor 1-4).

Molti pensano che anche le quattro dimensioni fondamentali dell'esistenza cristiana — la consolazione in Cristo, il conforto dell' *agápe* (Fil 2,1), la comunione degli spiriti, le viscere e misericordie — che Paolo riconosce già esistenti nella comunità di Filippi e che fondano l'esortazione a completare la sua gioia, abbiano una dimensione antropologica. Sembra, tuttavia, che non si possa escludere anche la dimensione cristologica¹⁹. L'incoraggiamento\consolazione che proviene dall' *agápe* (genitivo di origine) o s'identifica con la stessa *agápe* (genitivo soggetto) è una *dýnamis* che solo Cristo può dare in vista dell'edificazione della comunità. L'edificazione della comunità, senza divisioni, senza vanagloria,

¹⁹ J.-N. ALETTI, *Saint Paul épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire*, EtB 55, Gabalda, Paris 2005, 124-125.

considerando umilmente gli altri superiori a se stessi, può avvenire con lo stesso sentire e la stessa *agápe* di Cristo Gesù. In una parola, conclude Paolo, per completare la mia gioia, sentite in voi come in Cristo Gesù (Fil 2,5). Con lo stesso amore fino alla morte con cui egli vi ha amato, amatevi anche voi.

2.6 L'agápe nella lettera a Filemone

Il biglietto con il quale Paolo rimanda al suo padrone Filemone lo schiavo fuggitivo Onesimo è importante sia dal punto di vista storico sia perché rivela tutta l'umanità dell'apostolo. Il tema dell'*agápe* attraversa e motiva tutto lo scritto. Oltre a Filemone anche lo schiavo Onesimo riceve da Paolo i titoli di «fratello» (Fm 1,1.7.16.20) e di «amato» (Fm 1,1.16). Egli scrive dalla prigionia ²⁰ al «carissimo e collaboratore nostro» Filemone (Fm 1,1: τῷ ἀγαπητῷ καὶ συνεργῷ ἡμῶν), il quale è pregato di accogliere Onesimo «non già come schiavo, ma più che schiavo, fratello a me carissimo (ἀδελφὸν ἀγαπητόν)» (Fm 1,16).

Paolo, poi, eleva il suo ringraziamento a Dio «sentendo parlare del tuo amore (τὴν ἀγάπην) e della fede che hai verso il Signore Gesù e verso tutti i santi» (Fm 1,5). L'*agápe* di Filemone, strettamente unita alla fede, si manifesta nell'amore verso il Signore Gesù e verso tutti i fratelli nella fede, chiamati «santi», come in altre lettere (cf Rm 1,7; 1Cor 1,2; 2Cor 1,1; Fil 1,1). Il ringraziamento si chiude con il richiamo, una seconda volta, dell'*agápe* di Filemone, che non solo riempie di gioia e consolazione il cuore di Paolo, ma conforta anche profondamente quello dei santi: «La tua carità è stata per me motivo di grande gioia e consolazione, fratello, perché per opera tua i santi sono stati profondamente confortati» (Fm 1,7).

Dopo aver fondato sull'*agápe* verso «il Signore Gesù e verso tutti i santi» la maniera del vivere cristiano, Paolo si rivolge a Filemone supplicandolo, «in nome dell'*agápe*» (Fm 1,9: διὰ τὴν ἀγάπην) ad

²⁰ Quando scrive le lettere ai Filippesi e a Filemone, Paolo si trova probabilmente prigioniero a Roma (Cesarea? Cf At 23,35; 24,23-27; 25,4.14; 28,16-30) intorno agli anni 61-63 o, più verosimilmente, verso gli anni 53-57 a Efeso (cf At 19,23-41, 2Cor 1,8-9; 6,5; 11,23). Cf R. F. ABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone*, EDB, Bologna 2000, 31-35; 280s.

accogliere Onesimo «come fratello carissimo, in primo luogo per me, ma ancora più per te, sia come uomo sia come fratello nel Signore» (Fm 1,16). L'apostolo, quindi, chiede a Filemone di ricevere Onesimo «come se stesso» (Fm 1,17), stabilendo con lo schiavo fuggitivo una nuova relazione sia per quanto riguarda la dimensione semplicemente umana sia per quanto si riferisce a quella particolare cristiana.

Anche se non è trattato direttamente il problema sociale della schiavitù, il rapporto tra schiavo e padrone acquista una prospettiva nuova, caratterizzata dalla fraternità e dall'amore. Filemone e Onesimo sono ormai diventati in Cristo una sola cosa: «Non esiste più giudeo né greco, non esiste schiavo né libero, non esiste uomo o donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù» (Gal 3,28; cfr 1Cor 7,22; 12,13).

2.7 L'agápe nella lettera ai Galati

L'uso del sostantivo *agápe* (Gal 5,6.13.22) e del verbo *agapáō* (Gal 2,20; 5,14) nella lettera ai Galati è molto limitato. Galati, insieme alla 1Corinzi, è lo scritto dove Paolo sviluppa maggiormente la sua teologia della croce. In essa lo stato della sua con-crocifissione (Gal 1,19) con Cristo è messo in stretta relazione con l'amore del Figlio di Dio, «che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20).

Nella parte parenetico-morale della lettera (Gal 5,1-6,10), Paolo armonizza l'esaltazione della libertà cristiana con le esigenze della legge. Egli esorta i Galati ad abbandonare decisamente la legge, per non lasciarsi schiavizzare di nuovo. Chi si lascia circoncidere, scrive, è obbligato a osservare tutta la legge, rompe con Cristo è decaduto dalla grazia, perché ha cercato in essa la sua giustificazione. Chi, invece, si lascia condurre dallo Spirito, aspetta la giustificazione dalla fede, la quale opera per mezzo dell' *agápe* (Gal 5,1-6): «Quanto a noi per lo Spirito, in forza della *fede*, attendiamo fermamente la *giustizia sperata*. Perché in Cristo Gesù non è la circoncisione che vale o la non circoncisione, ma la *fede* che si rende operosa per mezzo della *carità*» (Gal 5,5-6). Fede speranza e *agápe* sono strettamente unite tra loro, ma è per mezzo dell' *agápe* che le altre due virtù possono manifestarsi.

In Gal 5,13-23 Paolo spiega la natura della libertà cristiana, aller-

tando i Galati a non usarla come pretesto per servire la carne, ma disponendosi al servizio reciproco per mezzo dell'*agápe* (Gal 5,13). L'operosità dell'*agápe* si manifesta, infatti, nell'amore per il prossimo, nel quale si riassume tutta la legge: «Tutta la legge, infatti, trova la sua pienezza in un solo precetto: Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Gal 5,14; cf Rm 13,10).

Nell'esortare, infine, i Galati a lasciarsi guidare dallo Spirito e non dalla carne (Gal 5,16-25), l'apostolo offre un criterio di discernimento per distinguere le opere della carne dal frutto dello Spirito (Gal 5,19-25). Il primo frutto dello Spirito è l' *agápe* (Gal 5,22; cf Rm 5,5).

Riassumendo, nella lettera ai Galati la dimensione antropologica dell'*agápe* è solidamente fondata sull'amore di Cristo, manifestato nella sua donazione sulla croce. La fede si rende operosa per mezzo del servizio e dell'amore del prossimo, nel quale consiste la perfezione della legge.

2.8 L'*agápe* nella lettera ai Romani

La lettera ai Romani è lo scritto dove Paolo più frequentemente usa i termini *agápe* (Rm 5,5.8; 8,35.39; 12,9; 13,10; 14,15), *agapáō* (Rm 8,28.37; 9,13.25; 13,8.9) e *agapētós* (Rm 1,7; 11,28; 12,19; 16,5.8.9.12).

L'*indirizzo* della lettera (Rm 1,1-7) è una lunga digressione di un solo periodo, che introduce il tema del vangelo, per il quale Paolo è stato prescelto\separato da Dio (Rm 1,1), a fin di ottenere l'obbedienza della fede di tutte le genti (Rm 1,5). Il vangelo ha come contenuto «suo Figlio» (Rm 1,3), del quale sono evidenziate la discendenza davidica secondo la carne (Rm 1,3) e la sua costituzione a Figlio di Dio per mezzo della risurrezione dai morti (Rm 1,4). I destinatari della lettera sono denominati «amati da Dio e santi per chiamata (ἀγαπητοῖς θεοῦ, κλητοῖς ἁγίοις)» (Rm 1,7). Paolo usa solamente un'altra volta l'aggettivo *agapētós*, riferendolo indirettamente a Dio, nella parte conclusiva della sua argomentazione sul mistero dell'incredulità d'Israele (Rm 9-11): «Quanto al Vangelo, essi sono nemici, per vostro vantaggio; ma quanto alla scelta di Dio, essi sono amati (ἀγαπητοί), a causa dei padri, infatti i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili!» (Rm 11,28-29). Nelle due occorrenze (Rm 1,7; 11,28), la chiamata\elezione è messa in stretta relazione

con l'amore di Dio e il vangelo. Nella 1^a Tessalonicesi è usato il verbo *agapâô* (1Ts 1,4), ma è presente la stessa stretta relazione tra l'amore di Dio, l'elezione e il vangelo. Nelle altre ricorrenze, *agapêtôs* ha sempre una dimensione antropologica (cf Rm 16,5.8.9.12).

Nella *propositio* (Rm 5,1-11) della seconda sezione della lettera (Rm 5,1-11,36) l'*agápe* è coniugata insieme alla *fede* e alla *speranza*. Tutta l'argomentazione, poi, assume un aspetto trinitario. L'*agápe* di Dio, strettamente unita alla speranza, è rivelata nel dono dello Spirito Santo e in quella del Figlio: «La speranza poi non delude, perché l'*agápe* di Dio è stata riversata nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). «Dio, inoltre, dimostra la sua *agápe* verso di noi nel fatto che, mentre eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi» (Rm 5,8).

L'amore di Dio, infatti, manifestato nell'evento storico della morte di Cristo per i peccatori (Rm 5,8), è stato riversato nei cuori dei credenti per mezzo dello Spirito Santo (Rm 5,5). Giustificati, quindi, «per mezzo del suo sangue» (Rm 5,9), riconciliati con Dio per mezzo della morte del suo Figlio (Rm 5,10), più nulla li potrà separare dall'amore di Dio che è in Cristo Gesù nostro Signore (Rm 8,35.39).

Rm 8,31-39 è la conclusione della sezione immediatamente precedente (Rm 8,1-30) e, allo stesso tempo, la perorazione finale di tutta l'argomentazione paolina (Rm 1,16-8,39). La pericope è caratterizzata da una serie d'interrogazioni retoriche e da un lirismo, che si avvicina all'inno all'*agápe* di 1Cor 13. La dichiarazione iniziale «Dio è per noi» (Rm 8,31) e per questo il cristiano non ha più nulla da temere, è la sintesi del suo vangelo. Che Dio sia «per noi» lo ha dimostrato «consegnando il suo Figlio per tutti noi» (Rm 8,32). Alla domanda retorica: «Chi muoverà accuse contro coloro che Dio ha scelto?» (Rm 8,33a), Paolo risponde presentando quattro elementi dell'azione di Cristo in favore dei credenti: morte, risurrezione, ascensione alla destra di Dio, intercessione (in Rm 8,33b-34; cf 1Gv 2,21; Eb 7,25).

L'altra interrogazione retorica: «Chi ci separerà dall'amore di Cristo?» (Rm 8,35), equivale a una negativa enfatica: «Nessuno ci separerà dunque dall'amore di Cristo!». Qui Paolo parla dell'*agápe* di Cristo mentre nella conclusione della pericope evidenzia l'*agápe* di Dio (Rm 8,39 cf Rm 5,5). L'amore di Dio e quello di Cristo sono strettamente uniti e interscambiabili nel suo pensiero. Nulla e nessuno, grazie a colui che ci ha amato (Rm 8,37), potrà mai separarci dall'*agápe* di Dio, manifestata in Cristo Gesù.

La *parte parenetica* della lettera (Rm 12,1-15,13) comincia esortando i credenti, «per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale» (Rm 12,1), per discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (Rm 12,2). Il modello di comportamento cristiano è l'offerta amorosa di Cristo per noi (cf Rm 5,8; 8,32).

A questa introduzione tematica, seguono una serie di applicazioni pratiche sia generali (Rm 12,3-13,14) che particolari (Rm 14,1-15,13). Nelle esortazioni generali i cristiani, essendo essi un solo corpo in Cristo, sono spronati all'umiltà (Rm 12,3-5), all'uso corretto dei carismi (Rm 12,6-8), all'*agápe* senza ipocrisia e alla *philadelphia* (Rm 12,9-14) perfino dei nemici (Rm 12,14-21).

Dopo aver esortato i credenti a obbedire alle autorità, pagando anche le imposte (Rm 13,1-7), Paolo sintetizza l'adempimento della legge nell'amore del prossimo: «Non siate debitori di nulla a nessuno, se non dell'amore vicendevole; perché chi ama l'altro ha adempiuto la Legge. Infatti: *Non commetterai adulterio, non ucciderai, non ruberai, non desidererai*, e qualsiasi altro comandamento, si ricapitola in questa parola: *Amerai il tuo prossimo come te stesso*. La carità non fa alcun male al prossimo: pienezza della Legge, infatti, è la carità (πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη)» (Rm 13,8-10; cf Gal 5,14).

L'*agápe* deve, ancora, guidare il comportamento sia dei deboli (Giudei?) sia dei forti (pagani? Paolo si colloca tra i forti, cf Rm 15,1) nella fede in ciò che riguarda il mangiare o l'astenersi delle carni immolate agli idoli (Rm 14,1-15,13; cf 1Cor 8; 10). L'apostolo esorta «i forti» (Rm 15,1) a non disprezzare, giudicare (Rm 14,3.10) né essere causa d'inciampo o di scandalo al fratello, per il quale Cristo è morto: «Ora se per un cibo il tuo fratello resta turbato, tu non ti comporti più secondo l'*agápe*. Non mandare in rovina con il tuo cibo colui per il quale Cristo è morto!» (Rm 14,15; cf 1Cor 8,13). I forti devono sempre proporsi nel loro comportamento la pace e l'edificazione della comunità (Rm 14,19; 15,2), sopportando la fragilità dei «deboli», evitando di distruggere a causa di cibi l'opera di Dio (Rm 14,20). «Il regno di Dio, infatti, non è questione di cibo o di bevanda, ma è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo» (Rm 14,17).

In sintesi, nella lettera ai Romani l'*agápe* di Dio (Rm 1,7; 5,5; 8,39; 11,28), che si manifesta nella consegna del Figlio per i nostri

peccati (Rm 5,8; 8,31-32), è il fondamento della teologia e dell'etica paolina, per questo nulla «potrà mai separarci dall'amore di Dio, che è in Cristo Gesù, nostro Signore» (Rm 8,39). L' *agápe*, inoltre, oltre a essere coniugata con la *fedé* e la *speranza*, assume anche un aspetto trinitario. Essa, infatti, è rivelata da Dio nel dono dello Spirito Santo e in quella del Figlio (Rm 5,1-11). Tutta la legge, infine, si riassume nell'amore del prossimo (Rm 13,8-10; cf Gal 5,14), che deve comprendere non solo i deboli nella fede (Rm 14,15), ma anche i propri nemici (Rm 12,9-21).

Conclusione

Per esprimere il rapporto tra Dio e l'uomo, il Nuovo Testamento usa

quasi esclusivamente il sostantivo *agápe/ἀγάπη* e il verbo *agapáō/ἀγαπάω*, mentre non è mai usato il gruppo lessicale *eráō/ἐράω*. Nel verbo *philéō/φιλέω* — poco usato da Paolo (solo due volte su 25 occorrenze nel Nuovo Testamento) — l'accento cade, invece, sull'amore di amicizia tra persone. L'uso paolino del gruppo lessicale *agápe* si trova in tutte le lettere ed è secondo solo alla letteratura giovannea. Il termine *agápe* è spesso accompagnato da un complemento che ne specifica il contenuto, delle volte è usato in forma assoluta, senza articolo o alcun'altra determinazione, altre volte, infine, è strettamente correlato con la fede e la speranza.

L'*agápe*, per Paolo, è principalmente quella di Dio (Rm 5,5.8; 8,39; 2Cor 13,11.13) - strettamente unita a quella di Cristo (Rm 8,35; 2Cor 5,14) - che si manifesta nella consegna di suo Figlio «per noi» (Rm 8,32), quando ancora eravamo nemici (Rm 5,8). La dimensione teologica e cristologica dell'*agápe* fonda poi quella antropologica dell'uomo per Dio e per il prossimo: «Tutta la legge, infatti, trova la sua pienezza in un solo precetto: Amerai il tuo prossimo come te stesso» (Gal 5,14; cf Rm 13,10). L'amore di Dio, inoltre, «costringe» (2Cor 5,14) i credenti ad amare con lo stesso amore con il quale sono stati amati, donando se stessi. L'*agápe*, quindi, è l'unico assoluto al quale è sottomessa non solo la conoscenza (1Cor 8,1; 1Cor 13,2.9.12), anche le altre due virtù teologali: la fede, la quale opera «per mezzo dell'*agápe*» (Gal 5,6), e la speranza, che «non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (Rm 5,5). La supremazia del-

l'*agápe* si spiega solo se questa si identifica con il bene supremo, che è Dio, come nella formulazione giovannea: «Dio è *agápe*» (1Gv 4,8). Paolo accentua l'aspetto cristologico dell' *agápe* di Dio. È in Cristo, e questi crocifisso, che si manifesta la benevolenza amorosa di Dio per coloro che si trovano sulla via della salvezza (1Cor 1,18-25). L'*agápe*, pertanto, per Paolo, non è un instabile sentimento, una idea, e neppure una morale, ma una persona, dalla quale è stato conquistato (Fil 3,12), così da esclamare: «Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno» (Fil 1,21). Se l'amore «o trova simili o rende simili» (San'Agostino), l'identificazione di Paolo con Cristo crocifisso arriva a tal punto da poter dire: «Sono stato crocifisso con Cristo, e non vivo più io, ma Cristo vive in me. E questa vita, che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me» (Gal 2,20).

Questo non significa che l'apostolo sia ormai giunto alla meta (Fil 3,13-14), perché l'*agápe*, come il fuoco e la vita, hanno bisogno di essere alimentati e difesi, per non spegnersi, perciò prega per i Tessalonicesi affinché il Signore li «faccia crescere e sovrabbondare nell'*agápe*» (1Ts 3,12) e vivano «vestiti con la corazza della fede e della carità, e avendo come elmo la speranza della salvezza» (1Ts 5,8). Lo stesso chiede al Signore per i Filippesi: «E perciò prego che la vostra carità cresca sempre più in conoscenza e in pieno discernimento, perché possiate distinguere ciò che è meglio ed essere integri e irreprensibili per il giorno di Cristo, ricolmi di quel frutto di giustizia che si ottiene per mezzo di Gesù Cristo, a gloria e lode di Dio» (Fil 1,9-10).

ENG

AGAPE IN PAUL

Mario Collu, cp

*In order to express the love of God for man and that of man for God and his neighbour, the New Testament uses, for the most part, the noun *agápe* (love), the verb *agapáō* (amar e) and the adjective *agapêtós* (beloved), whereas the lexical group *erâō/erôs* (love as desire or passion) is never used. After John, Paul is the one who uses the vocabulary of *agápe* most frequently. First of all, the author of the article presents the Pauline texts in which a correlation is*

L'Agape in Paolo
271-294

made between agápe and the theological virtues of faith and hope. Subsequently, the concept of agápe is analyzed in the proto-Pauline epistles: 1 Thessalonians, 1-2 Corinthians, Philippians, Philemon, Galatians and Romans.

For Paul, agápe is, above all, a gift of God poured out into the heart of the faithful by means of the Holy Spirit (Rom 5:5), which manifests itself in the death and resurrection of Christ "for us" (Rom 5:8.32.34; 1Cor 1:13; 11:24; 15:3; 2 Cor 5:14.15.21). Agápe è la «better way» without which neither knowledge nor the other two theological virtues – faith and hope – have consistence, because only "love will never come to an end" (1Cor 13:8). Furthermore, as regards the relationship between agápe and the law, Paul sums up the precepts of the same in the law of love of one's neighbour (Rom 13:8-10; cf Gal 5:14), which must include not only the weak in faith (Rom 14:15), but also one's own enemies (Rom 12,9-21). Moreover, the apostle illustrates various dimensions of agápe, such as «loving compulsion» (2 Cor 5:14), its growth (1Thess 3:12; Phil 1:9) and its defence (1Thess 5:8).

L'AGAPE EN PAUL

Mario Collu, cp

FRA

Pour exprimer l'amour de Dieu pour l'homme, de l'homme pour Dieu et pour le prochain, le Nouveau Testament utilise essentiellement le substantif agapè (amour), le verbe agapao (aimer) et l'adjectif agapetos (aimé), tandis que le groupe lexical erao/er os (amour comme désir, passion) n'est jamais utilisé. Paul, après Jean, est celui qui utilise le plus le vocabulaire de l'agapè. L'auteur de l'article présente, premièrement, les textes pauliniens, dans lesquelles l'agapè est mise en relation avec la vertu théologique de la foi et de l'espérance. Deuxièmement, il analyse l'idée d'agapè dans les lettres proto-pauliniennes : 1 Thessaloniens, Corinthiens 1-2, Philippiens, à Philémon, Galates et Romains.

L'agapè est, pour Paul, principalement, don de Dieu versé dans le cœur des croyants par le biais de l'Esprit-Saint (Rm 5,5), qui se manifeste dans la mort et la résurrection du Christ « pour nous » (Rm 5,8.32.34 ; 1Cor 1,13 ; 15,3 ; 2Cor 5,14 .15.21). L'agapè est « la voie la meilleure », sans laquelle ni la connaissance, ni les autres

deux vertus théologiques de la foi et de l'espérance, ont consistance, parce que seul « l'agapè n'aura pas de fin » (1Cor 13,1). Quant à la relation de l'agapè avec la loi, Paul reprend les préceptes de la loi dans l'amour du prochain (Rm 13,8-10 ; cf Gal 5, 14), qui doit comprendre non seulement les faibles dans la foi (Rm 14,15), mais aussi nos ennemis (Rm 12,9-21). L'apôtre souligne également certaines dimensions de l'agapè, comme la « constriction amoureuse » (2 Cor 5,14), sa croissance (1Ts 3,12 ; Fil 1,9) et sa défense (1Ts 5,8).

ESP

EL AGAPE EN PABLO

Mario Collu, cp

El artículo deriva de un trabajo más amplio sobre el análisis literario de 1Cor 13,4-7. Dando una mirada profunda a 1Cor 13,4-7 en el contexto inmediato del c. 13 y en el contexto más amplio de los cc. 12-13 se puede entender que Pablo tiene algo que hacer con los Corintios, bastante divididos a propósito de los dones espirituales. El c. 13 de Pablo sobre el amor es verdaderamente un antídoto a esta división y enfrentamiento. Alguno de los verbos usados por Pablo para describir la práctica del amor son en realidad de los hapax legomena, que Pablo tal vez usa para adaptarlos específicamente a la situación de Corinto. Dentro de este contexto, el amor de Dios revelado en Cristo es lo que cura todas las divisiones y nos permite ver nuestras diferencias, no como puntos de enfrentamiento, sino como dones. El objetivo de este artículo es contribuir de manera original a mostrar cómo el concepto paulino de ágape está personificado como Dios e indisolublemente conectado al amor del prójimo. A la luz de esto, el amor es, en verdad, “el camino más excelente” (1Cor 12,31), aquel que supera a todos los otros dones en cualidad y naturaleza.

GER

DIE AGAPE BEI PAULUS

Mario Collu CP

Der vorliegende Artikel entstammt einer umfassenden literarischen Analyse von 1Kor 13,4-7. Dadurch dass 1Kor 13,4-7 sowohl in sei-

L'Agape in Paolo
271-294

ner direkten Verknüpfung mit Kapitel 13 als auch innerhalb des weiteren Kontextes der Kapitel 12-14 genauer untersucht wird, wird begreifbar, wie Paulus mit den Korinthern verfährt, die völlig zerstritten sind und die auch noch hinsichtlich der geistlichen Gaben. Das 13. Kapitel über die Liebe ist das wirksame Gegengift für diese Streitereien und Spaltungen in Korinth. Einige Beschreibungen, mit denen Paulus den praktischen Vollzug von Liebe charakterisiert, stammen aus den Hapaxlegomena, die Paulus vermutlich bewusst verwendet und an die Gegebenheiten in Korinth anpasst. In diesem Bezug zeigt sich die in Christus offenbar gewordene Liebe Gottes als eine, die alle Spaltungen heilt und die uns erlaubt, Differenzen nicht als Ursachen für Streit sondern als eine Gabe zu begreifen. Der Artikel will in origineller Weise zeigen, dass das paulinische Konzept der Agape mit Gott personifiziert wird und untrennbar mit der Liebe zum Nächsten verbunden ist. So verstanden ist die Liebe in der Tat der "der exzellenteste Weg" (1Kor 12,31), der alle anderen Gaben an Art und Qualität übertrifft.

AGAPE U PAWŁA

Mario Collu, cp

POL

Artykuł stanowi część obszerniejszej pracy na temat analizy literackiej 1 Kor 13,4-7. Przyglądając się uważnie 1 Kor 13,4-7 w bezpośrednim kontekście rozdz.13 i szerszym kontekście rozdz.12-14 można zrozumieć, że Paweł prowadzi dialog z koryntianami bardzo podzielonymi sprawą darów duchowych. Rozdz.13 poświęcony przez Pawła miłości jest rzeczywiście antidotum na ten podział i ten spór. Niektóre czasowniki używane przez Pawła aby opisać praktykę miłości są praktycznie hapax legomena, których Paweł używa być może po to, aby dostosować je konkretnie do sytuacji w Koryncie. W tym kontekście miłość Boża objawiona w Chrystusie jest tym, co leczy wszystkie podziały i pozwala nam widzieć wszystkie odrębności nie jako powody sporu, ale jako dary. Celem tego artykułu jest przyczynić się w sposób oryginalny do ukazania jak Pawłowe pojęcie agape jest uosobione jako Bóg i nierozdzielnie połączone z miłością bliźniego. W tym świetle miłość jest w rzeczywistości "drogą jeszcze doskonalszą" (1 Kor 12,31), która przewyższa wszystkie inne dary zarówno co do jakości, jak i co do natury.

MARIO COLLU
SapCr XXVI
MAGGIO-AGOSTO 2011

di EDWIN JOSEPH PANIAGUA O.F.M.

Per esprimere l'amore di Dio per l'uomo, dell'uomo per Dio e per il prossimo il Nuovo Testamento usa prevalentemente il sostantivo *agápe* (amore), il verbo *agapáô* (amare) e l'aggettivo *agapêtós* (amato), mentre non è mai usato il gruppo lessicale *eráô/erôs* (amore come desiderio, passione). Paolo, dopo Giovanni, è chi più utilizza il vocabolario dell'*agápe*. L'autore dell'articolo presenta, innanzitutto, i testi paolini, in cui l'*agápe* è messa in relazione con le virtù teologiche della fede e della speranza. In un secondo momento, analizza l'idea di *agápe* nelle lettere proto-paoline: 1 Tessalonicesi, 1-2 Corinzi, Filippesi, Filemone, Galati e Romani.

L'*agápe* è, per Paolo, principalmente, dono di Dio effuso nel cuore dei credenti per mezzo dello Spirito Santo (Rm 5,5), che si manifesta nella morte e risurrezione di Cristo «per noi» (Rm 5,8.32.34; 1Cor 1,13; 11,24; 15,3; 2Cor 5,14.15.21). L'*agápe* è la «via migliore» senza la quale né la conoscenza e neppure le altre due virtù teologiche della fede e della speranza hanno consistenza, perché solo «l' *agápe* non avrà mai fine» (1Cor 13,1). Riguardo, poi, al rapporto dell'*agápe* con la legge, Paolo ricapitola i precetti della legge nell'amore del prossimo (Rm 13,8-10; cf Gal 5,14), che deve comprendere non solo i deboli nella fede (Rm 14,15), ma anche i propri nemici (Rm 12,9-21). L'apostolo evidenzia, inoltre, alcune dimensioni dell' *agápe*, come la «costrizione amorosa» (2Cor 5,14), la sua crescita (1Ts 3,12; Fil 1,9) e la sua difesa (1Ts 5,8).

THE LOVE OF GOD REVEALED IN CHRIST: 1 COR 13, 4-7

The love of God
revealed in Christ:
1 Cor 13, 4-7

295-311

Agapē
THEOLOGICAL ANALYSIS
1 COR 13:4-7

<p>⁴ Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηδ τεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, [ἡ ἀγάπη] οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται, ⁵ οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν, ⁶ οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ, συγχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ· ⁷ πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.</p>	<p>4. Love forbears, love behaves kindly. It does not envy , love does not vaunt itself nor made arrogant, 5. it does not behave improperly, nor does it seek its own interest; it is not carried away in anger, it keeps no record of wrongs; 6. it does not delight in evil, but rejoices with the truth; 7. it bears everything, believes everything, hopes everything, endures everything.(<i>my own personal translation</i>)</p>
---	---

I. The term ἀγάπη in the Pauline letters

A) The use of the term of ἀγάπη, ἀγαπάω, and ἀγαπητός.

The Greek verb ἀγαπάω “to love” and its related noun ἀγάπη “love”, and the adjective ἀγαπητός “beloved, dear” are very frequent in the NT Together with its derivatives, love appears a total of 320 times, appearing in every book of the NT as well as in every letter of Paul. Yet, the three most common forms are: ἀγάπη, ἀγαπάω, ἀγαπητός and of these three, ἀγάπη is the most common with 75 occurrences, followed by ἀγαπάω with 34, and ἀγαπητός with 27. In Ephesians alone, for example, all three words appear a total of 22 times, and all three words are key to the understanding of the concept of love in early Christianity.

B) The concept of ἀγάπη in the writings of Paul

Of all the writers of the NT , Paul does the most to convey in

depth the Christian mean of ἀγάπη, holding a primary place in all of his ethics.¹ This is due largely to his personal experience in the Old Testament, through the LXX, in which ἀγάπη is described as the nature of God who chose a people for himself out of love.² Love of God, however, is not an isolated reality; it is intimately connected with love of neighbor as it best mirrored, for example, in 1 Cor 13:1-13. But right before he sets out on his *encomium* of 1 Cor 13, Paul prefaces ἀγάπη in 12:31 as “the most excellent way .” Whereas all gifts are bound to cease at point, ἀγάπη alone is eternal (1 Cor 8-13). Furthermore, for Paul, what really counts is faith working through ἀγάπη (Gal 5:6). This assertion is fundamental and maintained throughout his letters.³ This is not to contradict, however, Paul’s statement that we are justified by faith alone (Rom 3:28), but simply that faith and love go hand in hand, so that one cannot do without the other, for love of God and love of neighbor are the fulfillment of the law and the prophets. In addition, we would do well recall to mind Paul’s statement that we are to *owe no one anything, except to love one another; for he who loves his neighbor has fulfilled the law* (Rom 13:8). Love, then, is the summary, the epitome, the condensation of the whole law.⁴

From Paul’s perspective, ἀγάπη must be the binding force of the Church founded by Christ. He exhorts us to place love at the heart of all Christian communities and that it be demonstrated concretely and reciprocally in deeds (2 Cor 8:24; Rom 15:5; Gal 5:13-23; 6:10; Phil 2:3). We see this reciprocity between Paul and his churches and vice versa in their love for one another (2 Cor 8:7; 12:13; Phil 5:7). These churches moreover are urged by ἀγάπη to show solidarity and sensibility towards the brother in need (1 Cor 8:12-13; Rom 14:15). Love then for Paul is universal, reaching out to the four cor-

¹ 1 Thess 3:12; 4:9-10; 1 Cor 13:1-13; 16:14; Rom 13:8-10; Col 3:14; Eph 5:2.

² See for example Deut 7:7-8 and 10:15, reiterated by the prophets in Hos 3:1; 11:1; Isa 41:8; 43:4; 48:14; 60:10; 63:9 (Fee G., *God’s Overpowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Peabody 1994, 446).

³ Klassen W., “Love (NT and Early Jewish)”, *ABD* 4 (1992) 392.

⁴ Dunn J. D. G., *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids – Cambridge 1998, 653-58; Schelkle K. H., *Paolo. Vita, lettere, teologia* (BCR 56), Brescia 1990, 236.

ners of the world (Phil 4:5), to all peoples, but especially to those of the faith (Gal 6:10).

Furthermore, it is not apropos to call love as the greatest of charisms. Paul never called it so. Rather, it is what gives meaning and value to the rest of the gifts, putting them in their true light.⁵ Again, it is the most excellent way, far exceeding any other gift (1 Cor 12:31-13:2), the first and most important fruit of the Spirit (Gal 5:22-23), the one that should be sought after above all other gifts and graces (Col 3:12, 14). For Paul, ἀγάπη is the quintessence and embodiment of the entire OT (Rom 13:8-10; Gal 5:14).

II. Personification of ἀγάπη

A) Divine ἀγάπη in action

Because of the lyrical nature of 1 Cor 13, the tendency is at first

to approach ἀγάπη as some kind of an abstract quality or an eloquent idea or even a motivating factor. On the contrary, if we look carefully especially at the center block of vv. 4-7, we noticed that Paul is describing love with a series of verbs similar to what is found in Rom 12:9-21, so that ἀγάπη is, in fact, action. In other words, ἀγάπη is not to be treated here as some other human virtue or spiritual gift, or, again, as an idea or abstract quality; rather, it is behavior. To think otherwise is certainly to miss out on Paul's point here. Love comes from God and, according to Paul, *God's love has been poured into our hearts through the Holy Spirit which has been given to us* (Rom 5:5). Now, love has found its full expression when God sent his only son Jesus Christ into the world to save it. Thus, it can be said that ἀγάπη here is personified, very much like the personification Plato does in his *Symposium* in his praise of Eros as a deity.⁶ For this reason, it is my argument that much of what it is stated in

⁵ Barbaglio G., *La Teologia di Paolo*, Bologna 1999, 173.

⁶ Spicq C., *L'Agapè de I Cor. XIII. Un exemple de contribution de la sémantique à l'exégèse néo-testamentaire* (ALBO.S 47), Louvain – Bruges – Paris 1957, 359; Platone, *Simposio*, 197A-E; cf. Barbaglio G., *La teologia di Paolo*, Bologna 1999, 172, where Paul does not speak of the actions of the one who loves, but of avga,ph as elevated to be a personified agent.

vv. 4-7 has already been said of God in other passages of the Scriptures. I propose, therefore, to show how ἀγάπη is here personified as God.

In the Pauline letters, the two verbs⁷ describing love in 1 Cor 13:4 as μακροθυμῆι, χρηστεύεται are, in fact, representatives of the two sides of God's behavior toward the human person.⁸ For example, in Paul's letter to the Romans 2:4, he states, *do you presume upon the riches of his kindness (χρηστότητος) and forbearance and patience (μακροθυμίας)? Do you not know that God's kindness is meant to lead you to repentance?* Hence, we see that God's patience (μακροθυμία) is seen shown here as actively searching for ways to seek out man's repentance from his sinful ways. The patience of God is indeed about refraining, holding back, abstaining and controlling His justice to allow enough time for a firm purpose of amendment on the part of sinful humanity. Likewise, his patience is seen in the expressions of his great mercy as Paul himself attests in 1 Tim 1:12-17:

I thank him who has given me strength for this, Christ Jesus our Lord, because he judged me faithful by appointing me to his service, though I formerly blasphemed and persecuted and insulted him; but I received mercy because I had acted ignorantly in unbelief, and the grace of our Lord overflowed for me with the faith and love that are in Christ Jesus. The saying is sure and worthy of full acceptance, that Christ Jesus came into the world to save sinners. And I am the foremost of sinners; but I received mercy for this reason, that in me, as the foremost, Jesus Christ might display his perfect patience (μακροθυμῶν) for an example to those who were to believe in him for eternal life.

So, we see in this letter to Timothy that what stands out as the central message is the fact that, in spite of being a great sinner and unworthy of grace, God, nonetheless, showed Paul mercy.⁹

⁷ See Soding T., *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studien*, (SBS 150), Stuttgart 1992, 123 and nn. 57, 58, who cites these following passages describing God's forbearing and behaving kindly in the OT: Exod 34:6-7; Num 14:18; Pss 24 [25]: 6-10; 30:20 [31:19]; 33:9 [34:8]; 67:11 [68:10]; 84:13 [85:12]; 85[86]:5, 15; 102 [103]: 8; Jonah 4:2; Wisd 15:1.

⁸ Collins R. F., *First Corinthians*, 480; Fee G. D., *The First Epistle*, 636; Spicq C., *L'Agapè de I Cor. XIII*, 359 and *Agapé*, II, 81.

⁹ Cf. Rom 5:8 *But God shows his love for us in that while we were yet sinners Christ died for us.*

He brings to mind a saying from Jesus reminiscent of Matt 9:13, Mk 2:17, and Lk 5:32, so that the idea is that God's μακροθυμία becomes ever more clamorous for all those who wish to follow his example of conversion. Other passages that underscore God's forbearing and behaving kindly include Rom. 9:2: *What if God, desiring to show his wrath and to make known his power, has endured with much patience [μακροθυμία] the vessels of wrath made for destruction?* And also 11:22: *Note then the kindness [χρηστότητα] and the severity of God: severity toward those who have fallen, but God's kindness to you, provided you continue in his kindness; otherwise you too will be cut off.* Hence, one can see that Paul's description of ἀγάπη starts off with two verbs that describe the behavior of God, which has been concretely shown in the life of Jesus Christ who came to the world to show mercy to sinners.

In 1 Cor 13:5 there are other verbs that personify God as well. For example, in v. 5b Paul mentions that love does not seek its own interests (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς). This can be similarly found echoed in Rom 15:1-3 where Paul calls all Christians not to think of themselves in imitation of Christ who gave completely of Himself. In these verses the Apostles states:¹⁰

We who are strong ought to bear with the failings of the weak, and not to please ourselves; let each of us please his neighbor for his good, to edify him. For Christ did not please himself (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν); but, as it is written, "The reproaches of those who reproached thee fell on me.

A similar message is communicated in Phil 2:4 when Paul states that *each of you [should] look not only to his own interests (μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες), but also to the interests of others; and in Phil 2:6: who, though he was in the form of God, did not count equality with God a thing to be grasped.*

The statement that love in v. 1 Cor 13:5d keeps no records of wrongdoing (οὐ λογίζεται τὸ κακόν) is found in 2 Cor 5:19¹¹, where God is portrayed as not holding our sins against us because of Christ

¹⁰ Spicq C., *Agapé*, II, 86.

¹¹ Cf. Psalm 32:2 which Paul makes reference to in Rom 4:7-8 (Furnish V. P., *Theology of the First Letter to the Corinthians* [NTT], Cambridge 1999, 100); Soding T., *Die Trias Glaube*, 123, n. 59.

Jesus.¹² Thus, Paul states that *in Christ, God was reconciling the world to himself, not counting their trespasses against them* (μὴ λογίζομενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν) *and entrusting to us the message of reconciliation*. There is no doubt that here Paul is bringing foremost to his mind the tradition of Jesus who on the cross forgave his very executioners¹³ (Lk 23:34: *And Jesus said, 'Father, forgive them; for they know not what they do'*). Paul makes a similar statement in another passage, where love is personified in God as not holding our wrongdoings against us once we have experienced his forgiveness. Paul states that *blessed are those whose iniquities are forgiven, and whose sins are covered; blessed is the man against whom the Lord will not reckon his sin* (οὐ μὴ λογίσσεται) (Rom 4:7-8).

That love does not delight in wrongdoing, but rejoices in the truth in 1 Cor. 13:6a certainly reflects the character of God. Thus, in Rom 1:29, concerning evil doers, Paul states, *They were filled with all manner of wickedness, evil, covetousness, malice* (κακία). *Full of envy, murder, strife, deceit, malignity, they are gossips*, but at the same time in Rom 2:8, he goes on to say, *for those who are factious and do not obey the truth* (τῇ ἀληθείᾳ), *but obey wickedness, there will be wrath and fury* (Rom 2:8).¹⁴ Through these passages, therefore, we can see through Paul's eyes how God, who is love, does not abide in wickedness, but delights in the truth.

B) Ἀγάπη is God

First of all, it is to be stated that from the Christian perspective, God is the vital source of love. In 1 Cor 13:4-7, it is possible to read ἀγάπη as a divine subject. In fact, it is impossible to speak of ἀγάπη without God just as one cannot speak about God without speaking of ἀγάπη; they are two indissoluble realities.¹⁵ In Paul's own terms, God is the God of love (2 Cor 13:1 ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης... ἔσται μεθ' ὑμῶν). Yet, this expression ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης

¹² Spicq C., *Agapé*, II, 89.

¹³ Fee G. D., *The First Epistle to the Corinthians*, 639.

¹⁴ Cf. Psalms 11:6; 66:18; 92:15; Judith 5:17 (Furnish V. P., *Theology of the First Letter to the Corinthians*, 123).

¹⁵ Nygren A., *Eros e Agape*, Bologna 1971, 122; cf. Penna R., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Milano 1991, 263.

can have two meanings, that is, 1) if taken as an epexegetical genitive, then the meaning is “the God, who is love/the God-love,...be with you”; but 2) if the genitive τῆς ἀγάπης is taken as an objective meaning, then the sense is that God (the subject) manifests his love (the object) through the life, death, and resurrection of Jesus Christ.

Likewise, in that same chapter of 2 Cor 13:13, Paul states, Ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινὴ ὠνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. In reality, what Paul is communicating here is that Divine Grace comes from God through the salvific event of Jesus Christ (indirect objective genitives). Also, the expression τοῦ ἁγίου πνεύματος is also an indirect objective genitive in that ecclesial unity is actually the work of God through the theological action of the Holy Spirit. The third genitive τοῦ θεοῦ tied to ἡ ἀγάπη is here both epexegetical in meaning, that is, God is love and also subjective, that is, God gives love. The former underscores the Divine and Personal Source of love, while the latter underscores the Divine Action of God who, in his love, grants grace through Christ and unity through the workings of the Holy Spirit, who in turn, edifies the Church his manifold gifts.

The same principal can be applied to Rom 8:39 where we find the statement τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Again, the expression τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ can be taken either 1) as epexegetical, that is, the God, who is love...the one in Christ Jesus... 2) or as a subjective genitive, that is, God manifests his love in Christ Jesus our Lord. It is with the coming of Jesus Christ, in fact, that a new era has been set in motion; and this new era is best described in a hymn by Paul in Rom 8:28, 31-33. In it, he begins first to speak eloquently of “the love of the elect” for God. He then moves to speak of the love of Christ and ends with τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (v. 39). In this hymn, moreover, one can decipher three ways God has shown his love for us¹⁶: 1) by sending his only Son which culminated in his death on the cross for us (v. 37: τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς);¹⁷ 2) by calling his apostle and continually calling others to himself (v. 28);

¹⁶ Stauffer E., ἀγαπάω, 49.

¹⁷ τοῦ ἰδίου υἱοῦ [Rom. 8:32]; τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ [Col. 1:13]; ἐν τῷ ἡγαπημένῳ [Eph. 1:6] (Stauffer E., ἀγαπάω, 49 n. 137).

and 3) by the ἀγάπη of God poured out into our hearts and from which nothing can separate us. This understanding lies at the heart of Christian theology (v. 35, 37, and 39).

Furthermore, for Paul ἀγάπη is expressed at its maximum level on the cross.¹⁸ Here, the love of God and the love of Christ are seen as one as stated in Rom 8:37: *in all these things we are more than conquerors through him who loved us* (cf. 2 Thess. 2:16 διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς).¹⁹ In fact, it is only the love of Christ that reveals the ἀγάπη of God in history.²⁰ This awesome reality is even more clamorous at the thought that Christ came to us when we were least deserving of his mercy. Thus, Paul writes in Rom 5:8 that *God shows his love for us in that while we were yet sinners Christ died for us*. Other scripture passages in the Pauline letter capture this mystery of love (Eph 2:4-5; 2 Thess 2:16, and also Gal 2:20), so that the death of Christ for us all becomes, indeed, the maximum revelation of ἀγάπη/of God, for God and ἀγάπη are one.²¹ Also, this ἀγάπη of God in Christ was outpoured at a time when we were under the wrath of God and the least worthy because of our sins (Rom 1:18; 2:5; 9:22; 12:19; Col 3:6; 1 Thess 1:10, etc.). And it is within this situation of wrath that the ἀγάπη of God is revealed unconditionally through the Divine Victim Jesus, who makes himself a sin of fering for us (2 Cor 5:21: *For our sake he made him to be sin who knew no sin, so that in him we might become the righteousness of God*).

God's ἀγάπη is not only shown on the cross, but also in the fact that we are **elect**ed by him. In Eph 1:4-5, Paul states about God that *he chose us in him (Christ) before the foundation of the world, that we should be holy and blameless before him. He destined us in love to be his sons through Jesus Christ, according to the purpose of his will* (cf. 2 Thess 2:13). In fact, the theme of predestination as expressed in Rom. 9, mirrors an unconditional love of God for his people, calling them both loved ἠγαπημένοι and beloved ἀγαπητοῖς (Rom 9:13, 25; 1:7; Col 3:12).²²

¹⁸ Nygren A., *Eros e Agape*, 122.

¹⁹ Johnston G., "Love in the NT", *IDB* 3 (1962) 171.

²⁰ Penna R., *L'apostolo Paolo*, 235.

²¹ Nygren A., *Eros e Agape*, 123.

²² Stauffer E., *ἀγαπάω*, 49.

Not only has God shown himself to be ἀγάπη by sending his only Son to save us and deliver us from the bondage of sin, but he has also loved us by sending the **Holy Spirit** into our hearts. Interestingly enough, in the Trinitarian benediction of 2 Cor 13:13: *The grace of the Lord Jesus Christ and the love of God* (ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ; subjective genitive) *and the fellowship of the Holy Spirit be with you all*), notice how, while Paul mentions the three Divine Persons, his prayer for the Corinthians is that they may know *the ἀγάπη of God* and this very love has been poured into our hearts by the Holy Spirit (Rom 5:5). For Paul, then, love is not only the result of a profound and personal encounter with the ἀγάπη of God the Father revealed in his only Son Jesus²³, but also the fruit of the Spirit (Gal 5:22). In fact, according to Paul in Rom 15:30 love is described as the love of the Spirit (genitive of author), so that ἀγάπη has also a pneumatic connotation.²⁴ The reason for this is that the very Spirit sent by God to dwell within us is none other than the Spirit of the One who created us out of love, chose us first, loved us first and took the initiative to enter into a relationship with us.²⁵

C) 'Αγάπη towards our neighbor as a participation in the love of God.

Because God has loved us in his Son and through the outpouring of his Holy Spirit upon us, we, then, have become his beloved (Rom 1:7: ἀγαπητοῖς θεοῦ), loved by the Lord (2 Thess 2:13: ἠγαπημένοι ὑπὸ κυρίου), and called to participate in the ἀγάπη of God by expressing that same ἀγάπη towards our neighbor. To this effect, this indwelling ἀγάπη is not to be treated as an abstract reality that remains stagnant within us. Rather, it is meant to be expressed in all our actions and behavior (1 Cor 16:14: *Let all that you do be done in love*). Paul exhorts his fellow Christians to allow ἀγάπη to pervade all that we do and be clothed with it in our lives and actions (Col 3:12,14: *Put on then, as God's chosen ones, holy and beloved, compassion, kindness, lowliness, meekness, and patience, And*

²³ Fee G., *God's Overpowering Presence*, 447; Penna R., *L'apostolo Paolo*, 235.

²⁴ Penna R., *L'apostolo Paolo*, 235.

²⁵ Fee G., *God's Overpowering Presence*, 447.

above all these put on love, which binds everything together in perfect harmony). Loving our neighbor then is of principal concern to Paul. So, if husbands are to love and respect their wives, it is after the example (καθὼς καί) of Jesus Christ who loves his Church and laid down his life for her (Eph 5:25). Also, if Corinthians are to help their brothers in Jerusalem, they are to do so with that same generosity the Lord has shown us (2 Cor 8:9). After the example of Jesus Christ, the Colossians are to forgive their offenders as they have been forgiven (Col 2:13), and many others such examples abound.²⁶ Indeed, the greatest focus of love for Paul is to imitate Christ for love of his brethren.²⁷

The theme of **self-sacrifice** as an excellent participation in the divine ἀγάπη permeates Paul's letters. Since Christ gave himself up for us, so we too are called to give of ourselves for others with that ἀγάπη which springs forth from the heart of Christ and poured into our hearts by the Spirit. As Christ died to himself that we may have life, so we too are called to die to ourselves for others.²⁸ This understanding of ἀγάπη pervades the writings of Paul; it is not something psychological nor sociological; rather, it is very theological: we love because of the love of God poured into our hearts.²⁹ In Rom 9:3, we have a sense of how strong Paul's love of neighbor is when he states, *For I could wish that I myself were accursed and cut off from Christ for the sake of my brethren, my kinsmen by race*. Also, in that same letter, Paul states that

We who are strong ought to bear with the failings of the weak, and not to please ourselves; let each of us please his neighbor for his good, to edify him. For Christ did not please himself; but, as it is written, 'The reproaches of those who reproached thee fell on me' (Rom 15:1-3).

Ἀγάπη then is the love of Christ alive in us. We participate in this love very much as every member of our body participates in the vital member of the head. Similarly, every Christian contributes to the

²⁶ Cf. Spicq C., *Agapé*, II, 277.

²⁷ Stauffer E., ἀγαπάω, 51.

²⁸ For more on theme of ἀγάπη as self-sacrificing in imitation of Christ see 1 Cor 9:19-22; 10:33-11:1; 2 Cor 1:6; 4:5; 6:4-6; 8:8-9; 12:15; 13:9; Gal 2:20; Phil 1:20-26; 2:4-8, 17, 19-24; Eph 4:32-5:2; Col 1:24; 1 Thess 2:9; 1 Tim 4:12.

²⁹ Penna R., *L'apostolo Paolo*, 233.

edification of the entire body of Christ through love with Christ as the head. To this effect, he states *speaking the truth in love, we are to grow up in every way into him who is the head, into Christ, from whom the whole body, joined and knit together by every joint with which it is supplied, when each part is working properly, makes bodily growth and upbuilds itself in love* (Eph 4:15-16).

Hence, participating in the love of God means readiness for service and sacrifice, for for givenness and consideration, for help and sympathy, for lifting up the fallen and restoring the broken, all after the model of true love, Jesus (Gal 5:25-6:2; Rom 12:9-21; Col 3:14-23). It is the guiding principal of conduct which aims at building communities rooted in love.³⁰ Without this principal, it would not be possible to be worthy of the Gospel of Jesus Christ (Phil 1:27; Col 1:10; 1 Thess. 2:12).

III. Love of neighbor in 1 Cor 13:4-7

There is no doubt that Paul considers loving one's neighbor as the most fundamental character-

istic of Christian existence after that of loving God. Love of God and love of neighbor go hand in hand. To love one's neighbor and be completely bereft of all selfishness is to love God with all one's heart, for the source of this unselfish love is none other than God who takes possession of hearts.³¹ More specifically, ἀγάπη is fleshed out in 1 Cor 13:4-7, where Paul describes how Christians should behave with one another in the ecclesial dimension of the Christian existence in imitation of the love God as shown in Christ.³² It is, in fact, hidden within these verses that we can make out the very life of the Church, her most intimate nature, and the key to building up (1 Cor 8:1b). It is not possible to love God without loving the

³⁰ For more on brotherly love see 1 Thess 4:9; Col 1:4; Philm 5; Eph 4:2; 6:23. The word ἀγαπᾶν is used by Paul for marital love in Col 3:19 (Stauffer E., ἀγαπᾶω, 51 n. 142); Johnston G., "Love in the NT", 173.

³¹ Deidun T. J., *New Covenant Morality in Paul*, Rome 1981, 143.

³² For more examples of how Paul, when describing love, had in mind the love of God in Christ see Rom 5:5, 8; 8:35, 39; 2 Cor 5:14.

neighbor whom he created and in whom he abides. If we fulfill these two commandments sincerely, then, according to St. Paul, love will truly bring us to complete holiness (1 Thess 3:12-13).

Conclusion] After careful considered arguments, it becomes evident that

for Paul ἀγάπη is indeed at the heart of Christian living.³³ We have seen that it is surely “the most excellent way” (1 Cor 12:31). It surpasses all other gifts in quality and in nature, for unlike the gifts, including the gifts of faith and hope, which are proper for the present existence, ἀγάπη is eternal (1 Cor 13:13). The greatest commandment, as Jesus plainly made it clear, is to love God and to love one’s neighbor. The one cannot be without the other; they both go hand in hand and both together are the fulfillment of the law and the prophets (Gal 5:14). Paul urges his fellow Christian not to owe anything to anyone, except one thing, that is, ἀγάπη (Rom 13:8). All our actions, our very behavior should be imbued by ἀγάπη; it should be the driving force, the sole object of our desires, and our greatest aim in life, for without it, we are nothing (1 Cor 14:1; 16:14). Because of this ἀγάπη of God dwelling and working within us as a dynamic principal since baptism, we are able to love freely, personally, and responsibly.³⁴ And just as God exemplified ἀγάπη in his Son Jesus by his life, death, and resurrection and just as Paul and his communities imitated that ἀγάπη to the best of their ability, so we too are called to exemplify ἀγάπη in every given situation and there is no doubt that the ultimate result will always be good: the edification of peoples on earth and the attainment of the ultimate goal of every Christian, i.e., the contemplation of the Face of God in heaven.³⁵

³³ Penna R., *L’apostolo Paolo*, 239; Spicq C., *Vie morale et Trinité Sainte selon Saint Paul*, Paris 1957, 58-61; Spicq C., *Agapé*, II, 305; cf. Nygren A., *Eros e Agape*, 29, 83-134.

³⁴ For more on liberty and love see Dunn J. D. G., *The Theology of Paul*, 658-651; Deidun T. J., *New Covenant Morality in Paul*, 135.

³⁵ For further reading on “love” in Pauline letters, see Deidun T. J., *New Covenant Morality in Paul*, 100-85, 218-26, 249-50.

**THE LOVE OF GOD REVEALED IN CHRIST: 1 COR
13:4-7**

ENG

Joseph Edwin Paniagua ofm

This article derives from a more extensive work on a literary analysis of 1 Cor 13:4-7. A close examination of 1 Cor 13: 4-7 in its most immediate context of Chapter 13 and in the larger context of Chapters 12-14 gives us to understand that Paul is addressing the Corinthians who are very divided over the issue of spiritual gifts. Paul's Chapter 13 on love is truly an antidote to such division and competition. Some of the verbs used by Paul to describe the act of loving are really "hapax legomena", which may possibly have been chosen by him with a view to applying them to the specific situation of Corinth. Within such a context, the love of God, as revealed in Christ, is that which heals all divisions and allows us to see our differences, not as a reason for dispute but rather as gifts. The aim of this article is to contribute, in an original way, to the illustration of the Pauline concept of agape as being personified by God and remaining inseparable from the love of one's neighbour. In the light of such a reflection, love is, in truth, a "more excellent way" (1 Cor 12:31), whose quality and nature surpasses all other gifts.

**L'AMOUR DE DIEU RÉVÉLÉ EN CHRIST : 1 COR
13,4-7**

FRA

Joseph Edwin Paniagua, ofm

L'article dérive d'un travail plus grand sur l'analyse littéraire de 1Cor 13,4-7. En donnant un regard profond à 1Cor 13,4-7 dans le contexte immédiat du c.13 et dans le contexte plus large des cc.12-14 on peut comprendre que Paul a de quoi faire avec les Corinthiens très divisés au sujet des dons spirituels. Le c.13 de Paul sur l'amour est vraiment l'antidote par rapport à cette division et conflit. Certains des verbes utilisés par Paul pour décrire la pratique de l'amour, sont en réalité des hapax legomena, que Paul utilise pour les adapter spécifiquement à la situation de Corinthe. Dans ce contexte, l'amour de Dieu révélé en Christ est ce qui guérit toutes les divisions et nous permet de voir nos différences, non comme points de conflit, mais au contraire comme des dons. L'objectif de

cet article est de contribuer à montrer de façon originale comment le contexte paulinien d'agape est personnifié comme Dieu et indissolublement conjoint à l'amour du prochain. A la lumière de cela, l'amour est, en vérité. « la route la plus excellente » (1Cor 12, 31), celle qui dépasse tous les autres dons en qualité et nature.

ESP

EL AMOR DE DIOS REVELADO EN CRISTO: 1 CORINTIOS 13, 4-7

Joseph Edwin Paniagua, ofm

Para expresar el amor de Dios por el hombre, del hombre por Dios y por el prójimo, el Nuevo Testamento usa prevalentemente el sustantivo agápe (amor), el verbo agapáô (amar) y el adjetivo agapêtôs (amado), en tanto que no viene nunca usado el grupo lexical erâô/erôs (amor como deseo, pasión). Pablo, seguido de Juan, es quien más utiliza el vocabulario del agápe. El autor del artículo presenta, sobre todo, los textos paulinos, en los cuales el agápe es puesto en relación con las virtudes teologales de la fe y la esperanza. En un segundo momento, analiza la idea de agápe en las cartas proto-paulinas: 1 Tesalonicenses, 1-2 Corintios, Filipenses, Filemón, Gálatas y Romanos.

El agápe es, para Pablo, principalmente, don de Dios derramado en el corazón de los creyentes por medio del Espíritu Santo (Rm 5,5), que se manifiesta en la muerte y resurrección de Cristo “por nosotros” (Rm 5,8.32.34; 1Cor 1,13; 11,24; 15,3; 2Cor 5,14.15.21). El agápe es el “camino mejor” sin el cual ni el conocimiento ni siquiera las otras dos virtudes teologales, la fe y la esperanza, tienen consistencia, porque “sólo el agápe no tendrá nunca fin” (1Cor 13,1). Después, con respecto a la relación del agápe con la ley, Pablo recapitula los preceptos de la ley en el amor al prójimo (Rm 13,8-10; cf Gal 5,14), que debe comprender no sólo a los débiles en la fe (Rm 14,15) sino también a los propios enemigos (Rm 12,9-21). El apóstol evidencia por otra parte, algunas dimensiones del agápe, como la “constricción amorosa” (2Cor 5,14), su crecimiento (1Tes 3,12; Fil 1,9), y su defensa (1Tes 5,8).

The love of God
revealed in Christ:
1 Cor 13, 4-7

295-311

**DIE LIEBE GOTTES IN CHRISTUS OFFENBAR T: 1
KOR 13,4-7**

GER

Joseph Edwin Paniagua OFM

Um die Liebe Gottes zum Menschen, des Menschen zu Gott und zum Nächsten auszudrücken, verwendet das Neue Testament überwiegend das Substantiv agápe (Liebe), das Verb agapáô (lieben) und das Adjektiv agapêtós (geliebt), während die lexikalische Gruppe eráo/erós (Liebe als Verlangen, Leidenschaft) nie verwendet wird. Nach Johannes, ist Paulus derjenige, der das Vokabular der agápe am meisten gebraucht. Der Autor des Artikels präsentiert zunächst die paulinischen Texte, in denen die agápe mit den theologischen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung in Beziehung gebracht wird. In einem zweiten Schritt analysiert er die Idee der agápe in den proto-paulinischen Briefen: 1 Thessalonicher , 1-2 Korinther , Philipper, Philemon, Galater und Römer.

Die agápe ist für Paulus vor allem eine durch den Heiligen Geist in die Herzen der Gläubigen eingegossene Gabe Gottes (vgl. Röm 5,5), die in Tod und Auferstehung Christi als eine Gabe «für uns» offenbar wird (Röm 5,8.32.34; 1Kor 1,13; 11,24; 15,3; 2Kor 5,14.15.21). Die agápe ist der «beste Weg», ohne den weder Erkenntnis noch die beiden anderen theologischen Tugenden, Glaube und Hoffnung, eine Grundlage hätten, weil nur «die agápe niemals endet» (1Kor 13,1). Was in weiterer Folge die Beziehung der agápe zum Gesetz betrifft, fasst Paulus dieses in den Geboten der Nächstenliebe zusammen (Röm 13,8-10; vgl. Gal 5,14), die nicht nur die Schwachen im Glauben (Röm 14,15), sondern auch die eigenen Feinde (Röm 12,9-21) einschließen muss. Der Apostel zeigt darüber hinaus noch weitere Dimensionen der agápe auf, wie die «Liebesreue» (2Kor 5,14), ihr Wachstum (1Thess 3,12; Phil 1,9) und ihre Verteidigung (1Thess 5,8).

**MIŁOŚĆ BOGA OBJAWIONA W CHRYSZTUSIE:
1 KOR 13,4-7**

POL

Joseph Edwin Paniagua, ofm

EDWIN JOSEPH PANIAGUA
SapCr xxxvi
MAGGIO-AGOSTO 2011

Aby wyrazić miłość Boga do człowieka, człowieka do Boga i do bliźniego, Nowy testament używa najczęściej rzeczownika agápe

(miłość), czasownika agapáô (kocham) i przymiotnika agapêtós (umilowany), podczas gdy nie używa się nigdy grupy leksykalnej eráô/erôs (miłość jako pożądanie, gwałtowne uczucie). Paweł, po Janie, jest tym, kto używa słownictwa związanego z agápe. Autor artykułu przedstawia przede wszystkim teksty Pawła, w których agápe łączy się z cnotami teologicznymi: wiarą i nadzieją. Następnie analizuje ideę agápe w listach przypisywanych bezdyskusyjnie Pawłowi: 1 Tes, 1-2 Kor, Flp, Fil, Ga i Rz.

Agápe jest dla Pawła przede wszystkim dar em Boga, wylanym w serca wierzących przez Ducha Świętego (Rz 5,5), który objawia się w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa "za nas" (Rz 5,8.32.34; 1 Kor 1,13; 11,24; 15,3; 2 Kor 5,14.15.21). Agápe jest "drogą doskonałą", bez której ani wiedza, ani nawet dwie inne cnoty teologiczne: wiara i nadzieja, nie są trwałe, ponieważ tylko "agápe nigdy się nie kończy" (1 Kor 13,1). Następnie jeśli chodzi o relację agápe do prawa, Paweł streszcza nakazy prawa w miłości do bliźniego (Rz 13,8-10; por. Ga 5,14), która musi rozumieć nie tylko słabych w wierze (Rz 14,15), ale też i nieprzyjaciół (Rz 12,9-21). Apostoł poza tym podkreśla, pewne wymiary miłości, jak przymus płynący z miłości (2 Kor 5,14), jej wzrost (1 Tes 3,12; Fil 1,9) i jej obronę (1 Tes 5,8).

The love of God
revealed in Christ:
1 Cor 13, 4-7

295-311

di GIANNI SGREVA C.P.

Origene, esponente della Logos-teologia, e quindi di per sé lontano dal pensare la possibilità dell'esperienza della sofferenza in Dio stesso, facendo l'esegesi di Ez 16,3 si sente trascinato dalla forza della Parola ebraica, giungendo a comprendere che Dio permette la sofferenza a Gerusalemme, non solo a motivo e medicina dei suoi peccati, ma soprattutto per manifestare il suo coinvolgimento. Dio stesso soffre con Gerusalemme e soffre su di essa. La "caritatis passio" di Dio è la presenza della sofferenza in Dio precedente l'incarnazione e passione del Figlio, la seconda condizionata e originata dalla prima. «Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est». E ammettere questo da parte di Origene significava tout court penetrare l'area del divino, creare una breccia nella concezione sia platonica sia plotiniana di Dio, e ammettere che l'obbedienza alla fede cristiana sull'incarnazione del Logos, portava inevitabilmente a collocare la sofferenza in Dio.

Il primum è la passione del Logos-Dio, la sofferenza nell'ambito trinitario e nello schema della Logos-teologia, mentre il deinde è la passione della carne e della croce, nell'ambito della cristologia.

LA "CARITATIS PASSIO" DAL FIGLIO AL PADRE: RISONANZE DI EZ 16,5 IN ORIGENE

La "Caritatis Passio"
dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5
in Origene

313-336

Introduzione

Prendiamo in considerazione il testo che nel III secolo appare veramen-

te impressionante su questa riflessione di Dio-Amore-croce nel cuore di un ambiente culturale che si dibatteva tra gli esponenti della Logos-teologia e le preoccupazioni monarchiane di stampo antiocheno. I primi sono ben lontani dall'ascrivere a Dio le attribuzioni riservate al Logos incarnato, mentre i secondi, insistendo sulla esclusiva identificazione modalista di Padre Figlio e Spirito, si guardano bene dall'introdurre nell'ambito divino ciò che non gli appartiene, in particolare l'esperienza del dolore. Ironia della sorte, proprio in casa monarchiana-sabelliana si inseriscono le correnti patripassiane, quasi una denuncia, per me assai positiva, come ho avuto occasione di rilevare e di analizzare in un mio studio precedente¹, di una concezione di Dio staccata dal mondo dell'amore-sofferenza.

Ora non ci si sarebbe mai aspettato che Origene, esponente della Logos-teologia del III secolo, sottoponendo filosofia e cultura alla Parola di Dio, si fosse sentito obbligato a cogliere da una Scrittura ebraica dell'AT il tema della sofferenza in Dio. È il caso dell'esegesi di Ez 16,5. Ma prima di lui Tertulliano, anche lui esponente della Logos-teologia, per diverse ragioni nel suo *Adversus Marcionem* non poté esimersi dal portare nel dibattito antignostico e antimarcionita il tema della sofferenza di Dio, in omaggio alla verità delle Scritture ebraiche².

Sarebbe interessante, ma ci ritorneremo, prendere in esame lo scritto attribuito a Gregorio Taumaturgo, insigne discepolo di Origene, sull'impassibilità passibile di Dio, che, se dovesse risultare, ammessa o no la paternità gregoriana, del III secolo, costituirebbe con i primi due testi, di Origene e di Tertulliano, la trilogia patristica dedicata a questo tema speciale della passione amorosa di Dio già nei primordi della storia della teologia cristiana³.

¹ Cf G. SGREVA, *Il movimento patripassiano: istanze positive per l'elaborazione del concetto cristiano di Dio*, SapCr XXIV/2 (2009), 9-39 e SapCr XXIV/3 (2009), 11-43; e anche G. SGREVA in F. TACCONI (ed), *Croce e identità cristiana di Dio nei primi secoli*, Ed. OCD, Roma 2009, 59-109.

² Tertull *Adv Marc* 1,25-28: CCL I, 464-472 e *Adversus Praxean*. Cf G. SGREVA, *Il movimento patripassiano: istanze positive per l'elaborazione del concetto cristiano di Dio*, art.cit.

³ Si tratta di Gregorio il Taumaturgo, lo scritto "A Teopompo, il passibile e l'impassibile in Dio". Il testo è giunto in traduzione siriana in J.-B. PITRA,

Ci limitiamo a proporre Origene⁴. Il testo che prendiamo in esame è l'omelia dell'esegeta di Cesarea di Palestina su Ezechiele 16, in cui si trova l'immagine di Gerusalemme, la donna presso la quale Dio passa e alla quale dice: "Vivi" (Ez 16, 1-6), al fine di fare di Gerusalemme la sua sposa, compimento della sua misericordia.

Origene prende in considerazione questo testo nell'omelia VI in Ez, pronunciata a Cesarea, verosimilmente negli anni tra il 239 e il 242⁵, e precisamente i paragrafi 6-8⁶. Sarebbe stato interessante leggere il perduto Commentario di Origene su Ezechiele, composto dopo le Omelie sul medesimo libro profetico⁷. Il testo ci viene nella

Analecta sacra Specilegio Solesmensi parata, vol 4, Paris 1883, 103-120 (testo siriano) e 363-376 (traduzione latina). Cf M. FIGURA, *The suffering of God in patristic theology*, in *Communio-International Catholic Review* 30 (2003), 374-377. H. CROUZEL, *La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique*. Sottoscrivo quanto Henri Crouzel scrive su questo tema della passibilità di Dio, mentre commenta lo scritto di Gregorio il Taumaturgo ("A Teopompo, il passibile e l'impassibile in Dio"): "Si Dieu les (les liber tés créées) les a créées et rachetées par un mouvement d'agapé, d'amour-don, il exige cependant une réponse: l'amour désire la réciprocité. Il y a donc, pour parler comme Grégoire, «avec un peu d'audace» un certain éros au sein de l'agapé divine: Dieu est sans besoin d'aucune sorte, ses créatures ne peuvent rien lui apporter qu'il ne leur ait auparavant donné, et cependant, il recherche leur amour". Cf H. CROUZEL, *La Passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polémique du IIème siècle*, in *l'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*, vol.1: *Exégèse et patristique*, Théologie 56, Aubier, Paris 1963, 269-279. Il testo, tradotto dal siriano in italiano dal prof. Massimo Pazzini ofm, siriano dell'Istituto Biblico di Gerusalemme della Flagellazione, al presente in corso di pubblicazione, sarà oggetto di un nostro prossimo studio.

⁴ Per una bibliografia sistematica su Origene si rimanda a H. CROUZEL, *Bibliographie critique sur Origène*, "Instrum. Patrist.", VIII, Den Haag 1971 e VIII/A *Supplément*, Den Haag 1982; L. PERRONE, *Cinquant'anni di studi su Origene e la tradizione alessandrina: contributi per una rassegna della ricerca italiana*, in *Adamantius* 3(1997).

⁵ Per la cronologia delle opere di Origene cf P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977. Per Nautin l'omelia in Ezechiele sarebbero degli anni 244-245. Per M. Borret s.j., invece, la sua ricostruzione offerta in *Sch* 352 (1989), 13-15 ci porta a situare le omelie di Origene su Ezechiele negli anni 239-242. Il medesimo, inoltre, in base alla notizia di Eusebio di Cesarea, *Hist Eccl* VI, 33,3 (*Sch* 41, 136) ritiene che invece di omelie si tratterebbe piuttosto di dialoghi (cf *Sch* 352, 7-9).

⁶ Orig *In Ez Ho: Sch* 352, 226-239.

⁷ Cf Euseb *Caes., Hist. Eccl.* VI, 36, 2. Anche P. NAUTIN, o.c., 249 e 382.

La "Caritatis Passio"
dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5
in Origene

313-336

traduzione latina di Girolamo, fatta a Costantinopoli verso il 380⁸. Proprio Girolamo che, essendo stato un forte avversario postumo di Origene nella controversia origenista, nel Prologo alla sua traduzione latina delle omelie origeniane su Ezechiele, non esita a definire il maestro alessandrino d'accordo con Didimo il Cieco, "il secondo maestro nella Chiesa" dopo Paolo⁹. A Ez 16 Origene dedica cinque delle sue 14 omelie¹⁰, dalla VI alla X dell'intera serie. Ad Origene sta a cuore, infatti, di leggere nella tipologia storica di Gerusalemme e nello stato di peccato della Città Santa, che Dio è superiore allo stesso peccato. Dietro la Gerusalemme storica, dietro il suo peccato, si nasconde, sul livello allegorico-morale, il mistero di ogni anima e di ogni anima caduta nel peccato¹¹. Ad avere la meglio nell'evidenziazione esegetica compiuta dal maestro alessandrino a Cesarea di Palestina emerge il vero tema fondamentale, che è quello della misericordiosa compassione di Dio. Nelle sue omelie su Ezechiele Origene coglie l'occasione di partire da un testo biblico per illustrare la straordinaria misericordia di Dio che non se la dà per vinta di fronte al dramma del peccato e dell'infedeltà realizzatosi nel dramma storico di Israele e di Gerusalemme. Origene sostiene che Dio è sempre amore e anche i suoi castighi sono medicinali, in quanto Dio

⁸ Cf in GCS 33 (ed. W.A. Bährens), Leipzig-Berlin, 1985, XLVII. Anche per M. Borret in *Sch* 352, (1989), 19 Girolamo avrebbe tradotto in latino le omelie in Ezechiele di Origene a Costantinopoli tra il 379 e il 381, certamente anche sotto l'influsso degli ammiratori di Origene, Basilio di Cesare e Gregorio di Nazianzo, compilatori della *Philocalia* origeniana. P. Nautin ipotizza anche che questa traduzione fosse stata preparata da Girolamo ad Antiochia prima di partire per la Calcide (cf *Sch* 232, 33). Seguiamo l'edizione di M. Borret in *Sch* 352, che riprende l'edizione di W.A. Bährens in GCS 33 (8), Leipzig 1985.

⁹ Orig *Ho in Ez Prol*: "alterum post Apostolum Ecclesiarum magistrum ...".

¹⁰ Origene dei 48 capitoli di cui è composto il libro di Ezechiele, di circa 1270 versetti, si concentra solo su 8 capitoli, per una estensione di circa 150 versetti commentati (cf *Sch* 352, 29) in 14 omelie. In particolare: *Ho I* su Ez 1,1-6; *Ho II-III-IV-V* su Ez 13-15; *Ho VI-VII-VIII-IX-XI-XII* su Ez 16-17; *Ho XIII* su 6 versetti di Ez 28; infine *Ho XIV* su 3 versetti di Ez 44.

¹¹ Orig *Ho in Ez V*, 3: "Osserva come la Scrittura dica che i castighi sono inviati ad uno ad uno sulla terra, senza aggiungere quale terra; quando però giunge a parlare di Gerusalemme: «Anche se avrò mandato i miei quattro peggiori castighi: la spada, la fame, le bestie feroci e la morte contro Gerusalemme» (Ez 14,21), ravvisa in noi Gerusalemme, perché quando pechiamo noi siamo quella Gerusalemme che viene distrutta; mentre se restiamo nell'osservanza di quei comandamenti, siamo chiamati la Gerusalemme che è salvata [...] Ad ogni anima che pecca e passa per fedele sono indirizzate queste parole che ora nel testo sono indirizzate a Gerusalemme" (*In Ez Ho VI*, 5).

è giudice e anche medico¹². L'allegoria conduce facilmente Origene a non limitarsi al dramma storico del peccato di Gerusalemme e della conseguente compassione di Dio. Origene passa al piano dell'esegesi spirituale-ecclesiologica di una Gerusalemme immagine della Chiesa, vero Israele¹³, a sua volta macchiata dal peccato e salvata dalla compassione di Dio, fino a giungere al livello allegoricomorale del dramma dell'anima, sposa del Verbo¹⁴, raggiunta e salvata da Dio. In altre parole, l'esegesi conduce Origene ad evidenziare non anzitutto il dramma del peccato nella Gerusalemme storica, nella Chiesa e nell'anima, ma piuttosto a proclamare la misericordia salvatrice di Dio fondata sulla sua compassione. In altre parole il libro di Ezechiele offre il fianco ad Origene per presentare l'identità di Dio delle Scritture ebraiche, la passione di Dio, di cui, poi, le Scritture cristiane annunceranno il compimento in Gesù Messia di Nazareth. L'acme del commento e della teologia origeniana si trova appunto nell'omelia VI, dove l'esegeta alessandrino trova l'opportunità di donarci la novità della sua definizione di Dio e il suo fondamento scritturistico.

1. L'esegesi origeniana di Ez 16,5¹⁵

Il profeta Ezechiele riceve l'ordine di Dio di far conoscere a Gerusalemme le sue abominazioni (Ez

16,1). Ed Origene ammira la costanza profetica di Ezechiele, che obbedisce, come gli altri profeti, agli ordini di Dio, e che "non considerò il pericolo che avrebbe corso in seguito alla sua predicazione,

¹² Se nell'AT Dio appare colui che castiga, lo fa perché Dio è padre e medico, afferma Origene (*In Ez 1, 2: Sch 352, 38-46*).

¹³ Orig *Ho in Ez II, 2: Sch 352, 102*.

¹⁴ Orig *Ho n Ez VIII, 3: Sch 352, 288*.

¹⁵ Cf H. CROUZEL, *Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*, vol. 1: *Exégèse et patristique*, Théologie 56, Aubier, Paris 1963, 269-279; H. DE LUBAC, *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Edizioni Paoline, Roma 1971, 342-363; L. DE LORENZI, *Il Padre «patisce pene d'amore»*. *Spunti di riflessione origeniana*, in *Parola spirito e vita* 10 (1984) 230-241; M. FÉDOU, *La "souffrance" de Dieu selon Origène*, in *Studia Patristica* 26 (1993) 246-250; L. PERRONE, *"La Passione della carità". Il mistero della misericordia divina secondo Origene*, in *Parola Spirito e Vita* 29 (1994), 223-235; F. FERNANDEZ, *Valor y función del sufrimiento en la obra de Orígenes*, in *Anales* (Sociedad Chilena de Teología) 2 (2003), 45-70.

ma ebbe gli occhi fissi solo all'osservanza dei comandi di Dio, dicendo tutto quello che gli era stato affidato"¹⁶.

Gerusalemme a motivo del peccato non ha più Dio o lo Spirito come padre, bensì suo padre è un amorreo e la sua madre una hittita (Ez 16,3)¹⁷. Se questo è accaduto a Gerusalemme, l'allegoria morale conduce Origene a interrogarsi sulle conseguenze del peccato nell'anima, il cui padre diventa il diavolo¹⁸. Quindi Origene legge Ez 16,4, in cui il profeta parla del giorno della nascita di Gerusalemme, considerata come una "*puellam ab infantia genitam*", alla quale non è stato tagliato l'ombelico¹⁹, ossia la femminilità di Gerusalemme non è stata liberata dal peccato. E questa lettura si applica anche a tutti coloro che vivono nella Chiesa, di cui Gerusalemme è tipo²⁰. Ez 16,4 aggiunge che Gerusalemme non è stata lavata per la salvezza. Infatti, la lettura battesimale del testo introduce la doppia possibilità di un battesimo che non lava un'anima peccatrice per la salvezza o del battesimo che lava per la salvezza, perché "*qui lavatur in salutem, et aquam accipit et Spiritum sanctum*"²¹.

Come pure Gerusalemme alla sua nascita non è stata avvolta in fasce. L'allusione non poteva non essere alle fasce del "*ipse Dominus meus Iesus*" a Betlemme di Lc 2,7.12, che introduce nuovamente l'idea della nascita spirituale in Cristo, la quale, se ci fosse stata, avrebbe fatto desiderare il latte "*rationabilem et sincerum*" secondo 1 Pt 2,2. Come pure Gerusalemme non è stata salata con il sale di Dio, cioè con la grazia di Dio²².

¹⁶ Orig *Ho in Ez VI*, 1: Sch 352, 212.

¹⁷ Orig *Ho in Ez VI*, 3: Sch 352, 216: "(Jerusalem) *quia peccavit...pater eius Amorrhaeus, iam non Deus. Quando non peccavit, pater eius Spiritus sanctus fuit; quando peccavit, mater eius facta est Chetthaea*".

¹⁸ Orig *Ho in Ez VI*, 3: Sch 352, 218-220).

¹⁹ Origene articola la sua esegesi ardita, *spiritualibus spiritualia comparans* (1 Cor 2,13), spiegando che l'ombelico della donna, sul fondamento di Gb 40,16 in cui si afferma che il drago, cioè il serpente antico di Ap 12,9, ha la sua forza nell'ombelico, è nella donna la sede ove poggia il male, mentre quanto all'uomo, il male si addensa nel rene, essendo il collettore dei semi umani: *Ho in Ez VI*, 4: Sch 352, 222.

²⁰ Orig *Ho in Ez VI*, 4: Sch 352, 220-224.

²¹ Orig *Ho in Ez VI*, 5: Sch 352, 224-226. Origene torna su Ez 16,4 in *Ho Cant Cant I*, 6: Sch 37, 71: *necdum lota est in salutem*.

²² Orig *Ho in Ez VI*, 6: Sch 352, 226. Origene per spiegare "*Neque salita sale*" di Ez 16,4 ricorre a Mt 5, 13: voi siete il sale del mondo, che con Col 4, 6: "Che la vostra parola sia sempre di grazia e di sale", porta Origene a concludere che "*Qui gratia conditur, gratia plenus est*".

Origene a questo punto sintetizza l'esegesi spirituale degli elementi di Ez 16,4 evidenziando la conclusione tirata dallo stesso testo profetico in Ez 16, 5:

“Quia autem ista Hierusalem sint crimina, non cir cumcidi eam umbelico, et sale non saliri, et pannis non involvit, et aqua non lavari in salutem, sermo indicat reliquus, qui ita contextitur: neque pepercit in te oculus tuus, ut facerem tibi unum ex omnibus istis? (Ez16,5). Propterea nihil tibi horum feci, ut paterer aliquid super te (Ez 16,5), dicit Dominus²³”.

Origene, dopo aver denunciato il tema della privazione della paternità di Dio nei confronti di Gerusalemme (Ez 16,3) e il suo legame originario semplicemente alla terra di Canaan, agli Amorrei (padre) e agli Ittiti (madre), segue con attenzione l'andamento del testo del profeta, elenca sinteticamente le cause della situazione peccaminosa di Gerusalemme fin dalla nascita, ne evidenzia progressivamente l'allegoria dei significati tipologici, ossia l'inclinazione negativa della sessualità (*non circumcidi eam umbelico*), la privazione della grazia di Dio (*sale non saliri*), la mancanza della nascita spirituale (*pannis non involvit*), la recezione di un battesimo non salvifico perché privo dello Spirito (Ez 16,4), per giungere in Ez 16,5 alla conclusione in cui troviamo la tesi fondamentale dell'annuncio profetico riguardante la stessa identità di Dio:

“neque pepercit in te oculus tuus, ut facerem tibi unum ex omnibus istis? Propterea nihil tibi horum feci, ut paterer aliquid super te , dicit Dominus²⁴”.

Il testo di Ez 16,5, così come riferito dalla traduzione latina di Girolamo, merita una nostra particolare attenzione, perché esso costituisce la base di tutto l'annuncio dell'identità di Dio sviluppato da Origene. Una domanda s'impone. Quale era il tenore del testo biblico conosciuto e citato da Origene? Certamente egli aveva sott'occhio il testo greco della LXX, che appariva verosimilmente nel

²³ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 228.*

²⁴ Il versetto di Ez 16,5 in *Ho in Ez VI, 6* ritorna subito appresso, in VI, 7 (*Sch 352, 230*), allorché Origene riprende l'esegesi del testo profetico con la presentazione degli interventi positivi di Dio su Gerusalemme, la Chiesa e l'anima, facendo l'esegesi di Ez 16, 6-7.

testo primitivo delle omelie di Origene su Ezechiele, e che per Ez 16,5 recita così:

οὐδὲ ἐφείσατο ὁ ὀφθαλμός μου ἐπὶ σοὶ τοῦ ποιῆσαί σοι ἕν ἐκ πάντων τούτων τοῦ παθεῖν τι ἐπὶ σοί

Accanto al testo greco della LXX, era anche consuetudine di Origene consultare l'originale ebraico:

לֹא-חַסָּה עֵינַי לַעֲשׂוֹת לְךָ אֶחַת מֵאֵלֶּה לְחַמְלָה עַלְיָךְ

Mentre Girolamo, alcuni anni dopo la traduzione in latino delle Omelie su Ezechiele di Origene, ci darà questa traduzione del medesimo testo di Ez 16,5, quella che leggiamo nella Vulgata:

non pepercit super te oculus ut facerem tibi unum de his miseratus tui

Come si può notare non è semplice ricostruire esattamente il significato del testo. Una difficoltà sta nel soggetto di Ez 16,5: il latino della traduzione di Girolamo ha *oculus tuus*, quindi l'occhio di Gerusalemme; per il greco della LXX, invece, il soggetto è l'occhio di Dio, l'occhio mio: ὁ ὀφθαλμός μου; per il testo ebraico, il soggetto non è esplicitato, ma dall'insieme potrebbe inferirsi che è Dio, anche perché il verbo, לֹא-חַסָּה, è al perfetto di 3pers maschile, quindi non può essere attribuibile né a occhio עֵינַי, femminile in ebraico, né a Gerusalemme, che richiederebbe il verbo al femminile. Quindi, pare che, con maggiore verisimiglianza, il testo base seguito da Origene, sia il greco della LXX come l'ebraico, in cui il soggetto di Ez 16,5 appare essere *Dio* e non "il tuo occhio", cioè l'occhio di Gerusalemme" come emerge dal latino (*oculus tuus*) della traduzione di Girolamo. Lo stesso Girolamo, nella sua traduzione Vulgata qualche anno dopo a Betlemme, introdurrà un soggetto anodino, l'occhio, senza specificare di chi è l'occhio.

La seconda parte di Ez 16,5 si riferisce all'azione che è oggetto di non risparmio da parte del soggetto-Dio: *ut facerem tibi unum ex omnibus istis*. Qui il soggetto è Dio, il quale non si risparmia, non evita di far sì che accada a Gerusalemme anche una sola delle sofferenze menzionate .

Il greco della LXX, testo cui attinse Origene, dice: τοῦ ποιῆσαι σοὶ ἔν ἐκ πάντων τούτων, ossia il soggetto, l'occhio di Dio non risparmiò a te (=a Gerusalemme) di fare una di tutte queste cose.

Così il testo ebraico: לַעֲשׂוֹת לְךָ אֶחָת מֵאֵלֶּה, “dal fare a te una di queste cose”. La traduzione Vulgata che Girolamo farà dall'ebraico è: *ut facerem tibi unum de his*. Sostanzialmente tutti i testi, sia il latino della traduzione geronimiana dell'Omelia su Ez, sia il greco della LXX, sia l'ebraico masoretico, sia il latino della Vulgata si equivalgono.

Ora l'elemento forte del testo è quello riguardante il coinvolgimento di Dio nella sofferenza di Gerusalemme:

1. Il latino dell' *Ho in Ez*: “Propterea nihil tibi horum feci, ut paterer aliquid super te, dicit Dominus”, dove è chiaro il soggetto, Dio, ripetuto espressamente, dal “*dicit Dominus*” e dove appare chiarissimo che a patire (*ut paterer*) è Dio. E che la sofferenza di Dio si riversa su Gerusalemme.
2. Il greco della LXX: τοῦ παθεῖν τι ἐπὶ σοί, dove il soggetto della sofferenza che si riversa su Gerusalemme (te), Dio, è chiarito dal rapporto con l'unico soggetto della frase, che è l'occhio di Dio.
3. L'ebraico: לְחַמְּךָ לַעֲשׂוֹת עֲלֶיךָ, per la sofferenza su di te (Gerusalemme), si riferisce al soggetto non espresso che abbiamo visto essere un soggetto maschile, che, presumibilmente, secondo il contesto, è Dio.
4. Infine, il latino della Vulgata offrirà una lezione ancora più chiara circa la sofferenza di Dio: *miseratus tui*, sebbene il significato sia cambiato, non più quello della sofferenza ma quello della misericordia.

Tornando al testo latino della traduzione geronimiana dell'Omelia VI di Origene su Ezechiele c'è da notare l'esplicativo introdotto da Origene, nella traduzione latina di Girolamo, per meglio cogliere il senso del testo di Ez 16,5: “Propterea nihil tibi horum feci, ut paterer aliquid super te, dicit Dominus”, come a dire che Dio proprio non ha voluto evitare a Gerusalemme tutte le abominazioni descritte, affinché potesse risultare chiaro che nella sofferenza di Gerusalemme era coinvolto Dio stesso con la sua sofferenza riversata su Gerusalemme stessa, come sua partecipazione al

dramma della Città a lui vicinissima e sua proprietà²⁵. In altre parole, Origene comprende dal testo di Ez 16,5 che Dio non ha preservato Gerusalemme dalle sofferenze, per la ragione e il fine di patire lui stesso a causa di Gerusalemme e per Gerusalemme (“per te/sopra di te”). Ossia, Gerusalemme ha sofferto delle sue abominazioni non solo a motivo dei suoi peccati, ma a motivo pure del coinvolgimento di Dio, che non ha permesso nulla perché a Gerusalemme fossero evitate queste sofferenze, al fine di potere lui stesso *con-soffrire* con Gerusalemme e *su* Gerusalemme. *L'ut paterer super te*, il τοῦ παθεῖν τι ἐπὶ σοί, il עֲלֵיךָ לַהֲחִיבָהּ, lo dicono in modo evidente. Mentre il *miseratus tui* della Vulgata non è la traduzione esatta né dall'ebraico né dal greco, ma una aggiunta fatta da Girolamo traduttore, per dare una buona spiegazione alla difficoltà di dover ammettere l'allusione alla sofferenza di Dio e in Dio. Girolamo preferisce non tradurre l'idea della sofferenza di Dio e la sostituisce con quella della misericordia divina.

Quello che rivela Origene non è solo il mistero-dramma della sofferenza di Gerusalemme, e quindi della Chiesa, e, allegoricamente, la sofferenza di ogni anima, dovuta anche al peccato, ma quello che enfatizza il maestro alessandrino è il fine e la causa di questo comportamento di Dio, cioè di con-soffrire con Gerusalemme, con la Chiesa, con ogni anima. E siamo giunti in forza di Ez 16,5 e del rilievo fortissimo evidenziato dall'esegesi origeniana al tema veramente insolito alla filosofia antica²⁶ e raro nella teologia patristica²⁷,

²⁵ Orig *Ho in Ez VI*, 3: Sch 352, 216: *proxima Dei et civitas eius*.

²⁶ Cf Th. WEINANDY, *Does God suffer?*, Edinburgh-Notre Dame 2000, 83, n. 2. L'autore cita tre teologi, favorevoli all'idea della passibilità di Dio: F. SAROT, *God, Passibility and Corporeality*, 44-48; id., *Divine Suffering: Continuity and Discontinuity with Tradition*, in *Anglican Theological Review* 78/2 (1996), 226 e F. J. van BEECK in *This Weakness of God is stronger*, 18 e un terzo, G. HANRATTY, che insiste sull'impassibilità di Dio. Questi pensatori ritengono che sia superficiale affermare che la maggioranza dei Padri abbia sposato la causa della filosofia greca (*Divine Immutability and Impassibility revisited*, in *At the Heart of the Real*, ed. F.O'Rourke, Dublin 1992, 146-148); J-P. BATUT, *Does the Father suffer?*, in *Communio- International catholic Review* 30 (2003), 389; M. FIGURA, *The suffering of God in patristic theology*, in *Communio- International catholic Review* 30 (2003), 366-369.

²⁷ W. A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Paideia, Brescia 1978; E M. SPANNEUT, *L'«apatheia» chrétienne aux quatre premiers siècles*, in *Proche-Orient Chrétien* 52/3-4 (2002), 165-302. In par ticolare a p. 168, dopo aver esaminato il concetto di *apatheia* nella cultura pagana, Spanneut può con sicurezza affermare: “L'apatheia divine, malgré les phantasies de la mythologie, fait l'unanimité des penseurs”.

che è di cogliere in questa Scrittura ebraica la presenza della compassione, del patire con, nella stessa identità del Dio della elezione ebraica²⁸.

2. La teologia della sofferenza di Dio in Origene secondo Ez 16,5

Il commento esegetico che Origene ci offre di Ez 16,5 è articolato in modo assai coerente fino a costituire un piccolo

trattato teologico sul tema della *caritatis passio* di Dio.

Origene, impressionato dalla sofferenza di Dio nei confronti di Gerusalemme, muove la sua riflessione su tre piani successivi, il piano antropologico-psicologico, il piano cristologico del Cristo-Figlio, per illuminare il piano trinitario dell'identità di Dio Padre: "*Exemplum ab hominibus accipiam, deinde si Spiritus sanctus dederit, ad Iesum Christum et ad Deum Patrem transmigrabo*"²⁹.

Anzitutto il piano antropologico-psicologico o dell'analogia (*exemplum ab hominibus*).

Origene presenta la reazione dell'uomo di fronte alla sofferenza. Se di fronte a chi soffre non segue una reazione di misericordia da parte di chi è coinvolto, allora questi non patisce; se invece

²⁸ Altri passi biblici dell'AT presentano la sofferenza di Dio, tra i quali Is 63,9. Si ricordi l'immagine biblica di Yhwh che si dà cura del suo popolo in Egitto, come si narra in Es 2,24-25: "Dio ascoltò il loro gemito e si ricordò della sua alleanza con Abramo Isacco e Giacobbe. Dio vide i figli di Israele *eiada*'= *conobbe* o *ebbe in sé una manifestazione d'amore*". Es 2-3 ci donano l'immagine di un Dio compassionevole, coinvolto nelle sofferenze del suo popolo. Mosè presso il roveto ardente che brucia e non si consuma, percepisce la compassione di Dio. Interessa conoscere la tradizione midrashica ebraica che mette sulla bocca di Dio queste parole rivolte a Mosè: "Non ti accorgi che anch'io sono nel dolore, come Israele? Dovresti riconoscerlo dal luogo in cui io ti parlo: circondato da spine, quasi a significare che io mi unisco al dolore di Israele!". Dice infatti il testo: "In ogni loro angustia, angustia è a lui" (Is 63,9): *Shemot Rabba* II.5; cf R. P. ACIFICI, *Midrashim. Fatti e personaggi biblici*, Marietti, Casale Monferrato 1986, p. 59. Il Dio di Mosè è un Dio compassionevole, che partecipa personalmente al dolore del popolo, per questo parla dal roveto, dalle spine.

²⁹ Orig *Ho in Ez VI*, 6: *Sch* 352, 228.

l'interlocutore si lascia coinvolgere, preso da un atteggiamento misericordioso, allora a lui si sciogliono le viscere " *molluntur viscera eius*".

Sul piano cristologico Origene evidenzia l'*intelligenza spirituale* dell'analogia antropologica applicata al Salvatore, che discese in terra mosso da misericordia per il genere umano, patì le nostre passioni prima di patire la croce e prima di degnarsi di assumere la nostra carne³⁰. La conclusione formidabile che Origene trae coerentemente da questa premessa è che se non avesse patito già antecedentemente nell'ambito divino, il Logos non sarebbe venuto a condividere con noi la vita umana³¹: "*Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde, descendit et visus est*". E ammettere questo da parte di Origene significava *tout court* penetrare l'area del divino, creare una breccia nella concezione sia platonica sia plotiniana di Dio³², e dichiarare che l'obbedienza alla fede cristiana sull'incarnazione del Logos portava inevitabilmente a collocare la sofferenza in Dio.

Il *primum* è la passione del Logos-Dio, la sofferenza nell'ambito trinitario e nello schema della Logos-teologia, mentre il *deinde* è la passione della carne e della croce, nell'ambito della cristologia. Donde l'enunciato: la Passione del Logos nell'ambito trinitario è la *Caritatis passio*. "*Quae est ista quam pro nobis passus est passio? Caritatis est passio*"³³. Nel Commentario a Matteo, la compassione di Gesù è ascritta non tanto alla sua natura umana, quanto alla natura del Verbo ("l'amante degli uomini/il filantropo, l'impassibile patì nelle sue viscere, e non solo si commosse nelle sue viscere")³⁴, ritenuta impassibile³⁵ da parte dei doceti.

³⁰ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 228: "Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpessus est nostras, antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere"*.

³¹ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 228.*

³² N. BROX, *Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin*, in *Origeniana quinta*, Peeters, Leuven 1993, 406-417; C. KANNENGIESSER, *Écriture et théologie trinitaire chez Origène*, in *Origeniana sexta*, Peeters, Leuven, 1995, 351-364; F. CECCHINI, *Dio negli scritti di Origene*, in: *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 14, Roma 1996, 137-154.

³³ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 228-230.*

³⁴ Orig *Co in Mt X, 23: Sch 162, 258; GCS XI, 216.* Gesù, in quanto impassibile, ma è passibile nelle sue viscere di fronte alle folle che lo seguono in cerca del Logos di Dio.

³⁵ Orig *Co lo X, 25: Sch 157, 398.*

Il *primum* non è costituito dalle sofferenze umane della carne, neppure dalle sofferenze della croce, bensì da quella che nell'ambito divino è la sofferenza dell'amore, la passione dovuta all'amore. La sofferenza psicologica dell'uomo diventa così per Origene l'analogia per comprendere "analogicamente" la psicologia della sofferenza in Dio, dovuta alla *caritas*, all'amore. Stupisce come qui Origene non abbia menzionato la definizione Dio=Amore di 1 Gv 4,8.16.

E la conclusione del terzo piano, quello trinitario, arriva conseguentemente. Se la sofferenza-passione è da attribuirsi al Logos-Figlio come premessa per comprendere l'incarnazione del Logos stesso e l'esperienza soteriologica (*tale mihi quiddam intellige super Salvatorem*)³⁶ della sua croce, il passo si fa breve per giungere a Dio Padre.

Facendo leva sull'attributo divino della misericordia, e che Origene prende dal salmo 103,8³⁷ che afferma di Dio essere *longanimis et multum misericors*, egli trae la conseguenza espressa in forma interrogativa retorica: "*Pater quoque ipse et Deus universitatis [...] nonne quodammodo patitur?*"³⁸. Ossia la misericordia di Dio richiama e richiede la sua realizzabilità nella passione, nella sofferenza. Ossia, Dio che è misericordioso è un Dio che soffre.

Anzi, Origene rincara la sua affermazione proseguendo con un'altra domanda retorica, "*an ignoras quia, quando humana dispensat, passionem patitur humanam?*". La convinzione del maestro alessandrino si rende ancora più sconvolgente, perché afferma che Dio, quando si occupa delle cose degli uomini, patisce una passione umana. Qui, l'esegeta supera il livello dell'analogia che comunque rispetterebbe le distanze tra il linguaggio divino e il linguaggio antropologico.

Il testo di appoggio alla sua affermazione è assai chiaro in questo senso, anche se evidentemente Dt 1,31 è un testo che parla di Dio in termini analogici del rapporto Dio-uomo. Ciò nonostante, il testo biblico allude alla paternità umana della relazione padre e figlio

³⁶ *Orig Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 228.*

³⁷ Ps 103, 8: in ebraico: רַחוּם וְחַנּוּן יְהוָה וְהוּא אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב־חַסֵּד (Ps 103,8); nella LXX ὁ κύριος μακρόθυμος καὶ πολυέλεος (Ps 102,8); nel latino della Vulgata: *Dominus longanimis et multum misericors* (Ps 102,8 VUL).

³⁸ *Orig Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 230.*

(“*Supportavit (enim) mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum*”)³⁹. In questo modo, se con il Ps 103 l’esegeta di Cesarea motiva la passione di Dio come effetto della sua misericordia, l’appoggio a Dt 1,31 trae ispirazione dalla stessa paternità di Dio. Se Dio è padre, allora anch’egli soffre come ogni padre umano soffre per il proprio figlio. Ad Origene non resta che concludere che “*Ipse Pater non est impassibilis*”. La fondazione torna ad essere cristologica: il Padre, per Origene soffre a causa della sua misericordia, soffre a causa della sua paternità, soffre in analogia alla sofferenza del suo Figlio: “*Igitur mores nostros supportat Deus, sicut portat passiones nostras Filius Dei*”⁴⁰.

Ma resta ancora una motivazione che porta Origene a dichiarare la passibilità di Dio. Questa motivazione è la non indifferenza di Dio nelle sue relazioni con gli uomini: “*Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid caritatis, et fit in his in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones*”⁴¹. Quando Dio è richiesto in preghiera, mette in azione la sua misericordia insieme alla com-passione, ossia realizza la stessa identità del Figlio, cioè la *caritatis passio*, perché il Padre *patitur aliquid caritatis*.

Notiamo il crescendo verbale. Dal *condolet* al *patitur*. La Passione del Padre è data dal suo occhio che non risparmia le sofferenze a Gerusalemme, alla Chiesa, all’anima, come legge Origene in Ez 16,16, per con-soffrire con Gerusalemme, con la Chiesa e con il peccatore. La sua misericordia (Ps 103,8) e la sua paternità (Dt 1,31) lo fanno *con-dolere*, e perciò *patitur aliquid caritatis*.

³⁹ Il latino della traduzione geronimiana di Dt 1,3: *Supportavit mores tuos Dominus Deus tuus, quomodo si quis supportet homo filium suum* è assai diverso per scelta di vocabolario dal latino della Vulgata: “*portavit te Dominus Deus tuus ut solet homo gestare parvulum filium suum*” (Dt 1,31 VUL). Il testo latino della Vulgata sembra essere la traduzione più fedele al greco della LXX: ὡς ἐτροφώρησέν σε κύριος ὁ θεός σου ὡς εἶ τις τροφωθήσκει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ/ (Dt 1,31 LXT), e il greco della LXX a sua volta è ben aderente al testo ebraico masoretico: איש אתבנו ב כל הדרך כאשר ישא (Dt 1,31 WTT). Per dire, che il Girolamo che traduce l’omelia VI in Ez di Origene si è rivelato diverso da se stesso, cioè dal Gerolamo della Vulgata. E il Gerolamo della Vulgata si dimostra più fedele sia alla LXX sia al testo ebraico.

⁴⁰ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 230.*

⁴¹ Orig *Ho in Ez VI, 6: Sch 352, 230.*

Perché *aliquid*? Del Figlio Origene dice chiaramente che la sua è *caritatis passio*. Per il Padre sembra esserci una reticenza di linguaggio: *aliquid patitur caritatis*. E quando prima affermava la passibilità del Padre lo fa componendo insieme due negativi: *Ipse Pater non est impassibilis*, in luogo di quell'espressione che sarebbe stata totalmente confacente a tutta l'arrogante gomentazione che dall'uomo sale al Figlio e dal Figlio al Padre: *Ipse Pater passibilis est*. Due sono le ipotesi, o questa espressione riferisce il tenore originale greco del maestro di Cesarea di Palestina rispettato dal traduttore Girolamo, per cui veramente Origene sembra preferire un linguaggio che denuncia un certo pudore nell'affermare la passibilità di Dio, come se ne potrà avere un riscontro nello scritto attribuito al discepolo Gregorio il Taumaturgo, "*A Teopompo: Circa la non passibilità di Dio o la sua passibilità*"⁴². Oppure, si potrebbe supporre un intervento di Girolamo allo scopo di attutire un po' la forza antitradizionale e anticonformistica della convinzione origeniana sulla passibilità di Dio. Ma questa duplice ipotesi richiederebbe ora un esame dettagliato sul rapporto amore-Dio-sofferenza nella letteratura origeniana e nella letteratura geronimiana, e in particolare per Origene si tratterebbe di esaminare il tema Dio-amore in *De Principiis*⁴³,

⁴² Vedi sopra nota 2. Lo scritto attribuito a Gregorio il Taumaturgo è tutto percorso dal desiderio di affermare la passibilità di Dio, accompagnato dalla costante preoccupazione di salvarne l'impassibilità. Se è così, allora questo sarebbe un elemento interno che favorisce l'attribuzione dello scritto ad un discepolo del maestro di Cesarea, come la tradizione lo fa attribuendolo a Gregorio il Taumaturgo, in quanto il discepolo rispecchierebbe la preoccupazione del maestro.

⁴³ H. CROUZEL, *La connaissance dont jouit Dieu suivant Plotin et suivant Origène*, in *Studia Patristica* 21, Leuven 1989, 285-297; N. BROX, *Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin*, in *Origeniana quinta*, Peeters, Leuven 1993, 406-417; H. CROUZEL, *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, Paris, 1993; J. DILLON, *Origen and Plotinus: the platonic influence on early Christianity*, in: *The relationship between Neoplatonism and Christianity*, Proceedings of the First Patristic Conference at Maynooth 1990, Dublin 1992, 7-26; C. KANNENGIESSER, *Écriture et théologie trinitaire chez Origène*, in *Origeniana sexta*, Peeters, Leuven, 1995, 351-364; F. CECCHINI, *Dio negli scritti di Origene*, in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica* 14, Roma 1996, 137-154; P. CINDER DE CARDINALI, *La presencia súbita de lo divino en el pensamiento de Plotino y Orígenes*, in *Διαδοχή* (Santiago-Buenos Aires) 1 (1998) 31-63.

La "Caritatis Passio"
dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5
in Origene

313-336

il tema dell'amore-Dio nel *Commentario* e nelle 2 *Omellerie sul Cantico dei Cantici*⁴⁴, e il tema: Dio-amore nei commentari a Giovanni, Vangelo e lettere⁴⁵.

Comunque la conclusione di Origene riguardante il Padre è inequivocabile, in quanto “*et fit in his in quibus iuxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passionibus*”⁴⁶. Ossia Dio si manifesta in espressioni e modalità non consentanee alla grandezza della sua natura, vale a dire che assume espressioni nella sua natura in discrepanza con la sua metafisica divina, assume le passioni umane, arriva ad una certa incarnazione intradivina, per l'unica finalità soteriologica, quella di essere di salvezza per Gerusalemme, per la Chiesa, per gli uomini peccatori.

La conclusione arriva però solo all'inizio del paragrafo 7 dell'omelia VI in Ezechiele, là dove Origene riprende il testo di Ez 16,5 per iniziare con la lettura esegetica dei versetti seguenti la presentazione dei vari interventi salvifici della compassione misericordiosa di Dio nei confronti di Gerusalemme, della Chiesa, dell'anima. (“*Non pepercit ergo oculus tuus*”). Infatti, riferendosi alla seconda parte del versetto di Ez 16,5: “*Et proiecta es in faciem campi*”, l'esegeta di Cesarea di Palestina termina con una preghiera a Dio dato che veramente Gerusalemme era stata buttata a terra (*quia talis effecta es*): “*Deus, ne nos tales esse patiaris, ut proiciamur a te et ab Ecclesia tua in faciem campi, sed magis ut ab angustiis sensuum egrediamur ad campum*”⁴⁷. Che la passione di Dio non arrivi a tollerare che si sia cacciati da Lui e dalla Chiesa e gettati nella malvagità, ma piuttosto contribuisca a fare uscire dalle angustie dei sensi che portano al campo libero della malvagità, come spiega successi-

⁴⁴ A. CASTELLANO, *Amor, sabiduria y ciencia en el comentario al Cantar de los Cantares de Origenes*, in A. MEIS REHBEIN-S. FERNANDEZ (edd), *Sapientia Patrum. Homenaje al profesor dr. Sergi Zanartu Undurraga*, S.J. 117-133 in *ANALEES* 51/2/2000), Santiago del Chile, Pont. Univ. Catol de Chile; A. MEIS, *El « amor por excelencia » : esbozo de espiritualidad en el Comentario al Cantar de los Cantares de Origenes*, in *Quadernos monasticos* 1994.

⁴⁵ C. ZAMAGNI, *Le texte des épîtres de Jean d'après Origène*, in *Origeniana Octava. Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, 164A, Leuven 2003, 789-811.

⁴⁶ Orig *Ho in Ez VI*, 6: Sch 352, 230.

⁴⁷ Orig *Ho in Ez VI*, 7: Sch 352, 232.

vamente Origene. Dio ha con-sofferto le sofferenze di Gerusalemme per i suoi peccati, ma prega che non abbia però a soffrire i peccati stessi legati ai sensi.

Conclusione

Se il Padre *non impassibilis est, e aliquid amoris patet*, se il Padre condi-

vide sul piano divino la *caritatis passio* del Figlio prima della incarnazione, è giusto anche ricordare il pensiero di Origene sulla concezione dell'amore-agape-*caritas*. Nella sua prima omelia sul Cantico dei Cantici il maestro di Cesarea, per non essere male interpretato dai suoi numerosissimi uditori, chiarisce che cosa si deve intendere per amore di Dio, cosa sia l'amore dello sposo e della sposa, l'amore di Dio e di Israele, di Cristo e della Chiesa

Per Origene va distinto l'*amor spiritus* dall'*amor carnis*. La *spiritualis cupido vel amor* o lo *spiritalis amor*, quello che appartiene a Dio, padre dello sposo, a Cristo, e quindi alla sposa, alla Chiesa, all'*anima ecclesiastica*⁴⁸, è quello che può essere compreso alla luce del suo confronto con l'amore della carne (*eros*)⁴⁹: "*...quomodo est quidam carnalis cibus et alius spiritualis et alia carnis potio, alia spiritus, sic est quidam amor carnis a Satana veniens, alius amor spiritus a Deo exor dium habens*"⁵⁰. L'amore carnale, l'*eros*, è quello da satana, l'amore spirituale ha la sua origine in Dio, ed è sempre ordinato⁵¹.

⁴⁸ Orig *Ho in Cant Cant I*, 10: Sch 37, 77. Pure nella trattazione sull'amore in *Co. In Cant Cant Prol 2*, 16-17: Sch 375, 102: "*...aliquis carnalis amor, quem in Cupidum poetae appellarunt, secundum quem qui amat, in carne seminat, ita est et quidam spiritualis amor*".

⁴⁹ A. CAPBOSCO, *El concepto de "charis" en Plotino*, in *Teologia y Vida* 32,3 (1991); F. CECCHINI, *Eros in Origene, ovvero una dottrina sull'ardore*, in: *Eros difficile*, a cura di S. Pricoco, 1998.

⁵⁰ Orig *In Cant Cant Ho I*, 2: Sch 37, 65, nella traduzione latina di Girolamo. A. CASTELLANO, *Amor, sabiduria y ciencia en el comentario al Cantar de los Cantares de Origenes*, in: A.Meis Rehbein-S. Fernandez, *Saointia Patrum. Homenaje al professor dr. Sergi Zanartu Undurraga*, S.J. 117-133 (ANALES 51/2/2000), Santiago del Chile, Pont. Univ. Catol de Chile. A. MEIS, *El « amor por excelencia » : esbozo de espiritualidad en el Comentario al Cantar de los Cantares de Origenes*, in *Quadernos monasticos* 1994.

⁵¹ Orig *Ho in Cant Cant II*, 8: Sch 37, 92-94.

Quando Origene ci presenta la natura di Dio non può non partire da 1 Gv 4, 8, *Deus caritas est*⁵², citato nel suo Prologo al Commentario al Cantico dei Cantici, 38. In lui c'è il passaggio dall'eros greco-platonico all'agape-*caritas* come definizione cristiana di Dio "*Nihil ergo interest in scripturis divinis utrum amor dicatur an caritas an dilectio, nisi quod in tantum nomen caritatis extollitur ut etiam Deus ipse caritas appelletur sicut Iohannes*"⁵³.

Nel Commentario al Cantico si trova a più riprese menzionato 1 Gv 4,8, in particolare nel capitolo 2 del Prologo, per cui Dio è detto, nella traduzione di Rufino, *caritas-agape* o *dilectio*. La *caritas* è la *res* e il *munus*, ossia la sostanza di Dio. Da non confondersi con l'*amor* che è mondano, traduzione rufiniana di *eros*⁵⁴. Nel capitolo 2 del Prologo del Commentario al Cantico dei Cantici Origene anticipa il vocabolario dell'amore- *caritas-agape* per inoltrarsi poi nell'esegesi del Cantico dell'amore. Sottolinea la diversità di vocabolario per presentare l'amore-agape-*dilectio-caritas* per l'amore spirituale, mentre l'amore-*eros* è per l'amore carnale. In base a 1 Gv 4,8 fonda la tesi che l'amore- *caritas* viene da Dio che è amore⁵⁵. Poiché il Figlio viene dal Padre, anche Lui è amore-agape- *caritas*: l'amore-agape esprime allora dinamicamente la comune "ipostasi" = natura, secondo il primitivo linguaggio trinitario origeniano, di Padre e Figlio⁵⁶. Origene definisce la metafisica divina a partire dal termine biblico *caritas*, e allora, se il Padre è *caritas*, anche il Figlio

⁵² Orig *Co Cant Cant prol* 2, 25. 38. 4: *Sch* 375, 108-110, 118, 124. Sorprende che Origene abbia solo questa citazione di 1 Gv 4,8 sia nei quattro libri rimasti, tradotti da Rufino, del Commentario al Cantico dei Cantici, sia nelle due omelie sul Cantico, tradotteci da Girolamo. Abbiamo notato che anche nelle Omelie su Ezechiele non si trovi mai citato 1 Gv 4,8.

⁵³ Orig *Co Cant Cant Prol* 2, 25: *Sch* 375, 108.

⁵⁴ Orig *Co Cant Cant prol* 2, 38: *Sch* 375, 118.

⁵⁵ Orig *Co Cant Cant Prol* 2, 38: *Sch* 375, 118.

⁵⁶ Ricordiamo che per Origene i tre soggetti divini sono tre per *lousia* e uno per l'*ipostasis*, data l'interpretazione individuale di *ousia* e generica di *ipostasi* che ha dato il maestro alessandrino diversamente da quello che sarà il linguaggio, poi, di Atanasio e dei cappadoci: cf *Co in Jo* XXXII, XVI, 192-193. Ma, restando comunque il linguaggio teologico ancora allo stato fluido (cf *Co in Jo* I, XXIV, 151: *Sch* 120 bis, 134), si possono trovare in Origene anche dei passi dove i tre della divinità sono detti tre *ipostasi*: è il caso di *Co. in Jo* II, 75: *Sch* 120bis, 258 e anche *Princ* I, 2, 6 e *C. Cels* VIII, 12, mentre la natura comune è detta *ousia*: es. *Co in Jo* XIII, XXI, 123.

è *caritas*, e siccome la *caritas* è una e non porta differenza, conseguentemente il Padre e il Figlio sono uno e non differiscono in nulla: “*Quod si Deus Pater caritas est et Filius caritas est, caritas autem et caritas unum est et in nullo differt, consequenter ergo Pater et Filius unum est et in nullo differt*”⁵⁷. Quella che è allora una delle *epinoiai* del Figlio, come la sapienza, la virtù, la giustizia, il Logos, la verità, e l’amore-*caritas*, questa diventa è non solo *epinoia*-attributo del Logos⁵⁸, ma anche elemento comune che unisce dinamicamente Figlio e Padre⁵⁹.

Allora se è vero che in base a Mt 11,27, nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare, così nessuno conosce la *caritas* che è Dio se non il Figlio. Pertanto, poiché il Figlio è *caritas*, allora nessuno conosce il Figlio se non il Padre⁶⁰, a motivo della metafisica dell’amore- *caritas* comune al Padre e al Figlio.

Nel commento a Ez 16,5 Origine applica il suo linguaggio: se il Figlio è caratterizzato dalla *caritatis passio*, il Padre *aliquid patet caritatis*. E tra i due conseguentemente c’è l’unità della *caritatis passio*. In altre parole, per Origine Dio come Padre e come Figlio e lo Spirito sono una reciprocità d’amore. Gesù è il Figlio del suo Amore⁶¹, è la Bontà stessa, è l’Amore. “Il nostro Dio è un Fuoco divorante, il Fuoco dell’Amore⁶², è il Fuoco che Gesù è venuto a portare sulla terra⁶³. Il Signore ci ferisce con la sua spada, ma questa spada è quella dell’Amore, come leggiamo nel Commentario al Cantico dei Cantici⁶⁴: “*quam pulchrum est, quam decorum, a cari-*

⁵⁷ Orig Co Cant Cant Prol 2, 26: Sch 375, 110.

⁵⁸ Cf J. WOLINSKI, *Le recours aux “epinoiai” du Christ dans le Commentaire sur Jean d’Origène*, in *Origeniana Sexta*, Peeters, Louvain 1995.

⁵⁹ Orig Co Cant Cant Prol 2, 27: Sch 375, 110: “*Et ideo convenienter Christus, sicut sapientia et virtus et iustitia et verbum et veritas, ita et caritas dicitur...Deus autem, id est Pater et Filius, qui...*”. Ancora, Orig Co Cant Cant Prol 2, 29: Sch 375, 112: “*Et quia Deus caritas est, et Filius qui est caritas, velut cognata quadam per caritatis nomen affinitate sociemur...*”.

⁶⁰ Orig Co Cant Cant Prol 2,47: Sch 375, 124.

⁶¹ Orig Princ IV, 4, 1. Cf H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L’intelligence de l’Écriture d’après Origène*, Cerf, Paris 2002, 237.

⁶² Orig Ho in Dt IV, 24.

⁶³ Orig Princ I, 1, 1.

⁶⁴ Orig Co Cc II,8; anche Apoc sch 6; In Jer 2,2.

tate vulnus acciper e!". Se "Dio è amore" il Figlio suo è "Figlio dell'Amore". Egli stesso amore: " *Sciens enim ipsum esse filium caritatis, immo ipsum esse caritatem, quae ex Deo est*" (Co Cc 2).

E H. de Lubac nel suo magistrale *Histoire et esprit* annota che a questo punto Origene affronta la piena novità cristiana la quale consiste non solo nel fatto che il Figlio è inviato dal Padre e viene per amore, e che questo movimento d'amore del Logos gli sia consentito per il fatto che Egli è subordinato al Padre, come se il Padre nella sua immobilità assoluta non potesse partecipare a questo movimento di amore (*In Rom 4,10.11*). Il Padre non è un Dio chiuso nel suo riposo, per cui solo "il secondo Dio" si mette in contatto del mondo. Nell'omelia su Ezechiele Origene afferma che anche il Padre non è impassibile (*Ipse Pater non est impassibilis*)⁶⁵.

Nel Prologo, poi, al *Co Cant Cant 2,38*, Origene è costretto ad uscire dal suo stesso vocabolario. Facendo la citazione di un passaggio fantastico della lettera ai Romani di Ignazio di Antiochia, in cui il vescovo di Siria dell'inizio del secondo secolo scriveva: " *Meus autem amor crucifixus est*"⁶⁶, e dove *amor* traduce l'originale *eros*, Origene si chiede perché ci si debba meravigliare se qui invece di *agape-caritas* troviamo *eros-amor* applicato all'amore di Dio⁶⁷. La citazione dell'espressione di Ignazio, se recava in sé una valenza teologica, certamente era non meno intrisa di carica psico-spirituale per imitare nel martirio Cristo, Dio crocifisso. In Origene l'*eros-amor*, non privandosi certo della connotazione psico-spirituale, assurge soprattutto a linguaggio teologico-intenzionale.

Dio è *eros*, l'*eros* che nel Figlio è stato crocifisso. L'*eros*, tutta la sua carica umana⁶⁸ viene stemperata dalla sua connotazione mondana, per diventare *caritas passionis*⁶⁹. Quell'*eros-amor* è la natura di

⁶⁵ Orig *Ho in Ez VI, 6*: Sch 352. 230. Cf H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Cerf, Paris 2002, 239-245.

⁶⁶ Ign Rom VII, 2: "ὁ ἐμὸς ἔρωσ ἐσταύρωται": Sch 10,84. Orig *Co Cant Cant Prol 2, 36*: Sch 375, 116.

⁶⁷ Orig *Co Cant Cant Prol 2, 36*: "Non ergo interest utrum amari dicatur Deus aut diligi, nec puto quod culpari possit, si quis Deus, sicut Iohannes caritatem (agape), ita ipse amorem (eros) nominet".

⁶⁸ Non ci fa problema questo passaggio da *agape* ad *eros* in Origene, come prima in Ignazio: vi si vede la forza trasformatrice del vocabolario teologico cristiano. Cf la discussione ricordata da H. Crouzel in Sch 376, 753-754.

⁶⁹ Origene, che da una parte vorrebbe salvare il vocabolario della *caritas-dilectio* per l'amore spirituale e l'*amor* per l'*eros* o amore mondano (cf Orig Co.

Dio illuminata e quindi spiegata ormai non solo dal linguaggio ebraico della sofferenza-passione di Ez 16,5, ma dalla Croce del Figlio. Origene, l'esegeta spirituale, con una logica coerente e paradossalmente fin troppo aderente alla esegesi letterale, ci porta dal Dio sofferente della teologia ebraica di Ez 16,5, attraverso la croce delle Scritture cristiane, alla peculiarità inequivocabile ed essenziale della teo-logia cristiana, al concetto cristiano di Dio, il Dio Amore, perché *ab aeterno* intriso dell'oblatività della croce del Figlio.

ENG

“CARITATIS PASSIO” FROM THE SON TO THE FATHER: EZEK 16,5 IN ORIGEN

Gianni Sgreva, cp

Origen, being an exponent of Logos theology, would tend not to consider the possibility of the experience of suffering in God Himself. However, in his exegesis of Ezekiel 16:3, he feels drawn by the strength of the Hebrew word and comes to understand that God allows Jerusalem to suffer, not only because of her sins and as a remedy for the same, but primarily in order to manifest His compassion. God Himself suffers with Jerusalem and suffers on her account. The so-called “caritatis passio” of God is the presence of suffering in God prior to the Incarnation and Passion of the Son, the latter having originated from and being conditioned by the former. «Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est». The fact that Origen made such a statement simply indicates his penetration of a divine realm, a different outlook on both the Platonic and Plotinian concept of God and also points to admission on his part that

Cant Cant Prol 2,20-22: Sch 375, 106-108), in effetti ricorre volentieri anche all'amor-eros (amor spiritualis) per indicare l'amore spirituale: “Amore autem et cupidine caelesti agitur anima, cum perspecta pulchritudine et decoro Verbi Dei speciem eius adamaverit, et ex eo ipso telum quoddam et vulnus amoris acceperit”: Co in Cant Cant Prol 2, 16-17: Sch 375, 102. Anche Orig Co. Cant Cant Prol 2,23-24: Sch 375, 108.

La “Caritatis Passio”
dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5
in Origene

313-336

obedience to the Christian faith, as regards the incarnation of the Logos, inevitably leads to attributing suffering to God.

“Primum” is the passion of God who is Logos, suffering in the realm of the Trinity and in the scheme of Logos-theology, while “deinde” is the Passion of the flesh and the cross, in the field of Christology.

**LA “CARITATIS PASSIO” DU FILS AU PÈRE: EZ 16,5
EN ORIGÈNE**

FRA

Gianni Sgreva, cp

Origène, exposant de la Logos- théologie, est donc loin de penser pour sa part à la possibilité de l'expérience de la souffrance en Dieu lui-même, faisant l'exégèse de Ez 16,3, il se sent tiré par la force de la parole juive, et arrive à comprendre que Dieu permet la souffrance à Jérusalem, non seulement pour prendre cure de ses péchés, mais la plupart du temps pour manifester son implication en celle-ci. Dieu con-souffre avec Jérusalem, et de même souffre sur elle. Le “caritatis passio” de Dieu est la présence de la souffrance en Dieu qui précède l'incarnation et la passion du Fils, la seconde conditionnée et causée par la première. «Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vita. Primum passus est, et deinde descendit et visus est». Et en admettant cela, pour Origène cela signifiait tout court pénétrer dans le domaine du divin et créer une brèche dans la conception platonicienne et plotinienne de Dieu, et ainsi admettre que l'obéissance à la foi chrétienne sur l'Incarnation du Logos conduisait inévitablement à placer la souffrance en Dieu. Le primum est la passion du Logos-Dieu, la souffrance dans le domaine trinitaire et dans le schéma de la Logos- théologie, tandis que le deinde est la passion de la chair et de la croix, dans le domaine de la christologie.

ESP

LA “CARITATIS PASSIO” DEL HIJO AL PADRE: EZ 16,5 EN ORÍGENES

Gianni Sgreva, cp

Orígenes, exponente de la Logos-teología, y por tanto de suyo lejos de pensar la posibilidad de la experiencia del sufrimiento en Dios mismo, haciendo la exégesis de Ez 16,3 se siente marcado por la fuerza de la palabra hebrea, llegando a comprender que Dios permite el sufrimiento en Jerusalén, no sólo como causa y medicina de sus pecados, sino sobre todo para manifestar su involucramiento. Dios mismo co-sufre con Jerusalén y sufre sobre ella. La “caritas passio” de Dios es la presencia del sufrimiento en Dios que precede a la encarnación y a la pasión del Hijo; la segunda condicionada y originada por la primera. «Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est». Y admitir esto por parte de Orígenes significaba tout court penetrar el área de lo divino, crear una brecha en la concepción ya sea platónica o plotiniana de Dios, y admitir que la obediencia a la fe cristiana sobre la encarnación del Logos, llevaba inevitablemente a colocar el sufrimiento en Dios. El primum es la pasión del Logos-Dios, el sufrimiento en el ámbito trinitario y en el esquema del Logos-teología, mientras el deinde es la pasión de la carne y de la cruz, en el ámbito de la cristología.

GER

DIE “CARITATIS PASSIO” VOM SOHN ZUM VATER: EZ 16,5 BEI ORIGENES

Gianni Sgreva, CP

Orígenes, Vertreter der Logos-Theologie und deshalb weit entfernt davon, an die Möglichkeit einer Leiderfahrung in Gott zu denken, ist in seiner Exegese zu Ezechiel 16,3 von der Kraft des hebräischen Wortes fasziniert und gelangt zum Verständnis, dass Gott das Leiden in Jerusalem nicht nur wegen deren Sünden und als deren Heilmittel zulässt, sondern vor allem um seine eigenes Betroffenheit deutlich zu machen. Gott selbst leidet mit und wegen Jerusalem. Die “caritatis passio” Gottes bezeichnet die Gegenwart eines Leidens in Gott, und zwar noch vor der Menschwerdung und des Leidens des Sohnes, wobei das zweite Leiden durch das erste bedingt ist und darin sei-

sacra
scrittura
e
teologia

La “Caritatis Passio”
dal Figlio al Padre:
risonanze di Ez 16,5
in Origene

313-336

335
teologia

nen Ursprung hat. «Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est». Wenn selbst Origenes dies so zugeben musste, bedeutete dies ganz einfach, in den Bereich des Göttlichen einzudringen, eine Bresche zu schlagen in das damalige Gottesverständnis, sei es nun platonisch oder plotinisch, und zuzugeben, dass der Gehorsam gegenüber dem christlichen Glauben an die Menschwerdung des Logos unvermeidlich dazu führt, das Leid in Gott anzuerkennen. Das primum ist das Leiden des Logos-Gottes, das Leiden im Bereich der Dreifaltigkeit und im Schema der Logos-Theologie, während das deinde das Leiden des Fleisches und des Kreuzes im Bereich der Christologie ist.

CARITATIS PASSIO OD SYNA DO OJCA: EZ 16,5 U ORYGENESA

POL

Gianni Sgreva, cp

Orygenes, jako przedstawiciel teologii Logosu, a więc będąc daleko od przyjęcia poglądu akceptującego możliwość doświadczenia cierpienia w samym Bogu, interpretując Ez 16,3 daje się pociągnąć sile słowa hebrajskiego i zaczyna rozumieć, że Bóg dopuszcza cierpienie Jerozolimy nie tylko dlatego, że chce w ten sposób leczyć jej grzechy, ale przede wszystkim aby objawić swe zaangażowanie. Sam Bóg współcierpi z Jerozolimą i cierpi nad nią. Caritatis passio Boga jest obecnością cierpienia w Bogu poprzedzającą wcielenie i mękę Syna, która jest przez nie uwarunkowana i generowana. Si enim non fuisset passus, non venisset in conversatione humanae vitae. Primum passus est, deinde descendit et visus est. Jeśli Orygenes to przyjmował, to znaczy, że tout court zgłębiał obszar boskości i znajdował pęknięcie w pojęciu tak platońskim, jak i plotyńskim Boga i dopuszczał, że posłuszeństwo wierze chrześcijańskiej we wcielenie Logosu prowadzi w sposób nieunikniony do umieszczenia cierpienia w Bogu.

Primum jest męka Logosu-Boga, cierpienie w Trójcy i w schemacie teologii Logosu, podczas gdy deinde jest męka cielesna na krzyżu należąca do zakresu chrystologii.

di TARCISIO STRAMARE O.S.J.

Critica testuale e metodo della storia delle forme si sono interessati del racconto evangelico dell'agonia di Gesù nel Getsemani, ma molto più ne sono stati coinvolti, sul piano cristologico, i Concili dei primi secoli, preoccupati di difendere la volontà umana di Gesù contro l'errore del monotelismo. Che dire poi della grande attenzione della teologia a difesa della "verità" della sofferenza di Gesù (vere passus) e della sua sottomissione "volontaria" alla passione e morte, in piena obbedienza alla volontà del Padre, espressione del suo amore "filiale"? Di qui la profonda "spiritualità getsemanica" che ne scaturisce, nutrita di volontà di Dio e tradotta in azione e preghiera (vigilate et orate). Da rilevare, infine, la collocazione del racconto, tra l'istituzione dell'Eucarestia e la morte, che evidenzia l'"offerta sacrificale" di Gesù.

**NON MEA
VOLUNTAS,
SED TUA FIAT**
Il significato
teologico
del Getsemani

Il racconto dell'agonia è un caso emblematico del "percorso del testo biblico" nella vita della Chiesa, i cui molteplici risvolti riguardanti la sua formazione e comprensione superano in modo insospettato i margini dell'episodio stesso¹. Dal punto di vista esegetico, il racconto del Getsemani è coinvolto in questo percorso a molteplici livelli, a partire dai "realia" (geografia, topografia, archeologia); incontra, inoltre, problemi di critica testuale circa i versetti riguardanti il

¹ T. STRAMARE, Le esigenze del percorso biblico. Manuale per gli utenti, in *Bibbia e Oriente* 50/2 (2008) 81-94.

sudore di sangue e la presenza dell'angelo (Lc 22, 43-44); il "metodo della storia delle forme"², infine, ne ha "polverizzato" la storicità e conseguentemente la "teologia biblica".

In contrapposizione, dal punto di vista della "teologia generale", fin dai primi secoli il testo, considerato nell'evento più ampio della "passione di Cristo", è stato al centro di interesse nelle questioni riguardanti la "verità" dell'umanità di Gesù (*vere passus*) e della sua volontà "umana", indispensabile per garantire la sua "libertà", presupposto, a sua volta, della "meritorietà".

Da parte sua, la struttura letteraria della narrazione evangelica evidenzia la "funzione" di cerniera che l'episodio dell'agonia compie tra l'istituzione dell'Eucarestia e la morte del Signore, misteri che si richiamano a vicenda.

La "spiritualità getsemanica", infine, nonostante la complessità del percorso, ne esce rafforzata ed arricchita.

Ci soffermeremo sui seguenti argomenti:

L'umanità di Gesù e la sofferenza;

La libertà umana di Gesù;

L'offerta sacrificale di Gesù;

La spiritualità getsemanica.

L'umanità di Gesù e la sofferenza

Nell'"Introduzione" al volume XXIV de *La Somma Teologica*, su «L'Incarnazione: b) difetti assunti e implican-

ze»³, p. Tito S. Centi osserva opportunamente che nella precisazione del magistero ecclesiastico, il quale presenta il Cristo come «per-

² Non c'è da rimanere sorpresi che se ne sia occupato già all'inizio del 1935 lo stesso M. DIBELIUS nel suo articolo «Gethsemane», *The Crozer Quarterly* 12 (1935) 254-265. M. GALIZZI, *Gesù nel Getsemani (Mc 14,32-42; Mt 26,36-46; Lc 22, 39-46)*, PAS-VERLAG, Zürich 1972; dopo aver presentato la prospettiva del Dibelius, conclude: «Queste valutazioni difficilmente consentono di considerare storico il nucleo stesso dei racconti tanto più che nell'analisi domina il principio etiologico: "I cristiani dicevano così, perché così leggevano nell'AT"» (p. 4).

³ III, qq. 14-26.

fetto Dio e perfetto uomo»⁴, «Cristo è perfetto come uomo nel senso che è integro, non già nel senso che da lui debba essere escluso qualsiasi difetto. Anzi proprio in forza di codesta formula si vuole riaffermare in Cristo la presenza di tutti quei difetti che sono impliciti nella condizione fisica e fisiologica dell'uomo dopo il peccato originale». Si tratta di quei difetti, «che dai Padri specialmente vengono denominati 'infirmities', ma che potrebbero essere indicati da tutti i loro sinonimi, oppure da termini più concreti come passioni, sofferenze, tribolazioni». «La teologia cattolica non potrà mai rinunciare al concetto di perfezione assoluta e consumata da parte di colui, che fu visto 'pieno di grazia e di verità' (Giov. 1,14). Si tratta di una perfezione istituzionale, dovuta al fatto irreversibile dell'unione ipostatica, cosicché non ammette sviluppi successivi. Ma accanto a questo fondo imperturbabile d'inesauribile perfezione, che si riscontra nella parte più nobile dell'anima, deve trovar posto il vario mondo delle passioni, con le sue vicissitudini»⁵.

Alla questione «Se il Figlio di Dio dovesse assumere la natura umana con i difetti del corpo», san Tommaso risponde che «era conveniente che il Figlio di Dio assumesse la carne soggetta alle debolezze umane, perché in essa potesse soffrire ed essere provato e così venirci in aiuto»⁶. Adduce tre ragioni: 1) perché il Figlio di Dio, assunta la carne, è venuto nel mondo precisamente per espiare il peccato del genere umano... Ora, i difetti corporali, quali la morte, la fame, la sete e simili, sono pene del peccato che è stato introdotto nel mondo da Adamo; 2) per facilitare la fede nell'incarnazione. Perché, non essendo la natura umana conosciuta dagli uomini se non come soggetta a questi difetti corporali, qualora il Figlio di Dio avesse assunto una natura umana priva di essi, si sarebbe dubitato che egli fosse vero uomo e avesse preso vera carne e non fantasti-

⁴ *Simbolo Atanas.*; cf. DENZ.-S., n.76.

⁵ *O.c.*, pp. 12s.

⁶ Entriamo qui nella teologia dei "misteri della vita di Cristo", che mette in relazione l'assunzione dell'umano con la sua trasformazione nel divino: «L'ufficio di mediatore esige che egli avesse in comune con noi la carne passibile e mortale, e in comune con Dio la virtù e la gloria; affinché nel togliere da noi quello che con noi aveva in comune, cioè la passione e la morte, ci conducesse a quello che egli aveva in comune con Dio. Egli infatti fu nostro mediatore per unirci a Dio» (4 *Cont. Gent.*, c.55).

ca; 3) per darci esempi di pazienza, sopportando con fermezza le sofferenze e i difetti umani⁷.

Poiché i difetti umani sono stati assunti da Cristo «per soddisfare il peccato della natura umana (*ad satisfaciendum pro peccato humanae naturae*)», ne segue che «Cristo doveva assumere quei difetti che sono conseguenza del peccato comune a tutta la natura e che tuttavia non si oppongono alla pienezza della sapienza e della grazia. Non era dunque conveniente che prendesse tutti i difetti o infermità umane. Alcune infatti ripugnano alla perfezione della scienza e della grazia, come l'ignoranza, l'inclinazione al peccato e la difficoltà a praticare il bene... La carne di Cristo fu concepita per opera dello Spirito Santo, che, infinito com'è in sapienza e potenza, non è capace né di errori né di deficienze, e perché Cristo stesso non commise mai alcun disordine nella sua vita... Cristo assunse, invece, tutti quei difetti che si trovano universalmente in tutti gli uomini come effetti del peccato originale: per esempio la morte, la fame, la sete e altre cose simili. Il Damasceno li chiama "passioni naturali senza minorazione (*naturales et indetractibiles*)": naturali, perché sono comuni a tutta la natura umana; senza minorazione, perché non implicano una diminuzione di scienza o di grazia». Alla luce della teologia del "mistero", «Cristo, sanando, con la loro assunzione, la passibilità e la corruttibilità del nostro corpo, sanò conseguentemente tutti gli altri difetti»⁸.

Trattando la questione «Se l'anima di Cristo fosse passibile»⁹, san Tommaso spiega «che si chiamano passioni dell'anima gli affetti dell'appetito sensitivo, che c'erano in Cristo come tutte le altre cose proprie della natura umana», ma precisa che «queste passioni si trovavano in Cristo in modo diverso dal nostro sotto tre aspetti»: non si volgevano a cose illecite, non prevenivano il giudizio della ragione e non trascinavano la ragione. E' qui che entra il nostro testo getsemanico (Mt 26,37: *cominciò a rattristarsi e ad esser mesto*), commentato da Girolamo: «Il Signore per dimostrare la realtà dell'uomo assunto soffrì vera tristezza, ma per escludere un dominio della passione sul suo animo si dice che "cominciò a rattristarsi" per

⁷ S. Th., III, q. 14, a. 1.

⁸ S. Th., III, q. 14, a. 4.

⁹ TITO S. CENTI annota che l'espressione sarebbe più comprensibile traducendo: «Se nell'anima di Cristo ci fossero le passioni».

una propassione, indicando con la *passione* ciò che domina l'animo, cioè la ragione, e con il termine *propassione* il sentimento che si sviluppa entro l'appetito sensitivo, senza sconfinamenti»¹⁰.

E' preparata così la risposta alla questione: «Se in Cristo ci fosse la tristezza». «L'anima di Cristo poteva percepire interiormente qualcosa di nocivo per sé, come la passione e la morte, e per gli altri, come il peccato dei discepoli, o dei Giudei che lo uccidevano. Perciò in Cristo, come poteva esserci vero dolore, così poteva esserci vera tristezza, diversamente però da noi per quelle tre ragioni già ricordate parlando della passibilità di Cristo». «La tristezza in Cristo va negata come passione vera, ma non come propassione. Il Vangelo (Mt 26,37) dice infatti che “cominciò a rattristarsi e ad essere mesto”. Ora, altro è rattristarsi, altro cominciare a rattristarsi, come osserva S. Girolamo»¹¹. Lo stesso vale per la questione: «Se in Cristo ci fosse il timore», con richiamo al testo getsemanico di Mc 14, 33 (*Gesù cominciò a sentire tedio e timore*)¹².

San Tommaso ritorna sul dolore di Gesù nella questione 46, «La passione di Cristo», dove considera «quanto si riferisce all'uscita di Cristo da questo mondo», ponendosi sul tema della “passione” ben dodici quesiti. Nella risposta alla domanda «Se Cristo abbia subito tutte le sofferenze», elenca «l'abbandono da parte degli amici... la tristezza, la nausea e il timore»¹³. Rispondendo al quesito: «Se il dolore della passione di Cristo abbia superato tutti gli altri dolori», oltre che sul «dolore sensibile causato da agenti fisici nocivi», si sofferma sul «dolore interno, o tristezza, causato dalla percezione delle cose nocive». «Causa del suo dolore interno furono in primo luogo tutti i peccati del genere umano, che espiava con la sua sofferenza, e che in qualche modo volle attribuire a se stesso»; «in secondo luogo era afflitto in particolare... specialmente dal peccato dei discepoli, i quali si scandalizzarono della sua passione». Va aggiunta l'afflizione per «la perdita della vita corporale, che naturalmente è orribile alla natura umana. La grandezza (*magnitudo*) del suo dolore va desunta anche dalla sensibilità (*perceptibilitate*) del paziente. Egli infatti aveva un corpo ottimamente complessionato, essendo

¹⁰ S. Th., III, q. 15, a. 4.

¹¹ S. Th., III, q. 15, a. 6.

¹² S. Th., III, q. 15, a. 7.

¹³ S. Th., III, q. 46, a. 5.

stato formato miracolosamente per opera dello Spirito Santo. Le cose fatte per miracolo sono superiori alle altre. Perciò in lui era acutissimo il senso del tatto, e quindi la percezione del dolore. Inoltre, l'anima con le sue facoltà interiori conosceva in maniera efficacissima tutte le cause della tristezza... Per soddisfare ai peccati di tutti gli uomini, volle subire la tristezza assolutamente più grande (*assumpsit tristitiam maximam quantitate absoluta*), senza eccedere la norma della ragione». «Cristo soffriva non solo per la perdita della vita corporale, ma anche per i peccati di tutti. E il suo dolore superò tutto il dolore di qualsiasi penitente, sia perché derivava da una maggiore carità e sapienza, le quali direttamente accrescono il dolore della contrizione, sia perché soffriva simultaneamente per i peccati di tutti». «Inoltre la stessa vita corporale di Cristo era di tanta nobiltà (*tantae dignitatis*), specialmente per l'unione ipostatica con la divinità, che per la sua perdita, anche solo momentanea, bisognerebbe dolersi più che per quella di qualsiasi uomo per un tempo indefinito»¹⁴.

La fede in Gesù “*vere passum*” è di grande importanza per la verità dell'incarnazione e per l'opera redentrice che vi è congiunta, la quale ha nell'incarnazione il suo fondamento. San Tommaso, come abbiamo visto, vi dedica grande attenzione, non solo analizzandone ogni aspetto, ma anche tenendo sempre presente il possibile influsso della “visione beatifica” (*delectatio divinae contemplationis*), alla quale dedica espressamente un articolo: «Se l'anima di Cristo durante la passione godesse tutta intera della fruizione beata»¹⁵. E' questa una “preoccupazione costante”: «Secondo il naturale rapporto tra anima e corpo, la gloria dell'anima rifluisce nel corpo; ma in Cristo tale rapporto era a discrezione della sua volontà divina (*subiacebat voluntati divinitatis ipsius*), la quale impediva che la beatitudine dell'anima rifluisse nel corpo, volendo che soffrisse come soffre una natura passibile, secondo il pensiero espresso dal Damasceno: “Il beneplacito della volontà divina lasciava alla carne di patire e di operare conformemente alla propria natura”»¹⁶. Poiché in tutto questo la volontà gioca un ruolo determinante, san

¹⁴ S. Th., III, q. 46, a. 6.

¹⁵ S. Th., III, q. 46, a. 8. Si veda la citazione contestuale degli altri numerosi riferimenti nelle opere di san Tommaso.

¹⁶ S. Th., III, q. 14, a. 1 ad 2. Cf. *ib.*, q. 15, a. 5 ad 3; a. 6 in c.

Tommaso la tiene sempre presente, facendone oggetto di una trattazione particolare. Dopo aver affermato che in Cristo si trovavano “le passioni dell’anima”, ma “in modo diverso dal nostro (*aliter quam in nobis*)”, si sofferma sulla loro “causa (*principium*)”: «Tali passioni spesso in noi prevengono il giudizio della ragione, mentre in Cristo tutti i movimenti dell’appetito sensitivo nascevano dall’impero (*secundum dispositionem*) della ragione. Dice pertanto sant’Agostino che “per la grazia di una sicurissima libertà (*certissimae dispensationis gratia*) Cristo assumeva nel suo animo queste passioni quando voleva, come quando ha voluto si è fatto uomo”». Ancora: «L’anima di Cristo poteva impedire l’insorgere delle passioni (*resistere passionibus*), specialmente con la sua potenza divina. Ma si sottometteva liberamente (*propria voluntate*) sia alle sofferenze del corpo che alle passioni dell’anima»¹⁷.

Siamo entrati così nel tema successivo.

La libertà umana di Gesù

“Oblatus est quia ipse voluit” (Is 53,7).

Il VI Concilio

Ecumenico (Costantinopolitano III)¹⁸ definì che si dovessero ammettere in Cristo due volontà: «In conformità a quello che hanno insegnato riguardo a Cristo i profeti e Cristo stesso; in conformità al Simbolo dei santi Padri, noi professiamo due volontà naturali in lui e due operazioni naturali»¹⁹. San Tommaso commenta: «Questa dichiarazione era necessaria. Infatti, sappiamo che il Figlio di Dio ha preso una natura umana perfetta. Ma alla perfezione della natura umana appartiene sia la volontà, che è una facoltà naturale, sia l’intelligenza. E’ quindi necessario affermare che il Figlio di Dio ha assunto la volontà umana nella natura umana. Ma assumendo la natura umana il Figlio di Dio non ha subito alcuna minorazione negli attributi della natura divina, che ha una sua volontà. Dunque, ci sono in Cristo due volontà, una divina e l’altra umana». Ed ecco la spiegazione: «Tutto ciò che era umano in Cristo si svolgeva

¹⁷ S. Th., q. 15, a. 4.

¹⁸ Celebrato a Costantinopoli dal 7 novembre 680 al 16 settembre 681.

¹⁹ Cf. DENZ.-S., nn. 555.558.

secondo la volontà divina, ma questo non significa che in lui la volontà umana non abbia avuto le sue operazioni naturali... Infatti, sebbene la volontà non possa essere mossa interiormente da nessuna creatura, viene mossa però interiormente da Dio... Così anche Cristo con la sua volontà umana seguiva la volontà divina... E' proprio d'uno strumento l'esser mosso dall'agente principale, ma in maniera diversa secondo le caratteristiche della sua natura... Allo stesso modo, dunque, la natura umana di Cristo era strumento della divinità, così da esser mossa per mezzo della sua propria volontà... "Volere in un certo modo" è volere in modo determinato. Ma il modo qualifica la realtà cui appartiene. Poiché, dunque, la volontà appartiene alla natura, lo stesso volere in un certo modo dipende dalla natura: non già considerata in se stessa, ma nell'ipostasi in cui si trova. Perciò anche la volontà umana di Cristo si vedeva determinare il modo di volere dal fatto di essere nell'ipostasi divina: cioè si muoveva sempre in accordo con la volontà divina»²⁰.

"Il problema dell'unità rispetto alla volontà", che coinvolge il nostro testo lucano (22,42) tanto da farne il titolo di uno studio²¹, fa parte delle aspre lotte di pensiero intorno al mistero di Cristo, chiamato il "dramma cristologico"²². Tito S. Centi riassume così la storia del "monotelismo": «Il problema nel secolo VII specialmente non interessò soltanto i teologi, ma tenne in agitazione tutto il mondo cristiano, non esclusa la corte imperiale di Bisanzio. Anzi possiamo dire che il monotelismo nacque principalmente da preoccupazioni pratiche di ordine temporale. Infatti il suo autore principale fu il patriarca di Costantinopoli Sergio (610-638), che tentò di riconciliare i monofisiti d'oriente con lo stato cattolico bizantino, minacciato dai persiani e dagli arabi, prospettando un compromesso. Escludendo in Cristo due volontà, si dava soddisfazione ai monofisiti della Siria e dell'Egitto, i quali minacciavano di far causa comune con gl'invasori in odio a Bisanzio e alla sua politica sia fiscale che religiosa. Nel 633 la manovra parve concretarsi con una

²⁰ S. Th., III, q. 18, a. 1.

²¹ F.-M. LÉTHEL, *Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime Confesseur*, Éditions Beauchesne, Paris 1988.

²² P. PARENTE, *L'io di Cristo*, 2 ed. riveduta e ampliata, Morcelliana, Brescia 1955.

pacificazione generale; e nel 638 l'imperatore Eraclio promulgava l'*Ectesis*, professione di fede di schietto sapore monotelita, che tutto l'oriente sembrò disposto ad accettare. Ma ben presto la resistenza dell'ortodossia cattolica, già chiaramente definita negli scritti di S. Sofronio di Gerusalemme (+ 638) e di S. Massimo il confessore (580-662), prese il sopravvento. Fin dal 648 Costante II è costretto a ritirare l'*Ectesis*, imponendo però il silenzio sull'unica o duplice volontà in Cristo con un nuovo editto, il *Tipo*, che poi sarebbe stato imposto per un ventennio anche con la violenza. Sotto Costantino IV Pagonato (668-686) torna progressivamente la calma, soprattutto con l'elevazione di S. Agatone al papato (678-681). La controversia fu definita nel Concilio Costantinopolitano III (680-681)»²³.

San Tommaso riassume così il problema teologico: «Alcuni hanno ammesso in Cristo una sola volontà, ma mossi da ragioni diverse. Apollinare infatti riteneva che Cristo non avesse l'anima intellettuale, ma che il Verbo facesse le veci dell'anima o dell'intelletto. Ne seguiva che in Cristo non ci sarebbe stata la volontà umana, perché "la volontà è una facoltà razionale", come dice il Filosofo; quindi in lui non ci sarebbe stata che una sola volontà. Similmente Eutiche e tutti coloro che hanno ammesso in Cristo una sola natura composta, sono stati costretti a porre in lui una sola volontà. Anche Nestorio insegnando che l'unione tra Dio e l'uomo s'è attuata solo secondo l'amore e la volontà, poneva una sola volontà in Cristo. In seguito i patriarchi Macario di Antiochia, Ciro d'Alessandria e Sergio di Costantinopoli e alcuni loro seguaci sostennero l'esistenza in Cristo d'una sola volontà, sebbene ammettessero in lui due nature unite ipostaticamente; perché pensavano che la natura umana in Cristo non si movesse mai di sua iniziativa, ma solo in quanto mossa dalla divinità, come risulta dall'Epistola Sinodale del Papa Agatone»²⁴.

P. Parente dedica ampio spazio al nostro tema, al quale rinviamo per la sua chiarezza²⁵. Molto più dettagliato e completo è lo studio già citato di F.-M. Léthel, che sviluppa il lungo percorso della questione e la grande parte che vi ebbe nella sua soluzione san Massimo il Confessore, il quale pagò con l'esilio e la mutilazione la sua fermezza

²³ Nota 1 alla *Questione 18*, in *La Somma Teologica*, vol. XXIV, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1984, pp. 126s.

²⁴ *S. Th.*, III, q. 18, a. 1 in c.

²⁵ Cf. *Op. cit.*, pp. 122-144.

za nella difesa della vera fede (+662). Da parte sua, M. J. Le Guillou sottolinea il significato profondo e l'originalità delle affermazioni dogmatiche del VII secolo riguardanti le due volontà di Cristo: «Sembra necessario rivedere completamente l'opinione corrente, secondo la quale queste affermazioni non sarebbero che un semplice prolungamento del dogma di Calcedonia. Troppo spesso, infatti, non si è visto nell'affermazione delle due volontà che una conseguenza, molto secondaria, dell'affermazione delle due nature. Si tratta, invece, di tutt'altra cosa. Al centro della controversia monotelita non c'è principalmente una discussione sulle nature e sulle loro rispettive proprietà, ma ben più l'interpretazione di un avvenimento maggiore della vita di Cristo: l'Agonia. E' là, nella preghiera di Gesù al Getsemani, che la sua volontà umana è considerata concretamente, in un atto libero di una portata decisiva per la nostra salvezza. Così, il grande dibattito cristologico del VII secolo ha fondamentalmente per oggetto la libertà umana di Gesù, manifestata nella sua storia... Ciò che il libero consenso, il "fiat" di Gesù al Getsemani, rivela a Massimo è che *la nostra salvezza è stata voluta umanamente da una persona divina* ... Piuttosto che del dogma delle due volontà, si dovrebbe parlare del dogma della seconda volontà, la volontà umana di Gesù»²⁶.

Questi accenni storici e dottrinali sono sufficienti a sottolineare la gravità del problema. Ci basti l'averlo tratteggiato per comprendere la sua grande importanza cristologica e quanto sia profondo il fondamento della spiritualità che ne scaturisce. San Tommaso, che dedica tutta una "Questione" al problema "dell'unità rispetto alla volontà", termina con queste parole: «L'agonia non toccava la parte razionale dell'anima di Cristo e non consisteva perciò in un contrasto di desideri che nasce dalla diversità di motivi: si vuole una data cosa per un motivo e il contrario per un altro. Questo avviene per la debolezza della ragione, che non è in grado di giudicare che cosa sia meglio in senso assoluto. Ma questo in Cristo non accadeva, perché egli con la sua intelligenza giudicava cosa migliore in senso assoluto che si compisse con la sua passione la volontà divina per la salvezza del genere umano. L'agonia di Cristo riguardava, invece, la sua parte sensitiva e consisteva nel timore del male imminente, come dice il Damasceno»²⁷.

²⁶ "Prefazione" all'opera citata di F.-M. Léthel, pp. 5s.

²⁷ S. Th., III, q. 18, a. 6.

Quanto è importante l'avverbio "volontariamente" accettata, che pronunciamo nella celebrazione della passione e morte del Signore!²⁸. «Assolutamente parlando Cristo avrebbe potuto semplicemente *subire* la passione. E in questo caso il fatto sarebbe emerso principalmente nel suo aspetto delittuoso. Invece, avendola Cristo accettata volontariamente per amore di carità verso di noi, essa acquista il suo pieno valore positivo»²⁹.

L'offerta sacrificale di Gesù

E' necessario partire da Gesù sacerdote e vittima, secondo la lettera

agli Ebrei: «Cristo è venuto come sommo sacerdote dei beni futuri, attraverso una tenda più grande e più perfetta, non costruita da mano d'uomo, cioè non appartenente a questa creazione... entrò in virtù del proprio sangue... *offrì se stesso* senza macchia a Dio...» (9,11-14). Tutta la vita di Cristo è orientata verso questa offerta, che egli fece di se stesso a Dio fin dal suo inizio, come leggiamo nel Salmo 40,7-9: «Tu non hai voluto vittima né offerta, ma mi hai preparato un corpo; non hai gradito olocausti e sacrifici per il peccato. Allora ho detto: Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà». L'autore della lettera conclude: «In quella volontà noi siamo stati santificati, mediante l'offerta del corpo di Gesù Cristo una volta per sempre» (Eb 10, 5-8.10).

Luca è molto attento alla città di Gerusalemme, luogo teologico più che geografico, perché là era l'abitazione di Dio, ossia la "casa del Padre". Lo scopo principale che egli assegna al primo viaggio della santa Famiglia a Gerusalemme è proprio quello di "presentare al Signore" il bambino (2,23). Va tenuto presente che il termine "presentare" fa parte del vocabolario liturgico. Se Gabriele aveva annunciato a Maria che ciò che sarebbe nato "sanctum vocabitur" (1,35), tale "santificazione" avviene storicamente appunto attraverso l'istituto della primogenitura, che adombrava la consacrazione a

²⁸ La Liturgia eucaristica lo sottolinea nella Preghiera II: «Egli, offrendosiliberamente alla sua passione...» e nella Preghiera IV: «Per attuare il tuo disegno di redenzione si consegnò *volontariamente* alla morte...».

²⁹ TITO S. CENTI, Commento a *La Somma Teologica*, III, q. 48, a. 2, nota 2.

Dio. Tenuto conto del profondo significato religioso dell'offerta del primogenito e delle norme che la regolavano, si deve ritenere intenzionale l'omissione da parte di Luca dell'adempimento del riscatto, nonostante fosse stato certamente versato da Giuseppe, che fece ritorno a Nazaret con il bambino e la madre, dopo «aver adempiuto tutto secondo la legge del Signore» (2,39). Soddisfatta la condizione del versamento del riscatto, nulla impediva, infatti, che Gesù restasse con i suoi genitori, sotto la cui tutela, perciò, «crescebat et confortabatur» (v.40). Questa situazione, tuttavia, registra un arresto quando Gesù ebbe compiuto “dodici” anni. E’ giunto il momento in cui Gesù, il “paidion” della presentazione, ora divenuto “pais” (v.43) e “plenus sapientia” (v.40), come dimostra il suo incontro con i dottori (vv.46s.), dichiara “in templo” (v.46), luogo della dimora divina, la sua missione e la sua identità di Figlio, che gli impongono «in his, quae patris mei sunt, oportet me esse» (v.49). Giovanni Paolo II è esplicito: «Riferendosi alla sua discendenza divina, Gesù vuole affermare non tanto che il Tempio, casa del Padre suo, è il “luogo” naturale della sua presenza, quanto piuttosto che Egli deve interessarsi di tutto ciò che riguarda il Padre e il suo disegno. Egli intende ribadire che soltanto la volontà del Padre è per lui norma che vincola la sua obbedienza. Questo riferimento alla totale dedizione al progetto di Dio è evidenziato dall'espressione verbale “è necessario”, che apparirà, poi, nell'annuncio della passione (cf. Mc 8,31)»³⁰. Nell'Es. ap. “Redemptoris custos”, lo stesso Pontefice non solo suppone la connessione tra i due episodi lucani – presentazione e permanenza -, ma ne evidenzia anche l'unità narrativa, sostituendo il consueto titolo “Lo smarrimento di Gesù nel tempio” con “La permanenza di Gesù nel tempio” (n.15), a indicare che Gesù non si è “smarrito”; il dodicenne si è fermato di proposito nel tempio per dichiarare, coscientemente ed apertamente, la sua appartenenza totale al Padre: «Nesciebatis quia in his, quae Patris mei sunt, oportet me esse?» (2,49), risposta che suppone l'esistenza di una antefatto, certamente conosciuto da Luca, il quale ormai sapeva, alla luce del

³⁰ *Allocuzione* del 15 gennaio 1997. Lo stesso GIOVANNI PAOLO II continua: «In tale occasione Gesù rivela con la sua forte personalità, la coscienza della sua missione, conferendo a questo secondo “ingresso” nella “casa del Padre” il significato di una completa donazione a Dio, che già aveva caratterizzato la sua presentazione al Tempio». Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 534.

mistero pasquale, che per Gesù non c'era stato nessun riscatto, né poteva esserci. Di qui, appunto, l'espressione "è necessario (*oportet, dei*)"³¹.

La linea teologica "sacrificale" di Luca, iniziata con il rito dell'offerta del primogenito e continuata con l'episodio della permanenza di Gesù nel tempio, si manifesta pienamente nel racconto della passione, che sviluppa il tema del "sacrificio" di Gesù in tre momenti: l'istituzione dell'Eucarestia, l'"offerta" del Getsemani e la morte di Gesù in croce. Gli avvenimenti dell'istituzione dell'Eucarestia e della morte di Gesù in croce sono strettamente collegati, anche se necessariamente invertiti dal punto di vista "cronologico"; centrale e unico rimane, invece, l'atto "offertorio" che li unisce, l'"agonia". «Anticipando la Pasqua con i suoi, il Signore nel mistero anticipò il sacrificio che si sarebbe consumato il giorno dopo sulla croce. L'istituzione dell'Eucarestia ci appare così come anticipazione e accettazione da parte di Gesù della sua morte. Scrive in proposito sant'Eufrem Siro: "Durante la cena Gesù immolò se stesso; sulla croce Egli fu immolato dagli altri" (cf. *Inno sulla crocifissione* 3,1). "Questo è il mio sangue". Chiaro è qui il riferimento al linguaggio sacrificale di Israele. Gesù presenta se stesso come il vero e definitivo sacrificio, nel quale si realizza l'espiazione dei peccati che, nei riti dell'Antico Testamento, non era mai stata totalmente compiuta»³².

La spiritualità getsematica

Il già citato san Massimo il Confessore, vero maestro in materia, dopo essersi soffermato sulla preghiera di Gesù nel Getsemani, concludeva: «In questo, egli dà se stesso come esemplare (*typos*) e modello per noi, affinché noi rinunciando alla nostra propria volontà per compiere perfettamente quella di Dio, anche se per questo dobbiamo

³¹ Per un commento su Lc 2,22-50, cf. T. STRAMARE, *Vangelo dei Misteri della Vita Nascosta di Gesù (Matteo e Luca I-II)*, Casa Editrice Sardini, Bornato in Franciacorta (BS) 1998, pp. 179-207.

³² BENEDETTO XVI, *Omelia* della solennità del Santissimo Corpo e Sangue di Cristo, 11 giugno 2009.

affrontare la morte... Poiché il medesimo è interamente Dio con l'umanità, e interamente uomo con la divinità, come uomo, in se stesso e per se stesso, ha sottomesso la sua volontà umana a Dio Padre, dando se stesso come esemplare eccellente e modello da imitare, affinché anche noi, considerandolo come capo della nostra salvezza, sottomettiamo pienamente la nostra volontà a Dio, non volendo che quanto vuole lui stesso»³³. F-M. Léthel commenta: «L'importanza dell'elemento morale nella Cristologia di Massimo fonda veramente una spiritualità dell'imitazione di Gesù Cristo. La morale cristiana è una morale cristologica»³⁴.

La spiritualità getsemanica ci introduce in un momento o "stato" particolare della vita umana di Gesù, quando si è trovato "solo" di fronte al Padre, nella sua qualità inalienabile di Figlio, è vero, ma carico di tutta la peccaminosità dell'umanità da lui assunta nel mistero dell'incarnazione. Gesù non è come il figlio prodigo che ritorna al Padre; in tale caso avrebbe trovato un padre talmente misericordioso da scandalizzare il fratello "giusto". Il Padre, invece, che incontra qui Gesù sembra impassibile, nonostante egli, vero Figlio, lo chiami tenerissimamente "abba" (Mc 14,26), nome che aveva fatto vacillare Abramo pur deciso a sacrificare a Dio il suo figlio Isacco (cf. Gn 22,7).

Nel Getsemani inizia quel "volgersi di Dio contro se stesso", secondo l'espressione usata due volte³⁵ da Benedetto XVI per indicare la morte di Gesù in croce, dove questo atto si compie per esprimere l'amore "nella sua forma più radicale". In confronto a Gesù, chi è mai Giobbe, il quale è solo un semplice uomo che "si rivolta contro Dio", e nonostante ci sorprende tanto?

La lettera agli Ebrei inserisce proprio nel tema del sacrificio e del sacerdozio questo momento storico della vita "nella carne" di Gesù. Il suo autore abbina e unisce due passi della Scrittura: «Mio figlio sei tu, oggi ti ho generato» (Sal 2,7) e «Tu sei sacerdote per sempre, al modo di Melchisedek» (Sal 110,4). Figlio, dunque, per la divinità; sacerdote e insieme vittima, per l'umanità. Un abbinamento che stupisce la ragione e che lo stesso autore così descrive: «Proprio per questo nei giorni della sua vita terrena (alla lettera: *nei giorni della*

³³ *Opuscule 7*, in F-M. LÉTHEL, *Op. cit.*, pp. 123s.

³⁴ *Ibidem*, p. 124.

³⁵ *Enc. Deus caritas est*, nn. 10 e 12.

sua carne) egli offrì sacrifici e suppliche con grida e lacrime a colui che poteva liberarlo dalla morte e fu esaudito per la sua pietà; pur essendo figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek» (5,7-10). Troviamo qui un ulteriore abbinamento, questa volta tra la qualifica di "figlio" e la virtù che la manifesta, l'"obbedienza", come Paolo evidenzia nel celebre passo della lettera agli Efesini: «Gesù Cristo, pur essendo di natura divina... umiliò se stesso, facendosi *obbediente* fino alla morte e alla morte di croce» (2,6-8).

La spiritualità del Getsemani è quella del Figlio, che si dimostra tale nei riguardi del Padre, "obbedendo", ossia accettando e compiendo fino in fondo la sua volontà: *la volontà di Dio*, appunto, tante volte presente nel vangelo secondo Giovanni per definire lo scopo dell'incarnazione e tutto l'atteggiamento della vita di Gesù. Nell'intensità contenuta nella parola "Abbà" sulla bocca di Gesù c'è tutto il "non mea voluntas, sed tua fiat", parole che non sono un'espressione di "resa", ma un grido di "vittoria", perché esprimono e proclamano il risultato finale della lotta estrema (*l'agonia!*) vissuta da Gesù nella sua umanità unita alla divinità. Ancora l'autore della lettera agli Ebrei ci conferma questo verdetto della vittoria di Gesù appunto con le parole: «Fu esaudito per la sua pietà» (5,7).

Trattandosi della spiritualità di "Figlio" appare con ciò stesso chiaro che essa è la spiritualità di ogni cristiano, definito da Paolo, come colui che è "guidato dallo Spirito di Dio", attraverso lo spirito di filiazione che ci fa esclamare «Abbà! Padre!» (Rm 8,14s.; cf. Gal 6,4-7)³⁶.

In contrapposizione al comportamento dei discepoli, che paradossalmente non hanno la "libertà" di stare svegli, «perché i loro occhi si erano fatti pesanti» (Mc 14,41), è proprio al Getsemani, e poi al Calvario, che Gesù manifesta la sua piena "libertà" di "Figlio", fondamentale per trasformare la sua morte in atto di "obbe-

³⁶ Cf. B. PASCAL, *Mystère de Jésus*, riportato in A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique suivie d'une étude du "Mystère de Jésus" de Pascal*, Gabalda, Paris 1977. In italiano, vedi BLAISE P. ASCAL, *Pensieri*. Traduzione, introduzione e note di Paolo Serini, E. Mondadori, Milano 1970.

dienza”, espressione del suo “amore”. Nel Messaggio per la Quaresima 2007, Benedetto XVI scriveva: «Per conquistare l’amore della sua creatura, il Padre celeste ha accettato di pagare un prezzo altissimo: il sangue del suo Unigenito Figlio. La morte, che per il primo Adamo era segno estremo di solitudine e di impotenza, si è così trasformata nel supremo atto di amore e di libertà del nuovo Adamo. Ben si può allora affermare, con san Massimo il Confessore, che Cristo “mori, se così si può dire, divinamente, perché morì liberamente” (*Ambigua*, 91, 1956)»³⁷.

Nello sviluppo della “teologia” del mistero pasquale non è mancato un accostamento tra due luoghi evangelici – il Getsemani e il Tabor –, differenti nei loro rispettivi “misteri”, ma ben uniti dalla “preghiera”, tanto raccomandata da Gesù ai suoi discepoli. Anche qui ci illumina la parola di Benedetto XVI: «L’evangelista Luca sottolinea che Gesù salì sul monte “a pregare” (9,28) insieme agli apostoli Pietro, Giacomo e Giovanni e, “mentre pregava” (9,29), si verificò il luminoso mistero della sua trasfigurazione... C’è un altro dettaglio, proprio del racconto di Luca, che merita di essere sottolineato: l’indicazione cioè dell’oggetto della conversazione di Gesù con Mosè ed Elia, apparsi accanto a lui trasfigurato. Essi – narra l’Evangelista – “parlavano della sua dipartita (in greco *éxodos*), che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme”(9,31). Dunque, Gesù ascolta la Legge e i Profeti che gli parlano della sua morte e risurrezione. Nel suo dialogo intimo con il Padre, Egli non esce dalla storia, non sfugge alla missione per la quale è venuto nel mondo, anche se sa che per arrivare alla gloria dovrà passare attraverso la Croce. Anzi, Cristo entra più profondamente in questa missione, aderendo con tutto se stesso alla volontà del Padre, e ci mostra che la vera preghiera consiste proprio nell’unire la nostra volontà a quella di Dio. Per un cristiano, pertanto, pregare non è evadere dalla realtà e dalle responsabilità che essa comporta, ma assumerle fino in fondo, confidando nell’amore fedele e inesauribile del Signore. Per questo, la verifica della trasfigurazione è, paradossalmente, l’agonia nel Getsemani (cf. Lc 22, 39-46). Nell’imminenza della passione, Gesù ne sperimenterà l’angoscia mortale e si affiderà alla volontà

³⁷ Cf. *L’Osservatore Romano*, 14 febbraio 2007, p. 5. GIOVANNI PAOLO II scriveva nella *Lettera alle Famiglie*: «L’agonia del Getsemani e l’agonia del Golgota sono il culmine della manifestazione dell’amore» (n. 23).

divina; in quel momento la sua preghiera sarà pegno di salvezza per tutti noi. Cristo, infatti, supplicherà il Padre celeste di “liberarlo dalla morte” e, come scrive l’autore della lettera agli Ebrei, “fu esaudito per la sua pietà” (5,7). Di tale esaudimento è prova la risurrezione»³⁸.

Lo studio del “percorso del testo biblico” riguardante l’agonia di Gesù nel Getsemani ci ha dimostrato la sua straordinaria importanza non solo dal punto di vista della teologia biblica ma anche della Chiesa, impegnata a vivere questo mistero ogni giorno.

ENG

NON MEA VOLUNTAS, SED TUA FIAT: THE THEOLOGICAL MEANING OF GETHSEMANE

Tarcisio Stramare, osj

The evangelical account of the agony of Jesus in Gethsemane has aroused interest from a critical point of view of the text itself and also from the perspective of a historical method looking at the form. However, the Councils of the first centuries gave it much more attention from a Christological point of view, being anxious to defend the human will of Jesus against the error of Monothelism. Another relevant issue is the great attention of theology in defence of the “truth” or reality of Jesus’ suffering (vere passus) and of His “voluntary” submission to the Passion and death, in full obedience to the will of the Father, an expression of His “filial” love. From these derives the profound “Gethsemanic spirituality”, nourished by the will of God and translated into action and prayer (vigilate et orate). Finally, it is significant that the account of the Agony is placed between the Institution of the Eucharist and the death, thus emphasising the “sacrificial offering” of Jesus.

³⁸ Angelus del 4 marzo, Il Domenica di Quaresima, *L’Osservatore Romano*, 4-5 marzo 2007, p. 5.

NON MEA VOLUNTAS, SED TUA FIAT: LA SIGNIFICAZIONE TEOLÓGICA DE GETHSÉMANI

FRA

Tarcisio Stramare, osj

Critique textuelle et méthode de l'histoire des formes se sont intéressées au récit évangélique de l'agonie de Jésus à Gethsémani, mais, sur le plan christologique, les Conciles des premiers siècles se sont impliqués davantage, étant préoccupés de défendre la volonté humaine de Jésus contre l'erreur du monothéisme. Que peut on dire de la grande attention de la théologie en la défense de la "vérité" de la souffrance de Jésus, (vere passus), et de sa soumission "volontaire" à la passion et mort, en l'obéissance pleine à la volonté du Père, expression de son amour "filial?" De là qu'il en jaillit la profonde "spiritualité getsémannique", nourrie en la volonté de Dieu et traduite en action et prière, (veillez et priez). À relever, finalement, la disposition du récit, entre l'institution de l'Eucharistie et la mort qui souligne "l'offrande sacrificielle" de Jésus.

NON MEA VOLUNTAS, SED TUA FIAT: EL SIGNIFICATO TEOLÓGICO DE GETSEMANÍ

ESP

Tarcisio Stramare, osj

La crítica textual y el método de la historia de las formas se han interesado por la narración evangélica de la agonía de Jesús en Getsemaní, pero mucho más han estado implicados, en el plano cristológico, los Concilios de los primeros siglos, preocupados por defender la voluntad humana de Jesús contra el error del monoteísmo. ¿Qué decir además de la gran atención de la teología en la defensa de la "verdad" del sufrimiento de Jesús (vere passus) y de su sumisión "voluntaria" a la pasión y a la muerte, en plena obediencia a la voluntad del Padre, expresión de su amor "filial"? De aquí la profunda "espiritualidad getsemánica" que brota, nutrida de voluntad de Dios y traducida en acción y oración (vigilate et orate). Es de destacar en fin la colocación de la narración entre la institución de la Eucaristía y la muerte, que evidencia la "oferta sacrificial" de Jesús.

GER

NON MEA VOLUNTAS, SED TUA FIAT: DIE THEOLOGISCHE BEDEUTUNG VON GETSEMANI

Tarcisio Stramare OSJ

Moderne Textkritik und die Methode der Formengeschichte haben sich für den Evangeliumsbericht über die Todesangst Jesu in Getsemani interessiert. Viel tiefer haben sich allerdings die Konzilien der ersten Jahrhunderte damit beschäftigt, weil sie mit Sorge danach strebten, den menschlichen Willen Jesu gegen den Monotheismus zu rechtfertigen. Wie sollte man sonst die große Achtsamkeit verstehen, mit welcher die damalige Theologie die "Wahrheit" vom Leiden Jesu (vere passus) und die "freiwillige" Selbstausslieferung in Leid und Tod verteidigte, und zwar als Ausdruck des vollen Gehorsams gegenüber dem Willen des Vaters und einer "kindlichen" Liebe zu ihm? Hier entsteht die tiefgründige "Spiritualität von Getsemani". Sie nährt sich aus dem Willen Gottes, verwirklicht sich in konkretem Tun und Gebet (vigilate et orate). Darauf deutet schließlich auch die zeitliche Anordnung Getsemanis zwischen der Einsetzung der Eucharistie und dem Tod, der auf die "Opfergabe" Jesu hinweist.

POL

NON MEA VOLUNTAS, SED TUA FIAT: TEOLOGICZNY SENS GETSEMANI

Tarcisio Stramare, osj

Badania z zakresu krytyki tekstu i metody historii form brały często za przedmiot ewangeliczne opowiadanie o agonii Jezusa w Getsemani, ale w większym stopniu zainteresowały się nim Sobory pierwszych wieków, zajęte obroną woli ludzkiej Jezusa przeciw błędowi monoteizmu. Następnie teologia odnosiła się z wielką uwagą do prawdziwości cierpienia Jezusa (vere passus) i jego dobrowolnemu poddaniu się męce i śmierci, w pełnym posłuszeństwie Ojcu, co było wyrazem jego synowskiej miłości. Stąd zrodziła się głęboka duchowość Getsemani, która wynika z teologii, żywi się wolą Bożą i przekłada się na działanie i modlitwę ("czuwajcie i módlcie się"). Podkreślić w końcu należy umiejscowienie opowiadania między ustanowieniem Eucharystii i śmiercią, co podkreśla ofiarniczą postawę Jezusa.

sacra
scrittura
e
teologia

Non mea voluntas,
sed tua fiat
Il significato teologico
del Getsemani
337-355

di TITO PAOLO ZECCA C.P.

Il magistero spirituale del grande mistico San Paolo della Croce gode di un'insondabile profondità trinitaria. L'analisi del Diario di Castellazzo e di alcune lettere, svolta con competenza dall'A., mostra la dinamica di un cammino di conformazione mistica al Crocifisso che attinge forza nell'amore del Dio unitrino, Sommo Bene, e ad esso anela. A partire dall'umile riconoscimento della propria nullità e dalla sottomissione perfetta alla divina volontà, l'anima può gettarsi, inebriata, nel fuoco del divino Tutto, nelle braccia del Padre. porta d'accesso al seno del Padre, in questo movimento di divinizzazione, in questo "volo", è il Cuore trafitto dell'Incarnato. Qui il Fondatore della Congregazione della Passione gusta la profondità del mistero trinitario, qui attinge lo Spirito d'amore che lo sprona alla missione, all'annuncio della Passione, capolavoro del Dio-Amore.

DIO-AMORE- PASSIONE: UNA LETTURA TRINITARIA IN SAN PAOLO DELLA CROCE

*"In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio,
ma è lui che ha amato noi
e ha mandato il suo Figlio
come vittima di espiazione per i nostri peccati" (1Gv 4,10).*

*"Da questo abbiamo conosciuto l'amore:
Egli ha dato la sua vita per noi;
quindi anche noi dobbiamo dare la vita per i fratelli" (1Gv 3,16).*

**Dio-Amore-Passione:
una lettera trinitaria
in San Paolo
della croce**

357-374

L'esperienza trinitaria nel Diario di Castellazzo

Gia dal “Diario di Castellazzo”,¹ che san Paolo della Croce redasse dal 22 novem-

bre del 1720 al 1 gennaio del 1721, i riferimenti alla *deitas* trinitaria sono ricchi di sfumature e di variazioni. Egli parla dell’”amato Bene”, oppure dell’ “amato Dio” o ancora di “Dio Amore (giorni 4, 21, 23, 26 dic.); “Egli è il sommo Bene” (giorni 27, 30 nov. ; 10-13, 15-18, 21, 23, 26 dic.) ed è anche il “Datore dolcissimo di ogni bene” (2 dic.). Paolo desidera la vista dolcissima del suo Diletto (23 dic.).

Paolo usa spesso l’aggettivo “infinito” in riferimento alla Bontà, alla Carità divina. Parla dell’”altissima, o infinita maestà di Dio” (28 nov.; 26 dic.). Dio è misericordia infinita (7, 10-13, 15-18, 26, 28 dic.) o più semplicemente è “caro” (23 nov.).

La “grazia soprana” che più caratterizza questa esperienza quardagesimale fondante la sua mistica e la spiritualità della famiglia passionista, è rappresentata dalla infusione nell’anima dei tormenti di Gesù (8 dic.) come opera del divino Amore del Padre che agisce per azione dello Spirito Santo.

Si trattò quindi per il giovane fondatore di un traguardo che riassumeva tutta la ricerca precedente per l’individuazione della sua vera vocazione e missione.

¹ Testo critico con introduzione e note a cura di E. Zoffoli, Commissione storica Passionisti, Roma 1964 (in seguito Diario); dello stesso A. la monumentale biografia del santo, *Paolo della Croce. Storia critica*, Roma 1963-1968, III voll. (in seguito Zoffoli, Paolo, e vol. cit.). Sul Diario, ivi, vol. II, 1011-1063 con bibliografia degli studiosi che se ne sono occupati fino agli anni ‘60 del ‘900. Su Paolo della Croce e la fondazione della congregazione dei Passionisti, F. Giorgini, *Storia dei Passionisti*, Ed. Stauros, Pescara 1981, I vol.. L’epistolario del santo ha avuto varie edizioni. Quella più completa redatta da A. Cassetti nel 1924 in IV voll, completata da un V vol. a cura di C. Chiari nel 1977. Più recentemente sono stati pubblicati due voll. dell’epistolario paulocruciano ai passionisti ed ai laici: San Paolo della Croce, *Lettere ai Passionisti* (a cura di F. Giorgini), Edizioni CIPI, Roma 1998, I vol., e San Paolo della Croce, *Lettere di formazione e direzione spirituale ai laici* (a cura di M. Anselmi), Edizioni CIPI, Roma 2002, vol. I, tomi I-II. Sia l’edizione del Giorgini che quella dell’Anselmi riportano in sinossi le rispondenze con l’edizione Cassetti (rispettivamente pp. 952-962; pp. 2377-2439). Per l’incompleta pubblicazione di tutto l’epistolario di Paolo della Croce, in seguito citeremo ancora l’edizione Cassetti-Chiari.

La mistica conformazione al Verbo incarnato e crocifisso, l'infusione "gioiosa e dolorosa" delle sue pene, trovano in questi 40 giorni il loro centro: l'eucaristia.²

Tramite Gesù, Paolo può gustare le dolcezze divine e desidera ardentemente di morire per "volare all'unione e vista perfetta con il suo amato Bene" (E' esemplare al riguardo la pagina incandescente del 4 dicembre). Ed è per lo stesso motivo che desidera morire martire specialmente nei luoghi dove l'eucaristia è meno adorata e venerata, come l'Inghilterra.

Dalle sue esperienze di "sprofondamento", perfino sotto i piedi dei demoni, sentendosi "abisso di miserie" (3 dic.), tramite il "sacramentato Sposo Gesù" (1 genn.), Paolo ha "cognizione dell'anima in vincolo di amore unita alla SS. Umanità ed assieme liquefatta ed elevata alla cognizione alta e sensibile della Divinità" (ivi).

E' questo il trinomio che ritroviamo nel suo magistero successivo: dal "fundus animae" per la morte mistica, iniziata e radicata nel battesimo (per i consacrati confermata con la professione dei voti, attraverso "la porta delle pecore" (Gv 10,7) che è il Verbo crocifisso-risorto, vivente nell'eucaristia e nella Chiesa ("memoria Passionis-mysterium pascale"), si giunge al "seno del Padre" per la "divina natività".

L'apertura all'amore trinitario parte dal fatto che "la cognizione di se stesso, delle proprie miserie, del nostro nulla essere, nulla potere, nulla sapere è il fondamento su cui innalzar si deve la fabbrica di tutte le virtù e della nostra perfezione".³

Il Breton commenta questo passaggio del Fondatore: "Nous sommes de par notre essence *pur rapport à Dieu*, et celà dès le «commencement»".⁴

² Sulla centralità dell'eucaristia nell'esperienza mistica di Paolo vedi lo studio di D. Barsotti, *L'eucaristia in san Paolo della Croce e teologia della preghiera*, Ricerche di storia e spiritualità passionista, n° 18, Roma 1980, pp. 57. Sono importanti anche le numerose e ricche testimonianze su Paolo della Croce nei Processi di canonizzazione: cfr. *Processi di canonizzazione di s. Paolo della Croce* a cura di Gaetano dell'Addolorata, Roma, 1969-79, voll. I-IV.

³ Lettere I, 804.

⁴ S. Breton, *Mystique de la Passion. Étude sur la doctrine spirituelle de saint Paul de la Croix*, Desclée, Tournai 1962, p. 246; trad. italiana: *La mistica della Passione*. Studio sulla dottrina spirituale di S. Paolo della Croce, Ed. Staurós, Pescara 1986, p. 200. Il grande pensatore ha analizzato a lungo in questa opera acuta il testo di Castellazzo.

Ma questo rapporto puro è offuscato dagli oggetti, dalle immagini, dalle consolazioni sensibili, dalle preoccupazioni. Dobbiamo rivolgerci risolutamente dai doni verso il Donatore, dagli oggetti verso l'al di là degli oggetti e delle cose; ricostituire, mediante la denudazione, quella nudità fondamentale che è, nel nulla delle forme, capacità di Dio.

Il *puro rapporto a Dio* presuppone l'umiltà.

Paolo, il 30 nov., scrive:

«Pregavo il mio Gesù che mi facesse umile in sommo grado. Desideravo di essere l'ultimo degli uomini, la feccia della terra, e pregavo la beata Vergine che me ne intercedesse la grazia con molte lacrime. Mi sovviene che dissi al mio Gesù che mi insegnasse qual grado di umiltà più gli piace, e mi sentii dire nel cuore: "Quando tu ti getti in ispirito sotto i piedi di tutte le creature, fin sotto i piedi dei demoni, questo è quello che più mi piace". Ho già inteso che l'abbassarsi fin sotto l'inferno, sotto i piedi dei demoni, allora Dio alza al paradiso, perché siccome il demonio volle innalzarsi al più alto del Paradiso, e per sua superbia fu gettato al più profondo dell'inferno, così viceversa l'anima che si umilia fin sotto l'inferno fa tremare il demonio, lo confonde, e il Sommo Bene la esalta al Paradiso, so che tutto è del mio Dio. A lui sia onore e gloria in sempiterno».⁵

Alla conclusione del suo ritiro quadragesimale, il 1 gennaio 1721, dice tra l'altro: «Raccontavo con grande confidenza ma senza fatica e con grande dolcezza al mio Gesù le mie miserie....Non desidero altro che la sua gloria, il suo amore e che sia temuto ed amato da tutti».

L'amorosa conformazione al Crocifisso risorto spinge all'annuncio della "più grande e stupenda opera del divino Amore", per un incoercibile zelo apostolico che supera ogni ostacolo ed ogni difficoltà.⁶

⁵ "Un N (nulla) ed un T (tutto), queste due lettere compongono la gran perfezione" (Lettere III, p. 450). "Per fare un sontuoso edificio di perfezione bisogna porre profondi fondamenti d'umiltà e cognizione del proprio nulla" (Lettere III, 664); "Giungerete alla perfezione se sarete umili di cuore" (Lettere III, 657).

⁶ "Non mi si parte il continuo desiderio della conversione di tutti i peccatori e mi sento mosso a pregare Dio per ciò, che non vorrei che fosse offeso" (Diario, 15-18 dic.). "Siccome la maggior parte dei fedeli vivono scordati di quanto ha fatto e patito il nostro amabilissimo Redentore, per questo vivono altresì addormentati nell'orribile pantano dell'empietà" (Lettere II, 213); cfr. San Paolo della Croce, *La congregazione della Passione di Gesù: cos'è e cosa vuole*. "Notizie" inviate agli amici per fare conoscere la congregazione del 1747, 1 e del 1768, in *Ricerche di storia e spiritualità Passionista*, n° 1, Roma, 1978, pp. 7 e 15.

La lettura del “Diario” si colloca in un preciso tornante della vita mistica di Paolo Francesco Dànei, con delle esperienze certamente comuni ad altri mistici di tutte le epoche ma con delle specifiche peculiarità. Esse si verranno a mano a mano dipanando nel corso del suo lungo itinerario spirituale. Troveranno soprattutto riscontro nella nutrita corrispondenza che egli coltivò per tutta la sua vita con tante persone di ogni ceto e condizione sociale.

Il “Diario” è certamente un documento di alto valore mistico. Contiene alcuni elementi-base della sua spiritualità ed anche si possono individuare le caratteristiche formali ed ascetiche con le quali impronterà di sé la congregazione che avrebbe fondato.

Paolo, con l’esperienza di Castellazzo, “a 27 anni ha già percorso un lunghissimo cammino ed è anzi maturo per la sua missione”.⁷

Sono poi evidenti i richiami e le suggestioni attinte al magistero di san Francesco di Sales, che Paolo ebbe sempre carissimo. Egli lesse ed assimilò a fondo l’insegnamento del dottore di Ginevra espresso nell’aureo volume del “Teotimo. Trattato dell’amor di Dio”, suo capolavoro.

Nel libro III: *Del progresso e della perfezione dell’amore*, il Sales spiega, specialmente nei capp. 1 1-13, il movimento trinitario che unisce gli spiriti beati con Dio. Il *Teotimo* non è un trattato teologico trinitario; esso presenta soprattutto le modalità, le cause e gli effetti ed i difetti del santo amore. L’aspetto trinitario è come in filigrana e illumina di sé tutta l’esposizione dottrinale e pastorale sull’amore di Dio.

Il *Trattato* si conclude con il libro XII, cap. 13, intitolato : *Il monte Calvario è la vera accademia della dilezione*, che include questa affermazione poetica: “Nel cantico eterno, penso che ad ogni istante si ripeterà questa gioiosa esclamazione: ‘ Viva Gesù, la cui morte / ha dimostrato quanto l’amore è forte’; ed ancora: ‘Bisogna scegliere, o mortale / in questa vita terrena, / o l’amore eterno, / oppure la morte eterna; / il comando di Dio / non lascia altra scelta’. Ed esclama: “O amore eterno, la mia anima ti cerca e ti sceglie per l’eternità! «Vieni, Santo Spirito, e infiamma i nostri cuori col tuo

⁷ C. Broveto, *San Paolo della Croce e la mistica dell’abbandono alla divina volontà*, in *Mistica e scienze umane*, Napoli 1983, pp. 36s. V edi anche dello stesso A., *Un mistico audace: s. Paolo della Croce*, in AA. VV., *La spiritualità cristiana nell’età moderna*, Gribaudi, Roma 1987.

amore». O amare, o morire! Morire e amare! Morire ad ogni altro amore per vivere per quello di Gesù, per non morire per l'eternità; in modo che, vivendo nel tuo eterno amore, o Salvatore delle nostre anime, cantiamo eternamente: VIVA GESU'! Amo Gesù! Viva Gesù che amo! Amo Gesù che vive e regna nei secoli dei secoli. Amen" .⁸

Paolo riecheggia in più di una pagina del Diario il magistero salesiano del *Teotimo*. Egli parla di Dio come dell'"amato Bene" (4 dic.), e del "Sommo Bene" (21 dic.). Quando descrive la sua orazione dice che la sua è una "attenzione amorosa" (23 dic.), vi trova "soavità" (26 nov.), e così discorre di "languori" (4 dic.), di "accidenti e ferite d'amore" (20 e 27 dic.), di "tenerezze" (28 dic.) e di "liquefazioni" (8 dic.).

Queste espressioni salesiane costellano anche il suo ricco epistolario. Per questo lo Zoffoli non esita ad accostare la personalità teologica di Paolo "a quella stupendamente umana di uno fra i maggiori e più cari santi del Rinascimento".⁹

Il Dànei non ha scritto trattati di teologia mistica o spirituale.¹⁰ Il "Diario di Castellazzo" è appunto un "diario",¹¹ ossia un resoconto

⁸ *Trattato dell'amor di Dio* a cura di R. Balboni, Paoline, Milano 1989, p. 898-899.

⁹ Zoffoli, Paolo, II, 134; per gli altri riferimenti al Sales: vedi, ivi, II, 122-134. Vari AA., tra cui M. Viller, S. Breton e lo stesso E. Zoffoli, hanno sottolineato la padronanza di Paolo, nella redazione del Diario, dell'uso di termini e di riferimenti "trattatistici".

¹⁰ Non entriamo in merito alla *vexata questio* della paternità paulocruciana del cosiddetto trattatello della "Mor te mistica", testo scoperto da P. Alonso Blanco e da lui pubblicato nel 1976. Cfr. A. Artola, *La muerte mistica segun san Pablo de la Cruz. Texto critico y sintesis doctrinal*, Bilbao 1986. Gli studiosi paulocruciani dopo la pubblicazione del "trattatello" si divisero tra coloro che ne accettavano *in toto* la paternità del santo e tra coloro che ne contestavano la stessa. Diversi, poi, rimasero nel dubbio. Finora ci sembra che non ci siano state risposte definitive sulla vera paternità dello stesso, così come è giunto a noi, nella redazione pubblicata dall'Alonso e dall'Artola. Noi pensiamo che questo "trattatello" sia stato redatto, nell'impostazione fondamentale, quasi certamente dietro ispirazione di Paolo, da una persona molto vicina al Fondatore: forse il p. Giammaria Cioni, e da lui fatta propria. In seguito, però, il testo ha subito delle aggiunte di tipo ascetico, con un fraseggio alquanto dissimile da quello del santo, con una venatura lessicale e concettuale più ottocentesca che del secolo precedente. Resta comunque un documento insigne della spiritualità passionista dei primi tempi.

¹¹ Sul genere letterario del "Diario spirituale" vedi: P. Sciadini, *Diario spirituale*, in E. Ancilli (cur.), *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, Città Nuova, Roma 1990, vol. I, p. 757; F. Vernet, *Autobiographies spirituelles*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, I, pp. 1141-1159; F. Vernet, *Journal spirituel*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII (1974), pp. 1434-1443.

quotidiano redatto per autorità del suo superiore ecclesiastico, monsignor Gian Francesco Arborio Gattinara,¹² il quale tramite queste note personali voleva certificarci della genuinità delle divine ispirazioni che il giovane ovadese diceva di avere in funzione della fondazione di un nuovo Istituto di consacrati che avrebbero dovuto dedicarsi totalmente alla spiritualità della Passione di Gesù e la stessa avrebbero dovuto evangelizzare.

In questo “Diario” si ravvisa in modo evidente una “impressione trinitaria” che resterà per sempre nello spirito di Paolo e nella fecondità della sua opera di fondatore e di evangelizzatore. L'impressione trinitaria spinge il mistico per le vie dell'amore oblato, fino all'“olocausto del puro spirito” per la vita del mondo.

Ricerca e incontro con Dio¹³

Per Paolo della Croce l'amore di Dio Uno-trino è la sintesi di ogni virtù:

“Cultivare un solo desiderio ottimo, che è di piacere sempre più al Signore e cibarsi della sua ss. volontà,¹⁴ origine fontale di ogni bene desiderabile. Egli ancora afferma: “La maggiore perfezione d'un'anima consiste in un vero abbandono di tutta se stessa nelle mani del Sommo Bene”¹⁵. E pure: “Chi più è rassegnato al divino Benepiacito è più santo, perché la rassegnazione perfetta alla volontà di Dio, racchiude in sé il perfetto amore di s. carità, e nell'amore di Dio vi sono tutte le virtù”.¹⁶

La totale uniformità alla divina volontà comporta la diffidenza verso il proprio giudizio, distaccandosi dai propri progetti e da qual-

¹² Gian Francesco Arborio di Gattinara, discendente da una nobile famiglia della nobiltà piemontese, nacque a Gravellona Lomellina il 17 giugno 1656. Ancora giovane, intraprese la carriera ecclesiastica entrando nell'ordine dei Barnabiti. Nel 1707 fu eletto vescovo di Alessandria. Nel 1727 fu promosso arcivescovo di Torino, su proposta del duca di Savoia. In questo incarico succedette a Michele Antonio Vibò. Morì a Torino il 14 ottobre 1743 all'età di 88 anni e venne sepolto nella cattedrale cittadina.

¹³ Per questa parte abbiamo tenuto presente lo studio di L. Diez Merino, *La ricerca di Dio in san Paolo della Croce*, Ricerche di storia e spiritualità passionista, n.° 20, Roma 1982.

¹⁴ Lettere I, p. 780.

¹⁵ Lettere I, 49 ed anche I, pp. 158, 292, 491.

¹⁶ Lettere I, p. 574.

siasi cosa che non sia appunto l'espressione delle volontà divina che cerca sempre il bene della persona umile. "Paolo della Croce pensa la perfezione come una stabile tendenza dell'uomo verso Dio e un'attitudine positiva di Dio che va incontro all'uomo. L'uomo cerca Dio, Dio cerca l'uomo".¹⁷

Questo dinamismo teandrico viene espresso da Paolo nella sottolineatura della paternità divina. Dio è padre che tende le braccia verso la sua creatura. Ma questa attribuzione della paternità in Paolo è correlata senza differenza anche al Figlio ed allo Spirito Santo. Egli parla di "braccia di Dio", "braccia del Signore", "braccia amoro-rose", "braccia della divina Volontà", ed ancora "braccia del Padre Celeste", "braccia dello Sposo celeste", "braccia della "misericordia di Dio", "braccia dell'Amato", braccia divine, braccia amoro-rose di Dio, braccia del Sommo Bene, braccia onnipotenti di Gesù Cristo, braccia divine del Signore, braccia amoro-rose dell'Amore infinito, braccia della divina Provvidenza, per cui può in verità dire che vive abbandonato nelle braccia del Padre Celeste.¹⁸

L'amore della persona umana verso Dio come suprema manifestazione del Dio Uno e Trino è l'unica cosa cercata da Lui e questo amore è totalizzante e geloso. E' questa "la conclusione a cui si giunge leggendo le varie espressioni di Paolo riguardo all'amore che deve dominare nel cuore degli uomini e specialmente nelle persone da lui dirette".¹⁹

Nel seno del Padre

Il 9 agosto del 1740 Paolo scrisse una lunga lettera a suor Maria Cherubina Bresciani del monastero di santa Chiara di Piombino²⁰ che già dirigeva

¹⁷ L. Diez Merino, op. cit., p. 7.

¹⁸ L. Diez Merino, op. cit., p. 7, passim.

¹⁹ Cfr. L. Diez Merino, op. cit. p. 8 e nota 46, in cui cita Lettere III, p. 403, 396; Lettere I, p. 133, 171, 194, 234.

²⁰ Suor Maria Cherubina Bresciani fu diretta nelle vie dello spirito da Paolo della Croce dal 1733, dopo che il santo aveva predicato un corso di esercizi nel monastero delle clarisse di Piombino. La corrispondenza superstite ammonta a 46 lettere che vanno dal 1733 al 1761 (Lettere I, pp. 436-526). L'epistolario con questa claustrale è uno dei veri tesori del magistero paulocrociano. La lettera del 9 ag. 1740 in Lettere I, pp. 471-475.

da sette anni. In questa lettera Paolo, ancora una volta, sintetizza i suoi insegnamenti di mistica trinitaria adattandoli alla maturazione della corrispondente.

Le ricorda, incominciando nel nome santissimo di Dio, che “chi vuole trovare il vero tutto, che è Dio, bisogna buttarsi nel niente. Dio è quello che per essenza è quello che è: *Ego sum qui sum*. Noi siamo quelli che non siamo, perché per quanto scaveremo a fondo non troveremo altro che niente, niente; e chi ha peccato, è peggio dello stesso niente, perché il peccato è un orribile nulla, peggio del nulla. Dio dal niente ha creato tutto il visibile e l’invisibile, ma dal peccato la sua onnipotenza non vi vuol cavare niente, perché il peccato è un orribile nulla, che s’oppona a quell’Infinito Essere d’infinita perfezione. Vero è che quel gran Bene Infinito, che sa cavare dallo stesso male il bene, colla giustificazione però del peccatore, fa uno sforzo maggiore della sua onnipotenza, che se creasse mille mondi assai più vaghi e più belli di questo, perchè cava il peccatore (col giustificarlo) da un abisso più tetro e più profondo dello stesso nulla, che è il peccato”.

Esorta poi la monaca a stare nel niente per poter avere il tutto.

E prosegue

“Adesso è tempo di cominciare (ad) imparare ad adorare con maggior perfezione il gran Dio della Maestà in spirito e verità (...) spogliandosi affatto di tutte le immagini delle creature, e poi, in pura fede, abissarsi tutta in Dio, ed ivi riposarsi nel suo Seno Divino, senza veruna immaginativa, perchè Dio non cade sotto immagini, perchè è uno Spirito purissimo e semplicissimo, abisso senza fondo d’infinita perfezioni. (...) Oh, fede oscura guida sicura del santo Amore: Oh, qual dolcezza la tua certezza mi reca al cuore!...”.

Paolo insiste perchè la vita spirituale si interiorizzi sempre di più, chiudendo le porte ai sensi ed alle suggestioni creaturali “per trattare da sola a sola col Sommo Bene”. Stando profondamente raccolta in Dio l’anima ha finalmente la possibilità di volare verso Dio “secondo la porterà l’aura amorosa dello Spirito santo”. In esso e con esso contemplerà piena di stupore e meraviglia d’amore le infinite perfezioni divine, da cui sgorgherà il canto del trisagio.

“Da ciò ne nasce il cantare in spirito qualche versetto d’amore, dar la libertà all’anima di cantarlo; come sarebbe *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, oppure *Alleluia* oppure *tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus Jesu Christe, cum Sancto Spiritu in gloria Dei Patris, Amen.*”

Dio-Amore-Passione:
una lettera trinitaria
in San Paolo
della croce

357-374

Questo giubilo interiore, però, va fatto secondo l'ispirazione spirituale "ma quando Dio vuole, e ben si conosce della libertà di spirito accompagnata dagli impulsi che Dio dà all'anima", sia che si giubili, sia che si stia in silenzio.

Il secondo movimento teandrico trinitario è rappresentato da Paolo con l'immagine del Cuore di Gesù.

"Dopo che vi sarete ben annichilata, sprezzata ed abissata nel niente, dimandate licenza a Gesù d'entrare nel suo Cuore Divino e subito l'otterrete. Poi volate in spirito in quel bel Cuore ed ivi mettetevi come una vittima sopra quell'Altare Divino, nel quale arde sempre il fuoco del S. Amore, e lasciatevi penetrare sino la midolla delle ossa da quelle sacre fiamme, anzi lasciatevi tutta incenerire; e se il vento soavissimo dello Spirito Santo innalza questa cenere alla contemplazione dei Divini Misteri, date libertà all'anima d'ingolfarsi tutta in questa sacra contemplazione. Oh! quanto piace a Dio questa pratica!".

Paolo non manca di sottolineare a suor Maria Cherubina che "questo volo di spirito deve farsi nel Cuore di Gesù Sacramentato" ed in esso spasimare di dolore per le irriverenze, le ingratitudini ed oltraggi che riceve sia dai laici che dagli ecclesiastici e dai consacrati. Per questo "deve l'anima amante offerirsi vittima tutta incenerita nel fuoco del santo amore ed amarlo e lodarlo e visitarlo spesso per quelli che lo maltrattano". La spiritualità vittimale-riparatrice è vissuta non in un solipsistico ripensamento delle proprie colpe ma come esercizio apostolico, inserito direttamente nel grande mistero di amore e di iniquità che soggiacciono a tutte le azioni umane e che formano la *historia salutis*.

Il santo torna ancora sul tema del Cuore di Gesù, dove vuole che la sua diretta "dimori sempre, ma in pura fede, senza immagini, ed ivi voglio che ami, adori, lodi, magnifichi il nostro grande Iddio, ivi si devono fare colloqui d'amore (...) offrendo quel gran Cuore all'Eterno Padre: l'Amore insegnerà tutto".

Egli insiste ancora sulla conservazione del "silenzio d'amore" bevendo "a quel fonte divino quelle acque sacratissime di grazia che scaturiscono da questo Cuore". Egli avverte bisogna bere a larghi sorsi "bisogna bere l'Amore a fiumi, a mari di fuoco e lasciar andare ogni cosa in cenere. Prima di leggere queste cose – le raccomanda – invocate lo Spirito Santo coll'inno *Veni, Creator Spiritus*".

Dopo averle dato alcuni saggi consigli in materia di una migliore fruizione del sacramento della penitenza, si congeda dalla suora

esortandola: “Stia contenta in Dio, che verrà presto un sole tanto caldo, che dileguerà queste montagne di neve”. La saluta con l’augurio che “Gesù la benedica e bruci d’amore”.

La più grande e stupenda opera del divino Amore

La passione di Gesù nella mistica di Paolo della Croce è il fatto/evento più con-

vincente dell’amore del Dio Unitrino per l’umanità.

*“Dicevo al mio caro Gesù: le tue pene, caro Dio, sono pegni del tuo amore e poi restavo così godendo del mio diletto Gesù in altissima soavità e pace senza moti delle potenze, ma così in silenzio”.*²¹

Tra le innumerevoli espressioni che si possono cogliere nel suo epistolario su questo tema, una sembra riassumerle tutte: “La Passione è il miracolo dei miracoli dell’amor di Dio”.²²

Paolo usa molto spesso l’immagine dei due mari: quello dell’amor di Dio e quello della Passione che confluiscono l’uno nell’altro. Con ciò egli cerca di spiegare l’opera della redenzione salvifica. “In questi due mari – egli diceva – si pesca la vera contemplazione ‘in spirito e verità’ e va fatta ‘nel regno interno dello spirito’ in fede purissima ed ardente amore”.²³

Nel suo cammino spirituale, che diventa anche magistero per gli altri, egli sembra privilegiare immagini marine, anche per una continua consuetudine fin dagli anni della ricerca vocazionale nel genovesato, divenuta scena quotidiana nei lunghi soggiorni prima a Gaeta e soprattutto all’Argentario.

Occorre, egli ripete spesso, pescare nel fondo della passione di Gesù con una immersione totale, lasciandosi penetrare dall’amore e dal dolore. L’annuncio infaticabile della Passione che è la caratteristica della sua missione e di quella del suo istituto è in funzione della rivelazione dell’amore di Dio così da spingere i fedeli non più sulle vie del timore ma della confidenza perchè “Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito” (Gv 3,16).

²¹ Diario, 27 nov. 1720.

²² Lettere II, p. 726, cfr. ivi, II, p. 499.

²³ Lettere II, p. 717.

Il peccato sbarra l'accesso all'amore di Dio, impedisce alle anime di andare verso Dio. Il mezzo migliore per distoglierle da esso è l'annuncio del Crocifisso "secondo il metodo che l'increata Pietà divina ha fatto approvare dal suo Vicario in terra".²⁴

La passione è sì legata al peccato (Mc 10,45; 1Cor 15,3-5), come i misteriosi Carmi del Servo del Signore profetizzano (Is. 52, 13-53,12) ma essa ha la causa primaria nell'amore di Dio bloccato ma non reso impotente dal peccato. La predicazione della Passione risveglia l'odio al peccato e spinge alla conversione ed alla penitenza. Per Paolo il motivo più profondo della passione di Gesù è l'agire libero ed amoroso di Dio (essendone il peccato come una concausa). L'amore di Dio è il vero fondamento della Passione del Signore e il punto punto è prospettico nel vedere la passione storia di Gesù.

Egli guarda le persone sempre con occhio passiocentrico, ossia nelle piaghe di Cristo. "Piaghe squarciate ed aperte più dalla infinita carità che dai duri chiodi, affinché ne bevessimo in gaudio, le acque salutari della grazia in queste fonti di vita eterna".²⁵

La fede è la risposta adeguata all'amore di Dio che si è manifestato e realizzato in modo significativo, nel senso più stretto del termine, nella Passione e nella morte di Gesù. "Guarderanno a colui che è stato trafitto" (Zc 12,10 in Gv 19, 37).

"Ecco: viene tra le nubi;

ogni uomo lo contemplerà,

anche quelli che lo trafissero;

e per lui si batteranno il petto tutte le tribù della terra. Sì, amen!"

(Ap 1, 7).

Il Cuore di Gesù e lo Spirito Santo

L'effusione dello Spirito ha una triplice manifestazione. Gli evangelisti nel narrare la morte

di Gesù scrivono che παρέδωκεν τό πνεῦμα "emise lo spirito" (Gv 19,31). Il giorno della resurrezione entrando nel cenacolo a porte chiuse il Signore augurò loro la pace, mostrò loro le mani e il costa-

²⁴ Lettere II, 233.

²⁵ Lettere II, p. 339.

to, inviandoli nel mondo come il Padre aveva mandato Lui, poi alitò su di loro e disse: “Ricevete lo Spirito Santo (Gv . 20,20). L’effusione dello Spirito diviene infine manifesta nel giorno di Pentecoste (At 1,8; 2, 1-13).²⁶

Per Paolo della Croce il sacro Costato del Signore è quasi sinonimo del Cuore del Cuore di Cristo, ma con un forte riferimento alla trasverberazione *postmortem* di Gesù, da cui scaturirono sangue ed acqua, duplice lavacro di purificazione e di santificazione (cfr . Gv 19,34). E’ fornace e fortezza di santo amore,²⁷ è torre fortissima, inespugnabile;²⁸ l’anima vi deve fare frequenti voli, ²⁹ è castello dell’anima.³⁰ Bisogna bere al Cuore divino fino a ubriacarsi d’amore.³¹

Egli guarda, o meglio, contempla le persone da lui dirette, “nell’incendio amoroso della fornace del Divin Costato di Gesù”;³² che esorta a “fuggire nella torre fortissima del Costato di Gesù, ed ivi ricoverarsi e chiedere soccorso”.³³ E’ nel cuore di Gesù, egli asserisce, la fortezza inespugnabile dagli assalti del demonio e delle passioni.

“Oh, quanto è buono e soave lo spirito di Gesù! Oh, quanto sono dolci le sue amoroze attrattive!. Oh, quanto amabili le sue Divine Provvidenze! Seguiti – così scrive ad Agnese Grazi nell’ottobre del 1736 - a lasciarsi guidare dallo Spirito Santo: faccia spesso quei voli nel santissimo Costato di Gesù nostro bene. Ivi starà come in una torre fortissima inespugnabile. I nemici faranno fracasso, ma se ne andranno confusi”.³⁴

²⁶ Cfr Lc 24, 39s.; 47-48.

²⁷ Lettere I, pp. 52, 656, 670.

²⁸ Lettere I, p. 538.

²⁹ Lettere I, pp. 157, 238.

³⁰ Lettere I, p. 221.

³¹ Lettere V, p. 43.

³² Lettere I, 670.

³³ Lettere I, p. 538.

³⁴ Lettere I, p. 157; vedi anche in Lettere I, p. 238 , sempre ad Agnese Grazi, analoghi concetti espressi il 17 agosto 1739, cfr. I, p. 221; vedi anche V, p. 43, lettera alla marchesa Del Pozzo del 5 luglio 1742: “La regola per arrivare a tal perfezione è l’esatta osservanza delle SS. Regole e Costituzioni, lo staccamento da tutto il creato, il disprezzo di se stessa, il mantenersi con amorosa attenzione alla presenza di Dio, il succhiare il miele dolcissimo del santo amore alle Piaghe SS. di Gesù. – V isiti spesso il ss. Sacramento; beva a quel divin Cuore e s’ubbrichi tutta di santo amore”.

In Paolo è inoltre presente non soltanto il misterioso fenomeno mistico della sunzione al Costato di Gesù³⁵, attestato da vari testimoni nei processi di canonizzazione ma, per certe sue espressioni, sembra che sia entrato nel Costato stesso del Signore, in una immersione totale, per quanto possibile ad una creatura ancora viatrice, nella divinità del Verbo incarnato, attraverso la quale, per arcano fenomeno, attingeva al “Seno del Padre” e tutto questo si realizzava nel fuoco del Divino Spirito.

“Mi ricordo d’aver inteso raccontare dal medesimo servo di Dio che, facendo la missione non so in quale luogo, fu veduto da un’anima nella sera della benedizione papale, allorché stava col crocifisso in mano, per muovere il popolo alla compunzione, che Gesù Cristo lo teneva sì strettamente abbracciato colla bocca al costato. La qual anima la mattina seguente, raccontando ciò che aveva veduto al padre Paolo, questi le serrò subito la bocca con dirle: *Sta zitta, ché io già so come stavo.*”³⁶

Ancora più impressionate e dettagliate è la testimonianza dell’ultima grande figlia spirituale di Paolo, ossia Rosa Calabresi (+ 1805). Nel Processo informativo di Roma così ella testimoniò l’arcano fenomeno:

“Un giorno disse al Signore: *Signore nascondetemi nelle vostre piaghe, perché io non posso star e senza dar dimostrazione per il dolore. Allora il santissimo Crocifisso, avanti cui lo oravo, staccò le braccia dalla croce e mi abbracciò stretto, stretto e mi mise nel suo santissimo Costato, ove mi tenne per tre ore, e mi par eva di stare positivamente in paradiso*”.³⁷

Il volto di Paolo molto spesso riverberava la luce dello Spirito Santo.³⁸

La sua eloquenza era considerata dagli ascoltatori “lingua dello Spirito Santo”.³⁹

³⁵ Processi I, p. 128: “Un’anima di gran perfezione lo vedeva nell’atto di predicare, abbracciato con Gesù Cristo. E replicandoli esso come ciò esser potesse, mentre si ritrovava tanto desolato di spirito, gli soggiunse la detta anima: ‘Siccome Gesù Cristo partorì l’anime al cielo nel colmo degli’abandoni, così vuole che le par torisca anche lei’: testimonianza di G. M. Cioni; vedi anche I, p. 164; IV, p. 149.

³⁶ Processi I, p. 520, testimonianza di P. Antonio di s. Agostino.

³⁷ Processi IV, p. 149.

³⁸ Zoffoli, II, pp. 473. 1181. 1312.

³⁹ Zoffoli, II, pp. 1541. 1559. Paolo invocava il Santo Spirito prima di ogni impresa: Zoffoli, II, p. 443; e lo stesso Spirito Santo gli rivelò il posto a lui riservato in Paradiso, ivi, II, p. 1182.

**Conclusione: dalla morte mistica
alla divina natività
nella Passione di Cristo
capolavoro dell'amore di Dio**

Il primo movimento del lungo cammino del riconoscimento e della trasformazione nell'amore di Dio è la conversione (metanoia): condizione indi-

ispensabile perchè si possa giungere nelle profondità del proprio essere, attraverso l'esercizio delle virtù, sia quelle attive che quelle passive, senza deflettere mai dalla preghiera e dall'ascesi. Il raggiungimento del fondo dell'anima è l'introversione necessaria perchè si possa giungere all'unione mistica con Dio, più intimo di noi a noi stessi.

Il secondo movimento è la conformazione al Cristo povero e crocifisso, "porta delle pecore" ed asilo sicuro dai lupi rapaci. Solo così è possibile servire Dio nella Chiesa che è l'ovile delle pecore, guidate e difese dal buon Pastore.

Le condizioni perchè si entri al sicuro dell'ovile è la frequenza dei sacramenti e l'orazione mentale assidua della Passione di Gesù. Inoltre occorre approfondire nell'ambito della propria vocazione specifica la consacrazione battesimale che ha immerso nel mistero pasquale del crocifisso Risorto. L'eucaristia, memoriale perenne della Passione, è il punto cardine del raggiungimento del fondo dell'anima e della proiezione verso il "seno del Padre". Lo zelo apostolico è come l'effervescenza dello Spirito nel riconoscimento e nella condivisione dell'amore di Dio per tutti e con tutti espresso nell'apertura del Costato da cui scaturiscono le fonti vive della salvezza.

Infine il terzo movimento è dato dalla unione alla volontà divina che è il vero "Seno del Padre", sempre secondo Paolo della Croce.

Gli effetti di questo triplice movimento sono il radicamento nella virtù dell'umiltà, nello spogliamento da qualsiasi attaccamento creaturale, divenendo, come Gesù, obbrobrio e abiezione della plebe. Nascondendo la propria vita in quella stessa di Gesù e condividendo la stessa sorte, facendo sempre e dovunque la volontà del Padre, si vive solo a Dio e per Iddio. Queste furono le gioie di Gesù e sono e saranno le gioie del discepolo fedele e perseverante.

Questa dinamica che abbiamo abbozzato del cammino spirituale-mistico paulocruciano è mirabilmente sintetizzata nei versetti

**Dio-Amore-Passione:
una lettera trinitaria
in San Paolo
della croce**

357-374

dell'inno cristologico della lettera ai Filippesi che i passionisti premettono alla recita della Liturgia delle Ore, profondamente inchinati:

“Nel nome di Gesù / ogni ginocchio si pieghi / nei cieli, sulla terra e sotto terra; e ogni lingua proclami / che Gesù Cristo è il Signore, / a gloria di Dio Padre (Fil. 2,10-11).

GOD-LOVE-PASSION: A TRINITARIAN READING OF ST. PAUL OF THE CROSS

ENG

Tito Paolo Zecca, cp

The spiritual magisterium of the great mystic Saint Paul of the Cross enjoys a great Trinitarian profoundness. Analysis of the Diary of Castellazzo and of some letters, carried out with competence by A., demonstrates the progression of a journey of mystical conformation to Jesus Crucified that draws strength from the love of the One and Triune God, Supreme Good, for whom the saint yearns. Through the humble recognition of his own nothingness and perfect submission to the Divine Will, the soul can cast itself, inebriated, into the fire of Divine Wholeness, into the arms of the Father. A gate of access to the Father's breast in this movement or "flight" of divinization is the pierced Heart of the Incarnate Jesus. Here the Founder of the Congregation of the Passion tastes the depth of the mystery of the Trinity; it is from here that he draws the Spirit of love who urges him to go on mission and to preach the Passion, masterpiece of the God of Love.

DIEU-AMOUR-PASSION: UNE LECTURE TRINITAIRE EN S. PAUL DE LA CROIX

FRA

Tito Paolo Zecca cp

TITO PAOLO ZECCA
SapCr XXVI
MAGGIO-AGOSTO 2011

Le magistère spirituel du grand mystique Saint Paul de la Croix jouit d'une profondeur insondable trinitaire. L'analyse du Journal de Castellazzo et de quelques lettres, développé avec compétence par l'A., montre la dynamique d'un chemin de conformation mys-

tique au Crucifix qui puise force dans l'amour du Dieu uni-trinitaire, Bien Suprême, et de Lui il halète. À partir de la reconnaissance humble de sa propre nullité et de la soumission parfaite à la volonté divine, l'âme peut se jeter enivrée, dans le feu du divin Tout, dans les bras du Père. Porte d'accès au sein du Père, dans ce mouvement de divinisation, dans ce "vol", c'est le Cœur transpercé de l'incarné. Le Fondateur de la Congrégation de la Passion goûte ici la profondeur du mystère trinitaire, dont il puise l'Esprit d'amour qu'il l'encourage à la mission, à l'annonce de la Passion, chef-d'œuvre du Dieu-amour.

ESP

DIO-AMOR-PASIÓN: UNA LECTURA TRINITARIA EN SAN PABLO DEL LA CRUZ

Tito Paolo Zecca, cp

El magisterio espiritual del gran místico San Pablo de la Cruz goza de una insondable profundidad trinitaria. El análisis del Diario de Castellazzo y de algunas cartas, desarrollado competentemente por A., muestra la dinámica de un camino de conformación mística con el Crucificado que toma fuerza en el amor del Dios unitrino, Sumo Bien, y a eso anhela. A partir del humilde reconocimiento de la propia nulidad y de la sumisión perfecta a la divina voluntad, el alma puede lanzarse, embriagada, en el fuego del divino Todo, en los brazos del Padre. Puerta de acceso al seno del Padre, en este movimiento de divinización, en este "vuelo", es el Corazón transpasado del Encarnado. Aquí el Fundador de la Congregación de la Pasión gusta la profundidad del misterio trinitario, aquí bebe el Espíritu de amor que lo lanza a la misión, al anuncio de la Pasión, obra maestra del Dios-Amor.

GER

GOTT-LIEBE-LEIDEN: EINE TRINITARISCHE LEKTÜRE BEIM HL. PAUL VOM KREUZ

Tito Paolo Zecca CP

Die spirituelle Lehre des großen Mystikers, des Hl. Paul vom Kreuz, zeugt von einer unergründlichen, trinitarischen Tiefe. Die

Dio-Amore-Passione:
una lettera trinitaria
in San Paolo
della croce

357-374

Untersuchung des Tagebuchs von Castellazzo und einiger Briefe, die vom Autor kompetent durchgeführt wurde, zeigt die Dynamik eines Weges der mystischen Gleichgestaltung mit dem Gekreuzigten, die ihre Kraft aus der Liebe des dreieinigen Gottes, des höchsten Gutes, bezieht. Ausgehend von der demütigen Anerkennung des eigenen Nichts und der vollkommenen Unterwerfung unter den göttlichen Willen kann sich die Seele ganz berauscht in das Feuer des göttlichen Alles werfen, und sich den Armen des Vaters überlassen. Die Eingangstüre zu diesem Weg der Vergöttlichung, diesem "Flug" zum Schoß des Vaters, ist das durchbohrte Herz des Fleisches geworden. Hier verkostet der Gründer der Kongregation des heiligsten Leidens Jesu die Tiefe des trinitarischen Geheimnisses, hier schöpft er den Geist der Liebe, der ihn zur Mission anspricht, zur Verkündigung der Passion, dem Meisterwerk der Liebe Gottes.

BÓG-MIŁOŚĆ-MĘKA: TRYNITARNA WIZJA U ŚW. PAWŁA OD KRZYŻA

POL

Tito Paolo Zecca, cp

Duchowe nauczanie wielkiego mistyka św. Pawła od Krzyża cechuje się niezgłębioną perspektywą trynitarną. Analiza Dziennika z Castellazzo i wybranych listów przeprowadzona ze znanstwem przez Autora, pokazuje dynamikę procesu mistycznego upodobnienia się do Ukrzyżowanego, który czerpie siłę z miłości trójjedynego Boga, Najwyższego Dobra i ku niemu tęskni. Wychodząc od pokornego uznania własnej nicości i od całkowitego poddania się woli Bożej, dusza może rzucić się w upojeniu w ogień Bożego "Wszystko", w ramiona Ojca, które są bramą wejściową do łona Ojca. W tym procesie przeobstwienia, w tym "locie" obecne jest przebite Serce Wcielonego. Tu Założyciel Zgromadzenia Pasjonistów doświadcza głębi misterium Trójcy, tu czerpie on Ducha miłości, który popycha go do misji, do głoszenia Męki, arcydzieła Boga-Miłości.

di M. M. VALENTINA FREGNO C.M.O.P

Presentazione

La croce di Cristo è stata, è e sarà sempre un mistero: strumento di morte e albero della Vita, patibolo infame e trono della regalità di Cristo, scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani. Per noi è il segno efficace dell'amore sconfinato e smisurato di Dio per l'umanità. Dice Giovanni: "Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito perché chiunque crede in Lui non muoia, ma abbia la vita eterna". (Gv 3,16)

Nel suo disegno di amore Dio ha voluto che nel Figlio crocifisso e risorto fosse attuata la redenzione di tutta l'umanità e di tutta la creazione:

"Secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra." (Ef 1,9-10)

Al mistero della passione di Cristo partecipano gli uomini, ma anche il cielo e la terra. Ecco perché in questa rappresentazione abbiamo voluto dare voce alla Croce sulla quale il Figlio dell'uomo si è steso e fissato con le braccia aperte per accogliere ciascuno di noi. Ecco perché abbiamo voluto dare voce alla terra che Cristo ha toccato col suo santissimo corpo nelle sue cadute sulla via del Calvario. Ecco perché abbiamo voluto dare voce al cielo che ha assistito al dispiegarsi di questo mistero. E poi abbiamo voluto dare

CRUX FIDELIS
Sacra
rappresentazione
della Via Crucis**CRUX Fidelis**
Sacra rappresentazione
della Via Crucis

375-389

arte voce a diversi personaggi che la Scrittura o la pietà popolare immettono nella Via della Croce. Naturalmente siamo andati oltre i dati che possediamo senza, crediamo, tradire il Vangelo: abbiamo voluto immaginare, con la luce di ora, con la fede di ora, quello che successe più di duemila anni fa come se fossimo stati anche noi sulla strada del Golgota.

Ora vogliamo immergerci in questa via dolorosa percorsa da Gesù e lasciarci condurre sempre più dentro il mistero della Croce sapendo che è mistero e mistero di amore.

CRUX FIDELIS

Sottofondo musicale.....

INTRODUZIONE

Quando il frutto dell'albero fatale precipitò alla morte il progenitore, scelse il Signore un albero che distruggesse il male antico.

O croce fedele, albero glorioso, unico è il fiore, le fronde, il frutto. O dolce legno, che con dolci chiodi sostieni il dolce peso.

O croce fedele, albero di salvezza, che giaci nell'ombra del dolore e ti innalzi come trono di gloria: narraci chi vedesti sulla sacra via, mentre eri portata dal Cristo e quando fosti tu a portarlo, appeso ai tuoi rami, come frutto maturo della vita immortale.

Chi incontrasti sulla via del dolore?

Pilato, pavido giudice dell'iniqua sentenza.

La **terra** che fu come grembo nelle cadute.

La **madre** purissima avvinta dal dolore.

Il **cireneo** riluttante a condividere il prezzo della salvezza.

La dolce **Veronica**, temeraria nella sua pietà.

Giovanni, colui che fu il prediletto.

La **Maddalena**, fiamma d'amore redento.

Caifa perseverante nell'accusa, ignaro profeta di verità.

La **samaritana** dissetata alla sete di Cristo.

Nicodemo ricercatore notturno di verità.

Il **buon ladrone** che osò l'umiltà del perdono.

Il **centurione**, trafittore trafitto nella fede.

Il **cielo** che avvolse il mistero di questa morte.

PRIMA SCENA

La croce: Un legno non può parlare, eppure come vorrei! Ora sono un legno secco, ma fui un albero e conobbi la vita: ho avuto radici per succhiare la linfa e nutrire foglie e fiori e frutti. Mi ergevo fiorente tra gli altri alberi, rigogliosa e verde in mezzo al giardino. Le mie fronde danzavano al vento di primavera con dolce mormorio e le corolle dei fiori si inclinavano delicate e leggere ad ogni soffio. Sentivo la vita scorrere in me e pensavo solo ad esistere. Il mio solido tronco, le mie ampie radici, erano una sicurezza invincibile. Non temevo nulla della foresta e della natura. Vento impetuoso e scrosci di pioggia mi sferzavano senza ferirmi e poi i benefici raggi del sole mi ridonavano vita. Ero rifugio di uccelli e di animali, riparo nella calura e protezione nelle intemperie. Ero sicura di me e della vita che fluiva in me. Poi, un giorno, sentii voci e rumori che non conoscevo, sempre più forti ed incalzanti, sempre più vicini. Colpi e fragore di legno spaccato ed abbattuto. Non capivo, ma cominciai a tremare. Incontrai gli uomini e la loro avidità. Le voci si alzavano, si accavallavano, si intrecciavano: «Ecco, ecco l'albero che fa per noi! Forza, venite, abbattiamolo!». E con colpi di ascia e di scure iniziai il mio tormento. Caddero dapprima le fronde più alte e maestose e i solidi rami. Resistevo, ma fu tutto inutile. Venivo lentamente spogliata della mia veste e, quando ero ormai nuda, un ultimo colpo di scure mi abbatté staccando il fusto dalle radici. Caddi, desolata e sola, senza sapere perché. Solo oggi comincio a capire: mi è stata tolta la vita perché a mia volta io tolga la vita, mi è stata data la morte perché a mia volta diventi strumento di morte.

SECONDA SCENA

La croce: Ero là, gettata in un canto assieme ad altri tronchi mal sagomati e aspettavo la sentenza del procuratore. Fu una conferma, solo una difficile conferma delle grida e della urla del popolo che con rabbia, con odio, con incoscienza proclamava: «Crucifige!».

Pilato: Me l'hanno condotto davanti sfigurato e macerato dalle torture e dai colpi subiti, eppure stava ritto davanti a me. Stava eretto, fermo, e non vacillava nonostante il corpo martoriato. E abbiamo parlato e Lui ha parlato con me nella mia lingua. Ha parlato con

arte parole chiare, nette che potevo ben comprendere eppure.... Che dialogo assurdo e che uomo strano. Uomo dei dolori eretto come un baluardo a proclamare e difendere la verità, non se stesso, ma la verità. Già ...la verità... Io gli ho chiesto che cosa è la verità, ma non mi ha risposto. Sì, sono sicuro che gli ho chiesto: «Che cos'è la verità?». Lui non mi ha risposto. O forse... forse sono stato io che non ho atteso la risposta, che non gli ho lasciato il tempo per la risposta. Ho avuto paura, una paura tremenda della verità che Lui avrebbe potuto rivelarmi. Lo sentivo, lo sentivo che non avrei dovuto condannarlo, lo sentivo che quell'uomo era un giusto, forse era anche un pazzo, ma certamente in lui non c'era colpa alcuna. L'ho anche detto, ma quelli là fuori gridavano e urlavano ad una voce: «Crucifige, crucifige!». Scalmanati assediavano il pretorio e mi accusavano: «Non sei amico di Cesare!» e allora ho avuto paura, paura anche di loro. Io, il governatore romano, ho avuto paura. La paura ha intrappolato la mia umanità e ha guidato la mia autorità. Ho fatto giustizia? Non lo so più...

La parola: Io sono la via, la verità e la vita. (Gv 14,16)

TERZA SCENA

La croce: Ho sbattuto sul suolo e quasi lo schiacciavo col mio peso. Ho temuto che non ce l'avrebbe fatta più, ma ebbe la forza di rialzarsi. E questo avvenne più volte.

La terra: Conosco l'uomo che dal suolo è stato tratto, plasmato dal fango in cui il Creatore ha soffiato la vita. Conosco l'uomo fatto di terra, ma questo uomo, questo uomo accasciato, prostrato e tutto aderente a me, non è l'uomo che io conosco. Quando il suo corpo è venuto a contatto con la mia polvere, non ho sentito la familiare argilla, ma come un alito di vita, come trasparenza di luce, come un fuoco bruciante. Quella carne non mi apparteneva interamente; quella carne era intatta e pura come discesa dal cielo. Quest'uomo è come Adamo, eppure non lo conosco. Questo Adamo restaura l'immagine e la somiglianza perfetta che il primo Adamo ha perduto. Questo figlio dell'uomo porta su di sé tutto il gravame peccaminoso del vecchio Adamo, e lo porta senza esserne contaminato. Lo porta su di sé per consegnarlo e pagarne il riscatto, il riscatto dal

primo peccato, dal grido del sangue di Abele che si alzò dalle mie viscere fino al grido dell'ultimo Adamo fatto di terra che anela al cielo.

La Parola: Voi siete di quaggiù, io sono di lassù; voi siete di questo mondo, io non sono di questo mondo. (Gv 8,23)

QUARTA SCENA

La croce: Ed ecco che lungo la via del dolore, in una sosta fuggevole al tempo, ma fissa nell'eterno amore, una mano mi sfiorò appena: dita sottili e delicatissime, seppur avvezze al lavoro, posate su di me come palpito di vita e dolore. Era la mano della Madre.

La Madre: Nei suoi occhi tumefatti e intrisi di sangue, nel suo sguardo trafitto dall'odio e dal disprezzo, ancora una volta ho scorto l'amore infinito e la tenerezza per l'uomo suo aguzzino. Nel suo volto sfigurato ho ritrovato il suo sguardo, lo sguardo d'allora: lo sguardo innocente della greppia a Betlemme, lo sguardo limpido della preghiera, lo sguardo fervente per la fiamma d'amore, lo sguardo mite del buon pastore. Fu un'altra spada a conficcarsi nell'anima, la spada della passione del Figlio dell'uomo per l'uomo. *"Ecco concepirai un figlio, lo darai alla luce e lo chiamerai Gesù. Yashôsu 'a... Dio salva."* Già allora nel tuo nome, o Figlio, il tuo destino: Dio salva. Ed ora, dopo averti seguito in ognuno dei tuoi passi, dopo aver ascoltato e bevuto ogni tua parola, adesso capisco come Dio salva. Le meraviglie di un tempo stupirono il mio popolo che fu svelto a dimenticare: ora non più il prodigio del mare aperto e della manna dal cielo e dell'acqua dalla roccia. Ora tu attraversi il mare del male col legno della croce e doni per cibo il tuo corpo e dal tuo corpo fai sgorgare come bevanda il tuo sangue. Dio salva oggi per mezzo tuo senza strabilianti prodigi, ma nell'umiliazione e nel disprezzo, raccogliendo in te il dolore e il peccato del mondo. Il tuo sangue è il mio sangue e il tuo corpo è carne della mia carne. Così, nel mio sguardo ripeto ai tuoi cocchi il mio *"fiat"* straziata e lacerata ormai, ma all'unisono con te ripeto il mio *"fiat"*, consumata dalla tua stessa passione per l'uomo. Eccomi serva, ancora una volta, eccomi madre ancora e più di allora, più di quando pronunciai il mio primo *"sì"*. Carne della tua carne, sangue del tuo sangue, anima

arte della tua anima: tutto in noi, indissolubilmente uniti, diventa il nuovo “*fiat*” al Padre. Tu lacero il corpo, io lacero il cuore: brandelli di carne, brandelli di anima offerti sull’altare della vita che è per sempre, offerti sull’altare della vita che non muore, offerti a pagare il prezzo del riscatto, offerti a pagare il prezzo della salvezza, offerti e non subiti, offerti come ogni nostro “*fiat*”.

La Parola: Mia madre e miei fratelli sono coloro che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica. (Lc 8,21)

QUINTA SCENA

La croce: Ad un tratto fui tolta dalle sue spalle scarnificate e posta su due spalle robuste, tornite dal duro lavoro. Non fui posata, ma imposta; non fui accolta, ma sopportata a malavoglia da un uomo incontrato per via.

Il Cireneo: Tornavo dai campi e proprio non avrei voluto passare di là, ma non c’era altra via per giungere alla mia casa. Sentii già da lontano rumori e grida, quasi abituali ormai nelle nostre vie percorse dall’invasore romano. Condurre al supplizio un condannato non faceva più scalpore nel nostro popolo sottomesso e angariato. Eppure quel giorno il tumulto era diverso. Fui turbato e avrei voluto fuggire, perché mai fu spettacolo piacevole ai miei occhi il martirio di un uomo. Non ebbi nemmeno il tempo di pensare. Un soldato romano mi costrinse, gridando insulti e facendo sibilar la sferza, a prendere la croce di un condannato. Erano tre, ma uno, evidentemente più straziato. Fui obbligato a portare quel peso: il mio motto di ribellione non poté sfogarsi, pena la morte anche per me. Mi riempii di odio e di ostilità verso l’impero e verso quel condannato, causa della mia sfortuna e della mia fatica. Ma quando, quando per un momento incontrai il suo sguardo, il cuore cominciò a battere all’impazzata e il sangue a ribollirmi nelle vene: era un giudeo condannato dal potere nemico e condannato anche dai capi del mio popolo. Non capivo più nulla: ero come accecato dall’odio, dall’ondata di odio che saliva dentro di me e dall’ondata di odio che turbinava attorno a me. Ma quando, per un solo istante incontrai i suoi occhi, rimasi sconvolto: tutto quel mare di odio la cui onda saliva dentro e fuori di me, rimbalzando su quegli occhi, si dissolveva,

come l'onda infranta sugli scogli del mare. Era proprio così: un'ondata di odio si alzava e come onda fragorosa si abbatteva su quello sguardo frangendosi, come contro roccia sicura, in bianca schiuma di perdono, di pietà, di pace. Non potevo resistere e anch'io mi sentii vacillare: non era la forza del corpo che veniva meno, ma quella del cuore, come se anche il mio cuore di pietra si stesse trasformando in cuore di carne. Mi ricordai allora io, povero ignorante, del grido degli antichi profeti: " *Vi darò un cuor e nuovo*". In silenzio, sconvolto, proseguì il cammino e portai la croce, senza capire, ma incominciando a cambiare.

La parola: Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio.. (Lc 12,8)

E beato chiunque non si scandalizzerà di me. (Lc7,23)

SESTA SCENA

La croce: In mezzo a quella valanga di insulti e maltrattamenti, si levò un lamento accorato e calde lacrime scivolarono sul mio legno. Un gruppuscolo di donne, sorde ai rimproveri dei soldati e intrepide, sfidando il pericolo tentarono di accostarsi a noi, piangenti. Una si staccò dal coro e si portò più avanti con un candido lino.

Veronica: Tu ci hai detto di non piangere su di te, ma sui nostri figli. Ma che dire? Che fare ora che ti vedo inerme e puro come agnello condotto al macello dai suoi tosatori? Non posso trattenere le lacrime, perché oggi ti sento figlio e vorrei come madre proteggerti e avvolgerti e strapparti dal male che ti circonda. Sei stato per me maestro e ti ho seguito mentre annunciavi la buona novella di un amore sconosciuto eppure così consono ai miei desideri di infinito e di pace. Tu hai ferito il mio cuore di donna e di madre con una dolcezza ed una verità che mai avevo prima udito. Come posso dimenticare? Quando ci parlavi del Padre e dal monte ci hai narrato come essere beati, ero stupita e avvinta dal tuo mistero, dal tuo cuore mite ed umile. Ho cercato di seguirti e di imparare, sì, di imparare quanto tu andavi insegnando. È per questo che ora sono qui e non temo né le guardie, né gli aguzzini, né il potere che ti sta ingiustamente condannando. Come allora ti seguì e percorro le tue stesse vie per-

arte ché rimanga impresso nel mio cuore e nel mio sguardo il tuo volto, uomo dei dolori, familiare al patire. Io cerco il tuo volto: martoriato e straziato emana il riflesso inspiegabile della tua umiltà e della tua mitezza. Il mio cuore è ora come un candido lino su cui si imprime i tratti del tuo dolce volto: i tuoi occhi insanguinati e tumefatti, la tua bocca dalle labbra livide. Eppure, anche in quest'ora, tu sei il più bello tra i figli dell'uomo.

La parola: Beati i puri di cuore perché vedranno Dio. (Mt 5,8)
Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia.
(Mt 5,7)

SETTIMA SCENA

La croce: Mi tocca una mano d'uomo e sembra appoggiarsi al mio legno.

Giovanni: Erano circa le quattro del pomeriggio quando lo incontrai per la prima volta e da allora non lo lasciai più. “Maestro, dove abiti?” “Vieni e vedi”. Da allora l'ho seguito sulle strade polverose, in mezzo alle folle avidi e indisciplinate, sotto il sole cocente o le sferzate di pioggia. Non potevo perdere nemmeno una delle sue parole: mi dava vita. Nell'ascolto della sua parola ero ricreato giorno dopo giorno ad una vita nuova, ad un amore nuovo. Vedevo i segni che Egli compiva e anche quando non capivo, lo seguivo. Non potevo più fare a meno di lui e non potevo vivere senza di Lui. Poi, quella sera, durante la cena mormorò parole oscure, quasi presagio di morte. Mi chinai sul suo petto per carpir gli un segreto e il mio capo è rimasto lì, posato sul suo cuore anche ora che il suo cuore è trafitto. L'acqua e il sangue mi bagnano, mi lavano. Sono un torrente, un fiume che sgorga dal suo petto squarciato e lo sento, lo so, sono un mare, un oceano che sta per travolgere l'umanità e lavare ogni traccia di peccato e perdonare ogni colpa commessa e futura. Mi ha consegnato sua madre e mi ha affidato a Lei: la vita non finisce e l'amore non si arresta. Lo so, lo sento: la vita, la Sua vita non finirà. Lo credo.

La Parola: Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici. Voi siete miei amici, se farete ciò che io vi comando (Gv 15,13-14)

OTTAVA SCENA

arte

La croce: Lì dove ero conficcata nella terra mi avvolse come un'onda morbida: capelli di donna splendenti e seducenti incorniciavano il capo riverso sul suolo.

La Maddalena: Di questo amore non posso parlare: è dolce come l'aurora e caldo come il tramonto; è ardente come una fiamma e limpido come acqua sorgiva. Di questo amore, temerario e tenero, non posso parlare. Degli altri mi vantavo e andavo fiera. Il mio corpo, i miei capelli, i miei occhi, le mie labbra erano un'esca che attiravano la preda. Cadevano ai miei piedi, giovani e anziani; rispettabili e malfattori, ricchi e diseredati. Bastava poco: uno sguardo, un ammiccamento o, talvolta, il mio rifiuto per acuire la brama e il desiderio di possedermi. Godevo di quegli sguardi e di quelle attese e mi sentivo invincibile. Ho provocato invidie e gelosie, litigi e rivalità; sprezzante e incurante di loro, ho seminato zizzania tra gli uomini e tra le donne: madri, mogli, promesse spose o vergini in attesa del futuro compagno. Lo so, loro, le donne, mi hanno calunniato, disprezzato, ma anche invidiato. La trasgressione era la mia legge, del resto non m'importava: chi avrebbe avuto il coraggio di esporre alle pietre questo mio splendido corpo? Spesso ho solo giocato, piena di me e del mio orgoglio, sazia del mio potere e delle mie conquiste, qualche volta ho amato, ma mai come questa volta. Come descrivere l'amore di ora? Quest'uomo crocifisso mi ha sconvolta senza pretesa, senza attesa, senza bramosia, senza desiderio; mi ha frugato nell'anima ed ha tirato fuori quell'unica briciola di amore vero e di purezza rimasta nascosta sotto le pieghe del mio cuore indurito. Sì, è entrato nelle fenditure della roccia del mio cuore e mi ha fatto riemergere come candida colomba. Io, la peccatrice, sotto il suo sguardo mi sono alzata in volo come candida colomba e ancora il mio volo non si è arrestato. Sono prostrata sulla nuda terra e bagnata dal suo sangue: mi sento straziata e sempre più pura e libera e non si arresta il mio volo. Avvinghiata alla sua croce, non si arresta il mio volo.

La Parola: Chi rimane in me e io in lui, fa molto frutto. (Gv 15,5)

CRUX Fidelis
Sacra rappresentazione
della Via Crucis
375-389

La croce: Non c'era solo pietà e dolore ai miei piedi, ma anche insulto e derisione. Passanti, sommi sacerdoti e scribi si facevano beffe di Lui.

Caifa: Ha salvato gli altri, non può salvare se stesso? Ha salvato tanti altri; ha guarito e sanato e, dicono, addirittura risuscitato dai morti. Alle guarigioni potevo anche credere, ma che uno ritornasse dal regno dei morti, come quel Lazzaro, ... questo mi ha lasciato perplesso. E tutti a correr gli dietro e ad osannarlo finché faceva miracoli. Poveri idioti! Poi che bel voltafaccia per un po' di denari! Gente affamata ed avida. Quando mi è comparso davanti l'ho interrogato: alla fin fine le guarigioni, i miracoli e quei morti risuscitati potevano anche passare! Ci sono anche i maghi e gli incantatori, ma quelli non pretendono di essere quello che lui ha dichiarato di essere: l'unto di Dio, il Figlio di Dio. Mi sono stracciato le vesti e non oso neanche pensare a quell'orribile bestemmia. Questo povero carpentiere di Nazaret che si proclama il Figlio di Dio! Come ha osato! Pazzo, mille volte pazzo! No, no, dire pazzo è giustificarlo. Alla pazzia si perdona, non, non è pazzo è... è... un arrogante, presuntuoso e orgoglioso blasfemo! E' un terribile peccatore! E' reo di bestemmia! E' colpevole, mille volte colpevole e lucidamente colpevole. Non ha nemmeno tentato di difendersi, anzi, mi ha quasi deriso. Poteva avere un po' più di rispetto! Si merita questa fine. E' meglio che un uomo solo muoia per il popolo. Non rispettava il sabato, non faceva digiuni, parlava e mangiava con i peccatori, sovvertiva le nostre prescrizioni. Quante volte lui stesso ci ha accusati e messi in ridicolo. Ci ha chiamati razza di vipere e sepolcri imbiancati a causa della nostra fedeltà. No,... no,.. questo si può perdonare, ma l'ultima sua bestemmia no, quella resta imperdonabile!

La parola: In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. (Gv 8,34)

DECIMA SCENA

arte

La croce: C'era là una donna con in mano una brocca e si avvicinava lentamente, affranta e decisa.

La Samaritana: «Ho sete!» Ora è un grido, ora è il suo grido dall'alto della croce, ma io, proprio io, come posso non sussultare, come posso non ricordare? Questo grido mi strazia il cuore e mi rimanda a quel giorno in cui Lui, stanco e sfinito sotto il sole di mezzogiorno, stava seduto calmo sui bordi del pozzo. Mi chiese: «Dammi da bere». Iniziammo così a parlare: le sue non erano semplici parole, ma come lame af filate che dolcemente penetravano il mio cuore e, aprendovi un varco sempre più grande, facevano uscire tutto il dolore e la rabbia repressi e l'umiliazione di me, moglie di molti e ora solo compagna, donna di Samaria e non del popolo eletto, donna schiava del suo essere donna, un nulla, una proprietà su cui ogni uomo poteva vantare diritti ed esigere prestazioni e servizi. Ero al pozzo per attingere acqua, nell'ora dell'afa, per non incontrare altri sguardi; ero andata al pozzo per attingere acqua ma la mia brocca rimase vuota. Vuota la mia brocca, ma sempre più pieno il cuore, il mio cuore assetato di un amore finalmente vero e libero e pulito e dolce come non mai. Ogni sua parola scendeva come acqua sorgiva e balsamo alle mie ferite, ogni sua parola era un sorso di vita e di vita nuova così che non potei più trattenermi e andai gridando a tutti che Lo avevo incontrato. Ecco ora come allora ho qui la mia brocca con l'acqua del pozzo; volevo alleviare la sua sete, ma un soldato, maledicendomi, mi ha brutalmente colpita ed ha rovesciato tutta l'acqua. Sono ancora io che bevo alla sua sete e nella mia brocca vuota raccolgo una goccia del suo sangue: so che mi basterà per tutta la vita, per tutto il resto della mia vita.

La parola:... chi beve dell'acqua che io gli darò, non avrà mai più sete, anzi, l'acqua che io gli darò diventerà in lui sor gente di acqua che zampilla per la vita eterna. (Gv 4,14)

UNDICESIMA SCENA

La croce: Un dottore della legge, col volto rigato di lacrime, stava ritto, immobile, fissando lo sguardo su Colui che in me era trafitto.

Nicodemo: Sono le tre del pomeriggio ed è buio. Una notte fonda come non mai ha avvolto la terra; tenebre fitte dovunque come velo pietoso sul suo corpo esangue. È notte. Era notte anche la prima volta che lo incontrai, ma allora fui io a scegliere l'oscurità per parlare con lui. Avevo paura, temevo di essere visto e sospettato e malfamato o deriso. Io dottore della legge andare da quel galileo che si spacciava per nuovo profeta. L'avevo seguito da lontano dapprima con arroganza, poi con sospetto e poi... poi non so. Quell'uomo mi turbava. Non voleva essere un rabbi, non voleva né gloria né fama né potere. Era diverso da tutti, da tutti noi dottori della legge, da tutti gli altri rabbi, dagli antichi profeti. Era un uomo di Dio. Mi tormentava la sua persona mi tormentava e così le sue parole, parole che venivano dall'alto, parole di vita, parole di verità e sapienza mai udita. Parole nuove non ad abolire, ma a portare a compimento. Volevo conoscerlo, ma temevo il giudizio; volevo interrogarlo, ma non osavo. Così andai di notte, in un giardino e sotto lo sguardo di stelle silenziose posi le mie domande e ottenni risposte avvolte nel mistero che non compresi. Allora non compresi, ma continuai a seguirlo, da lontano continuai a seguirlo e non perdetti più nessuna delle sue parole. Quando giunse la notte fatale - ancora una notte univa le nostre vite - avrei voluto difenderlo da quelle accuse ingiuste e assurde, ma non potei, ma non osai. Ed ora son qui a chiedergli perdono; ed ora son qui perché voglio rinascere. Ora capisco, anche se è notte fonda e buio e tenebre di morte; ora capisco e si fa strada una luce nel mio cuore. La sua parola è ora lampada ai miei passi e non temo più. Ora in questo istante dal suo cuore squarciato rinasce la vita, rinasce la mia vita, rinasce la vita per me e per te e per chiunque vorrà lasciarsi toccare dal suo amore.

La parola: ...Non ti meravigliare se ti ho detto: dovete rinascere dall'alto (Gv 3,7)

...Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede il lui non muoia, ma abbia la vita eterna (Gv 3,14)

DODICESIMA SCENA

La croce. Lì sul Golgota non ero l'unica, un palo a destra e uno a sinistra sostenevano altri due condannati. Di uno sentivo le bestemmie e le urla di rabbia e dolore; dell'altro l'afflizione e il pentimento.

Il buon ladrone: Certo questo mio dolore è insopportabile e vorrei morire subito piuttosto che patire questa agonia straziante, ma, lo riconosco, sto pagando il prezzo di tante mie scelleratezze ed avidità. Mi son beffato della Legge di Dio e degli uomini. Quelle dieci parole imparate nella mia adolescenza le ho presto dimenticate per poter sopravvivere ai morsi della fame, ai lacci dell'ingiustizia e del potere, alla miseria gratuitamente ricevuta, alla crescente bramosia della ricchezza, al disprezzo gridato o letto sul volto di chi avrebbe dovuto insegnarmi a rispettare la legge di Dio.

Ho rubato, prima per fame e poi per abitudine, ho usato delle donne come del vino e di un cibo succulento, divorato dopo un'impresa ben riuscita; ho bestemmiato nella rabbia di ogni sconfitta e delusione; ho tolto la vita e non ho rispettato chi me l'ha donata. Ho sovvertito e tramato contro il potere romano che ha oppresso me insieme al mio popolo. Ma ora lo so e lo vedo chiaro: ho peccato e scontato la mia giusta pena. Ma questo uomo no, non ha fatto nulla di tutto questo. E' innocente e non dice parola. Non leggo tracce di odio o ribellione sul suo volto. Perché me lo ritrovo vicino? Perché mi ritrovo alla sua destra, di fianco a lui, sul patibolo come su un trono? Sì, mi piace l'idea: mi ritrovo sul patibolo della croce come su un trono. E se lui fosse veramente re? Ecco, sì, gli chiederò di portarmi nel suo regno dove, a giudicare dal suo sguardo, non mi condannerà più nessuno, e tantomeno Lui. Glielo chiedo, che ci perdo? È l'ultimo desiderio di un condannato: in quale altra salvezza posso sperare?

La Parola: In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso (Lc 23,43)

Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati. ...non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori. (Mt 9,12)

TREDICESIMA SCENA

La croce: Era stato lui stesso a caricarmi sulle spalle di Gesù e ad assicurarmi con le funi. Aveva uno sguardo strano, misto tra dubbio e domanda, paura e fedeltà al suo servizio.

Il centurione: L'avevo già incontrato e avevo riposto in lui una meritata fiducia: egli guarì il mio servo con una sola delle sue parole. Poi le nostre strade si erano divise e non lo incontrai più. Me lo ritrovai davanti quando guidai il manipolo che lo accompagnava al luogo della flagellazione: il cuore mi sobbalzò, ma ero di servizio e potei solo impedire che cadesse morto sotto i colpi del flagello. Quell'uomo era un giusto e mi aveva beneficato, ma non riuscii nemmeno a proteggerlo dalle ingiurie, dalle percosse, dai maltrattamenti. Dovetti accompagnarlo al patibolo e assistere alla sua crocifissione, impotente esecutore di una legge ingiusta. Rimasi a sorvegliare la sua agonia e fu uno strazio. Vidi sua madre e avrei voluto fuggire, ma non potevo. Allora feci un gesto inusitato, ma ormai non mi controllavo più: non permisi che gli si spezzassero le gambe per porre fine alla sua agonia. Mi accertai dell'avvenuta morte o forse l'affrettai con un colpo di lancia: un fiotto di acqua e di sangue mi bagnò il viso. Allora, allora il mio cuore cedette sotto il peso della verità: morii a me stesso e rinacqui nello stesso istante, rigenerato da quell'acqua e da quel sangue. Mi sentii morire e subito rinascere e credere e gridare con tutta la voce, con tutto il mio essere: «Veramente quest'uomo era Figlio di Dio!»

La parola: In verità, in verità ti dico, se uno non rinasce dall'alto, non può vedere il regno di Dio. (Gv 3,3)

In verità, in verità ti dico, se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio (Gv 3,5)

QUATTORDICESIMA SCENA

La croce: alle tre del pomeriggio un manto di tenebre piombò cupo su di me e su tutta la terra.

Il cielo: Mi sono di nuovo curvato sulla terra perché, chi vi avevo depresso, ha offerto la sua vita. Ho indossato il manto del lutto, fosca

caligine e oscurità senza luce di stelle. L' uomo ha tolto la vita al Figlio dell' uomo. Ho indossato la mia veste più scura di dense nubi e fitte tenebre, anche se ancora non volgeva al termine il giorno. Alle tre del pomeriggio ho vestito la notte più scura della storia e l' ho estesa su tutta la terra. Quello era il mio grido per coprire l' infamia dell' uomo sull' uomo, la sua atrocità sul Figlio di Dio. Ho avvolto la croce, il suo patibolo, per nascondere l' obbrobrio compiuto. Ho steso il mio velo sul male del mondo, ma la mia, non era pietà. Era scandalo davanti alla stoltezza dell' uomo. Era un grido, davanti alla scelleratezza dell' uomo. E ora attendo, con la terra attendo una nuova creazione. Cieli nuovi e terra nuova: dalla caduta dell' Eden attendo e so che la promessa si è oggi compiuta, a dispetto dell' uomo e della sua malvagità, a dispetto del padre della menzogna e delle sue trame di morte. Sta per nascere una nuova creazione: per questa ho in serbo una veste di luce sfolgorante per l' alba del terzo giorno.

CONCLUSIONE

La croce: Ora sono rimasta nuda come prima. Mi er go intrisa di sangue sul colle del Cranio. Tutto è compiuto. Dall' alto del Golgota vedo il giardino e il sepolcro dove l' hanno deposto. Immobile attendo, ma non il prossimo condannato. Ecco, vedo una luce nuova: sfolgora il sole di Pasqua e io metto germogli di vita.

GIULIO MICHELINI,
Il sangue dell'alleanza
e la salvezza dei peccatori.
Una nuova lettura di Mt 26-27,
Analecta Gregoriana 306,
Gregorian & Biblical Press,
Roma 2010,
pp. 548, € 37,00.

“Il popolo che avevi prediletto ha invocato su di sé il tuo sangue: scenda su di noi e su tutti gli uomini come lavacro di purificazione e di salvezza”. Così la Chiesa universale prega alle Lodi del Mercoledì Santo, attualizzando

una frase emblematica della narrazione matteana della Passione di Gesù (Mt 27,25). Ed è questa la frase che Giulio Michelini pone in esergo alla sua tesi di dottorato in Teologia biblica, raccolta nel volume *Il sangue dell'alleanza e la salvezza dei peccatori. Una nuova lettura di Mt 26-27*, volume insignito dell'illustre premio Bellarmino dell'Università Gregoriana di Roma. La comprensione liturgica di Mt 27,25 si offre davvero come adeguata chiave di lettura del presente saggio, poiché mostra il duplice intento dell'A., quello, da un lato, di recuperare un'intelligenza positiva del dettato biblico di Mt 26-27, frequentemente invocato come argomento di condanna contro il “deicida” popolo ebraico, e quello, dall'altro lato, di far parlare non solo l'esegesi scientifica (soprattutto quella di stampo pragmatico) ed una rigorosa intertestualità, ma anche la *Wirkungsgeschichte* cristiana ed ebraica del testo (dalle preghiere eucaristiche dei primi secoli alla Mishna, dall'omiletica ottocentesca alle rappresentazioni teatrali di Oberammergau, dalle visioni di C. Emmerich agli scritti di don P. Mazzolari). La fondatezza di una simile impostazione ermeneutica è esplicitata nell'introduzione dell'opera.

Fa da filo conduttore al più ampio svolgimento della tesi il tema del *sangue* nei cc. 26-27 del primo Vangelo: esso compare al centro del racconto dell'ultima cena (Mt 26,26-30), con la specificazione, tutta matteana, che il sangue “dell'alleanza” è offerto “per la remissione dei peccati” (v. 28). Il medesimo tema riappare quindi nella sezione 27,1-26, per spiegare il *modo* con cui Dio decide di operare la salvezza: attraverso la morte del Figlio.

Garantita, nella prima parte del suo lavoro, la valenza del tema del sangue, Michellini concentra la sua attenzione sulle pericopi di Mt 26,26-30 (*Il sangue dell'alleanza nell'ultima cena*), 27,3-10 (*Giuda, Israele e il sangue innocente*) e 27,15-26 (*Il sangue su Israele*), cui dedica più di 300 pagine della sua tesi. Nei tre casi, l'A. procede sempre allo stesso modo, fornendo anzitutto la storia dell'interpretazione del testo, quindi l'articolazione dello stesso, per giungere ad una rilettura personale che si avvale di un vasto repertorio esegetico. Nel caso dell'ultima cena, ad esempio, Michellini ritiene che Matteo, relativizzando l'ambientazione pasquale del rito, ne intensifichi piuttosto il *setting* sacrificale; inoltre, sulla base di un dettagliato raffronto con i brani di alleanza dell'At, ipotizza un fecondo accostamento tra la figura di Giosia, il re riformatore cantato da 2Re, e quel Gesù che istituisce la nuova alleanza. Anche l'atto di rimettere i peccati è connesso al tema dell'alleanza, di modo che, fin dall'ultima cena, la morte del Messia è presentata come un sacrificio espiatorio simile a quello del Kippur: "Matteo [...] sa bene che ogni rinnovamento dell'alleanza deve essere accompagnato [...] da un rito espiatorio che mostri come il perdono di Dio sia stato donato" (p. 198).

Particolarmente suggestiva risulta l'analisi del racconto del suicidio di Giuda (Mt 27,3-10). Evitando ogni possibile armonizzazione con i testi paralleli (specie quello di At 1,18), l'A. "riabilita" la figura del traditore, smentendo l'ipotesi che in lui si assommino i tratti del fedifrago popolo di Israele. Matteo, in effetti, è l'unico evangelista che parli di un pentimento di Giuda (μεταμεληθεὶς, v. 3), condizione indispensabile, secondo la mentalità giudaica del tempo, per ottenere il perdono dei peccati. Tuttavia, nel caso di un omicidio, il pentimento (*teshuvah*) da solo non è sufficiente: ad esso deve associarsi un positivo gesto di espiazione (*kapparah*) e ciò può avvenire o attraverso il rituale del Kippur o attraverso la morte, anche la propria morte come si evince dall'apocrifo di 4Mac 17,21 e da *Bereshit Rabbah* 27,27. Il "filo rosso" del sangue ritorna così nella confessione di Giuda, nel rifiuto dei sacerdoti di accettare i trenta denari e, infine, nell'insolita denominazione "campo del sangue" (Mt 27,8), il nuovo titolo del cimitero acquistato con la somma restituita dal traditore. Dopo il crollo del tempio nel 70 d. C., scenario ben noto all'uditorio del primo Vangelo, l'unico luogo in cui si possa far memoria della morte salvifica di Gesù è ormai quel campo di sangue, segno di speranza, conferma che l'alleanza è stata nuovamente

sigillata. La citazione combinata di Zc 1 1,12-13 e di Ger 32,6-15 rafforzerebbe proprio il riferimento matteano all'alleanza. Solo nella sezione finale del suo studio (pp. 425-431), però, sulla base di alcuni paralleli tratti dalla Mishna e dal Rotolo del tempio di Qumran, Michelini spiega *come* in quel campo si raccolga simbolicamente l'offerta di Gesù in croce: mentre il sangue dei sacrifici espiatori, attraverso due piccole fessure nel lato sud-ovest del tempio, veniva canalizzato nella valle del Kidron per disperdersi nel Mar Morto, il sangue del nuovo sacrificio di Cristo rimarrebbe a fecondare la terra, come il sangue di Abele, memoria di una salvezza sempre attuale.

Il sostrato del Kippur ritorna pure nell'analisi di Mt 27,15-26 e soprattutto nel confronto tra *Gesù* e *Gesù* Barabba (questo sarebbe il nome completo del brigante secondo una delle probabili lezioni testuali dei vv. 16-17): i due capri dell'antico rituale ebraico sono ora sostituiti dai due condannati a morte, uno rilasciato, come il capro emissario, l'altro sacrificato, come il capro del sacrificio riservato al Signore. Il tema del sangue riappare quindi nell'affermazione della pretesa innocenza di Pilato (v. 24) e nell'invocazione della folla ("E tutto il popolo rispose: «Il suo sangue sia su di noi e sui nostri figli»", v. 25). Scartando l'ipotesi di un'auto-maledizione o di una piena assunzione di responsabilità da parte del popolo, l'A. ritiene che Matteo sfrutti qui il gioco dell'ironia: la maledizione diviene in realtà una benedizione sempre aperta, poiché "il sangue innocente" di Gesù, come quello del capro espiatorio, ottiene il perdono di ogni peccato contro l'alleanza.

L'ultimo capitolo, infine, dopo aver esaminato la pertinenza ermeneutica di una teologia dell'espiazione, porta a compimento l'analisi esegetica dei tre passi, connettendoli strettamente allo scenario del grande giorno dell'espiazione, il Kippur.

G. Michelini procede in modo rigoroso, sulla base di un serrato confronto con la più recente letteratura esegetica; gestisce, anzi, con maestria il materiale bibliografico disparato di cui si avvale, offrendo davvero, come recita il sottotitolo, "una *nuova* lettura di Mt 26-27", una lettura ebraica, che, per quanto ipotetica, rimane pur sempre lecita. D'altra parte, il suo contributo non si colloca solo a livello accademico, ma anche pastorale, specie per quanto attiene al dialogo ebraico-cristiano. Nonostante gli indubbi meriti dell'opera, segnaliamo alcune carenze: le parti dello studio non appaiono sempre ben amalgamate, l'A. spesso sospende l'argomentazione per riprenderla solo in un momento successivo, rendendo necessarie

recensioni

molte ripetizioni e molti incisi che appesantiscono il fluire del discorso. La rilettura delle tre pericopi sopra citate alla luce del Kippur, ad esempio, poteva trovare una migliore collocazione nella sezione centrale del lavoro, quale naturale conclusione del percorso esegetico avviato, senza essere posticipata al capitolo finale – in esso, semmai, si potevano concentrare solo le valutazioni teologiche conclusive. Anche la citazione del testo ebraico dell'A T non segue sempre le norme comunemente adottate in campo scientifico, mantenendo l'accentazione (sinagogale) del TM.

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

STEFAN TOBLER,
Tutto il Vangelo in quel grido.
Gesù abbandonato nei testi di
Chiara Lubich,
Teologia 64, Città Nuova, Roma
2009, pp. 329, € 42,00.

Esce, in traduzione italiana, l'interessante studio del teologo svizzero S. Tobler sul carisma di Chiara Lubich. Il volume ripropone gran parte della tesi per l'abilitazione all'insegnamento difesa nel 2001 presso la Facoltà Teologica evangelica di Tübingen (*Jesu Gottesverlassenheit als Heilser eignis in der Spiritualität Chiara Lubichs*). La "piccola sensazione" suscitata da queste pagine nel mondo tedesco (cf. la recensione di G. Greshake per la *Theologische Literaturzeitung* 128 [2003] 1202-1204) deriva proprio dall'originalità del tema proposto: (1) un argomento non direttamente dogmatico-sistematico (2) su una donna cattolica (3) nel contesto accademico protestante della storica università di Tübingen. L'A., pastore riformato e membro del Movimento dei Focolari, riesce a toccare il cuore di un carisma ormai diffuso nei cinque continenti, efficace presenza nei più disparati settori civili ed ecclesiali; Tobler riesce a sviscerare il cuore dell'Unità, punto di convergenza per cattolici e protestanti: *Gesù abbandonato*. E lo fa associando l'estremo rigore critico all'afflato spirituale, in un coinvolgente intreccio di citazioni tratte dagli scritti della Lubich e di dotti raffronti con l'opera dei principali teologi evangelici contemporanei.

Il rigore del saggio emerge fin dalle prime battute dell'*Introduzione*, che pone le premesse metodologiche dell'inchiesta, offrendo una ragionata catalogazione della documentazione utilizzata. L'esame delle fonti, tuttavia, suppone la problematizzazione dello stesso fenomeno linguistico, sempre inadeguato dinanzi alla necessità di dire il mistero-scandalo della Croce, nonché la chiarificazione dell'orizzonte sistematico entro cui intendere il carisma dell'Unità: bisogna cioè esplicitare la fondamentale questione della giustificazione, come opera di Dio che coinvolge l'uomo.

L'A. dedica la *prima parte* del suo studio alla presentazione del carisma della Lubich, componibile come una medaglia a due facce: quella dell'*Unità* e quella di *Gesù Abbandonato*. L'*Unità* viene di fatto ricompresa come una delle formalità in cui si esplica la salvezza stessa, come "umanità realizzata", come collettività di coloro che, per grazia, si inseriscono nel circuito trinitario di una continua uscita-da-sé. Il movente di tale dinamica salvifica è interamente cristologico, poiché è generato dalla possibilità di incontrare Gesù abbandonato in ogni dolore, in tutto ciò che è negativo: nulla dell'esperienza umana è sottratto a tale prospettiva di fede.

Di qui Tobler si inoltra nel vivo della problematica soteriologica (*seconda parte*): la salvezza deve anzitutto apparire come realtà necessaria (*Heilsnotwendigkeit*) dinanzi alla miseria umana che – stando agli scritti della Lubich – ha nome "dolore", "vuoto", "io" ripiegato su di sé, "peccato", finanche "morte" e "inferno", miseria che si raccoglie, in ultima analisi, nell'esperienza di un'individualità radicale che si afferma come divisione da Dio e dagli uomini.

Dio realizza la salvezza (*Heilsverwirklichung*), appropriandosi, in Gesù Cristo, dell'umana derelizione. Le ardite metafore della mistica focolarina giungono a parlare di un Uomo-Dio che si fa paolinamente peccato, addirittura "inferno", "piano inclinato" a favore dell'uomo, "punto zero" in cui cielo e terra si incontrano. E tuttavia, "fattosi nulla, Gesù Abbandonato rimane pure il tutto, perché è tutto Amore, Dio Essere, Puro Amore. Non-essere vestito d'Amore" (p. 152).

Eppure rimane sempre aperta la domanda soteriologica fondamentale: come può l'uomo rendere attuale nella sua vita la salvezza operata da Dio (*Heilsvergegenwärtigung*)? Ad avviso del protestante S. Tobler, Chiara Lubich, come la piccola Thérèse del celebre saggio di J. Guitton (*Le Génie de Thérèse de Lisieux*, 1995), sembra offrire un valido contributo al dibattito cattolico-luterano in tema di giustificazione, raccorciando le distanze tra la recezione passiva della grazia e l'attivo implicarsi dell'operare umano. Infatti, dal momento che l'Abbandonato si identifica con ogni negatività, in ogni dolore l'uomo può *attivamente* incontrarlo, rispondendo ad un appello che lo previene: "Ci affascinava, forse ci innamorava – scrive Chiara – perché incominciavamo a vederlo dappertutto: si presentava coi volti più diversi in tutti gli aspetti dolorosi della vita: non erano che lui, erano soltanto lui; erano, anche se sempre nuovo, unicamente lui" (p. 182). Le categorie che meglio definiscono la dina-

mica di un simile incontro salvifico sono quelle del ricordo, del volto, del nome, della presenza, dell'abbraccio: abbracciando positivamente il dolore, il nulla, l'uomo può incontrare Dio, la salvezza, per divenire come Gesù, sacramento d'amore – è ciò che Tobler chiama "l'effetto della salvezza" (*Heilswirkung*), la realtà in cui essa appare, di cui essa consiste.

Nell'ultima parte del volume, raccogliendo le principali linee emergenti dalla sua indagine, l'A. mostra il fecondo apporto della spiritualità della Lubich alle classiche questioni della teodicea, della soteriologia e dell'ermeneutica teologica. In tale contesto, la croce di Cristo viene reinterpretata come *parola creatrice*, come risposta di Dio che paradossalmente previene e sollecita lo stesso interrogativo dell'uomo, "alla cui luce la dubbiosità dell'esistenza umana è colta più che mai in modo profondo e conforme a verità" (p. 246). L'*unio* mistica con Gesù Abbandonato diviene allora lo spazio di una continua metamorfosi nell'amore (ciò che la fondatrice dei Focolari chiama "alchimia divina"), dove la salvezza si manifesta chiaramente nella formalità relazionale dell'incontro. Significative anche le ultime valutazioni sul ruolo del linguaggio nella comunicazione della fede: di fronte alle sfide attuali di ri-dire le cose di sempre con categorie nuove, l'apporto della Lubich si mostra straordinariamente arricchente, data la capacità di coniugare le formule della Tradizione con espressioni audaci ("essere Gesù", "vivere Gesù", "essere la Parola", "essere l'altro", "essere Dio", "non-essere", ecc.), con metafore pregnanti ("piano inclinato", "punto zero", "nulla", "volto", ecc.), che parlano in modo vivo all'uomo d'oggi, poiché lo toccano direttamente nella sua esperienza di fede.

Stando ai pochi accenni che qui abbiamo potuto raccogliere, è evidente che il presente saggio non si offre soltanto come una lettura stimolante del carisma dell'Unità in prospettiva evangelico-ecumenica, ma anche come un affascinante percorso speculativo, capace di gettare luce sul mistero che lega ontologia trinitaria ed evento della Croce, nonché sulle attuali questioni inerenti al linguaggio della fede e alla nuova evangelizzazione.

Leopoldo Boris Lazzaro, cmop

Pontificia Università Lateranense - *Cattedra Gloria Crucis*

Seminario di studio
Martedì, 13 Dicembre 2011

LA SAPIENZA DELLA CROCE
COME RISPOSTA ALLA DOMANDA DI SENSO

Sessione mattutina

Moderatore: Prof. Lubomir Zak, vice decano della Facoltà di Teologia

Ore 9,00 Saluto del Pro Rettore della Pontificia Università Lateranense, mons. Patrick Valdrini, Delegato dell'Università per le Aree di Ricerca e le Cattedre Autonome.

Presentazione del Prof. Fernando Taccone cp, Direttore della Cattedra

ore 9,30 **Relazione:** *La ricerca di senso e il messaggio della Croce nell'antropologia contemporanea:* aspetto teologico, Sua Ecc. Mons. Ignazio Sanna, Arcivescovo di Oristano.

Dialogo

ore 11,00 **Intervallo**

ore 11,30 **Comunicazione:** *Approccio biblico al tema: Dal silenzio alla parola della croce nell'epistolario paolino: ragioni e conseguenze*, Antonio Pitta, docente alla Pontificia Università Lateranense

Comunicazione: *Approccio patristico al tema, La 'ricerca di senso' e il messaggio della Croce. L'approccio patristico, da Giustino a Origene*, S.E.Mons. Enrico dal Covolo sdb, Rettore magnifico della PUL.

Dialogo

ore 13.00 **Pausa pranzo**, è disponibile la mensa universitaria.

Sessione pomeridiana

ore 15.00 **Relazione:** *La ricerca di senso e il messaggio della Croce nell'antropologia contemporanea:* aspetto filosofico-culturale, Mons. Prof. Antonio Livi, Pontificia Università Lateranense

Dialogo

ore 16,15 **Intervallo**

ore 16,45 **Tavola rotonda con esperienze a confronto e dialogo**

Grazia Maria Costa, **Presidente della Scuola Edi.S.I., Istituto Edith Stein: Momenti di fatica e di rimotivazione nella Vita Consacrata.**

Chiara Amirante, fondatrice Nuovi orizzonti: *Vivere la gioia nella sofferenza.*

P. Eligio Gelmini ofm, fondatore Mondo X, *"Sono forse io il responsabile di mio fratello"*

ore 18.00 **Fine lavori**

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE
CATTEDRA *GLORIA CRUCIS*

**PRODUZIONE SCIENTIFICA
DELLA CATTEDRA GLORIA CRUCIS**

- AA.VV. Memoria Passionis in Stanislas Breton, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, 2004.
- PIERO CODA Le sette Parole di Cristo in Croce, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, ottobre 2004.
- LUIS DIEZ MERINO, CP Il Figlio dell'Uomo nel Vangelo della Passione, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, ottobre 2004.
- MARIO COLLU, CP Il Logos della Croce centro e fonte del Vangelo, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, novembre 2004.
- TITO DI STEFANO, CP Croce e libertà, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, dicembre 2004.
- CARLO CHENIS, SDB Croce e arte, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, gennaio 2004.
- ANGELA MARIA LUPO, CP La Croce di Cristo segno definitivo dell'Alleanza tra Dio e l'Uomo, Edizioni Staurós, S. Gabriele Teramo, febbraio 2004.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) Quale volto di Dio rivela il Crocifisso?, Edizioni OCD, Roma Morena, 2006.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) La visione del Dio invisibile nel volto del Crocifisso, Edizioni OCD, Roma Morena, 2008.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) Stima di sé e kenosi, Edizioni OCD, Roma Morena, 2008.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) Croce e identità cristiana di Dio nei primi secoli, Edizioni OCD, Roma Morena, 2009.
- FERNANDO TACCONE, CP (a cura) John Henri Newman e Domenico Barberi, in *La Sapienza della Croce*, Edizioni CIPI, S. Gabriele, n. 4, 2010.
- FERNANDO TACCONE, CP (a cura) L'agire sociale alla luce della teologia della Croce, Edizioni OCD, Roma Morena, 2011.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) Persona e croce, Edizioni OCD, Roma Morena, 2011.
- FERNANDO TACCONE, CP (ed.) La colpa umana dinanzi al mistero della croce, Edizioni OCD, Roma Morena, 2011.

L'attività scientifica della Cattedra Gloria Crucis è fruibile nel sito [www .passio-christi.org](http://www.passio-christi.org) alla voce *Cattedra Gloria Crucis*.

La rivista *La Sapienza della Croce* è anch'essa fruibile nello stesso sito alla voce *Sapienza della Croce*.

